

كتاب القادرين

تأليف

الحكيم الفيلسوف

موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي

٥٣٠ - ٦٠٣ هـ الموافق ١١٣٥ - ١٢٠٥ م

عارضه بأصوله العربية والعبرية وترجم النصوص
التي أوردها المؤلف بنصها العبري إلى العربية وقدم له

حسين اتاي

دكتور في الفلسفة الإسلامية

وعلم الكلام

الناشر

مكتبة الثقافة الدينية

١٤ ميدان العتبة - ت : ٩٢٢٦٢٠

حقوق الطبع محفوظة للناسر
مكتبة الثقافة الدينية

« بيان »

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين . والصلاة والسلام على خاتم
النبيين ، وعلى آله وأصحابه والتابعين لهم بخير إلى يوم
الدين .

أما بعد ..

فإن صديقي العزيز الأستاذ الدكتور حسين آتاي . عميد
كلية الإلهيات بأنقرة ، قد حقق دلالة الحائرين لموسى بن ميمون
تحقيقاً جيداً ، وطبعه في تركيا ، ثم وكلني في طبعه ونشره .
وقد أذنت لمكتبة الثقافة الدينية نيابة عن المحقق الفاضل
بنشره ، وأعطيت المكتبة حق الطبع والنشر لسائر الطبعات .
خدمة للعلم ..

والله ولي التوفيق ..

دكتور

احمد حجازى السقا

محتويات الكتاب

— الفهرست للموضوعات	V-XVII
— الفهرست التحليلي لسُروس	XIX-XXII
— مقدمة الناشر	XXIII-XXXVI
— الاشارات المستعملة في الكتاب	XXXVII
— صحائف نموذجية من المخطوطة الموجودة في جارا الله	XXXVIII
— الجزء الاول من دلالة الحائرين	١-٢٢٨
— الجزء الثاني من دلالة الحائرين	٢٣١-٤٥٥
— شرح محمد بن ابي بكر التبريزي على المقدمات الخمس والعشرون في الحاشية	٢٣١-٢٦٧
— الجزء الثالث من دلالة الحائرين	٤٥٩-٧٤٢
— فهرست الايات المنقولة عن العهد العتيق	٧٤٥-٧٥٧
— فهرست الكتب المنقولة عنها نصوص عبرية عدا العهد العتيق	٧٥٧-٧٥٩
— فهرست الكتب المذكورة في الكتاب	٧٥٦-٧٦٠
— فهرست الكلمات او المصطلحات المهمة	٧٦٠-٧٦١
— فهرست اعلام الاشخاص والاصنام	٧٦٢-٧٦٤
— فهرست اسماء الملل والمذاهب	٧٦٤
— جدول الخطأ والصواب	٧٦٥-٧٦٨
— المقدمة للناشر باللغة التركية	I-XXXVIII

فهرست الموضوعات لكتاب

دلالة الحائرين لموسى بن ميون

الجزء الأول

- رسالة موسى بن ميون الى تلميذه يوسف بن عتيق — ٣
- مقدمة في غرض المؤلف في تأليفه « دلالة الحائرين » — ٥
- فصل ١
- في : الصورة « صبر » ، والشكل « دموت » — ٢٢
- فصل ٢
- في : ربيع الانسان الاول وهبوطه — ١٤
- فصل ٣
- في : الشكل « تمونه » ، والخينة « تبنيث » — ٢٧
- فصل ٤
- في : رأى « راه » ونظر « هيظ » وحزى « حزه » — ٢٨
- فصل ٥
- في : مختارى بنى اسرائيل — ٣٠
- فصل ٦
- في : الرجل « ايش » والمرأة « ايشه » ، الذكر « زكر » والانثى « نقبه » — ٣٢
- فصل ٧
- في : الولادة « يلد » — ٣٣
- فصل ٨
- في : المكان « مقوم » — ٣٤

٣٥ —	في : "كدرى" "كسا"	فصل ٩
٣٦ —	في : "زول" "يرد" و"اعمود" "عله"	فصل ١٠
٣٩ —	في : "الجنوس" "يشب"	فصل ١١
٤٠ —	في : "القومة" : "القيام" "قوم"	فصل ١٢
٤١ —	في : "الوقوف" "عند"	فصل ١٣
٤٢ —	في : آدم "ادم"	فصل ١٤
٤٣ —	في : "الانتصاب" "نصب" او "يصب"	فصل ١٥
٤٤ —	في : "الصخرة" "صور"	فصل ١٦
٤٥ —	في : البحث عن قصة الخلق لاثنتين «معه» برأيت بشتم	فصل ١٧
٤٥ —	في : قرب ، من : تقدم «قرب» ، نجيح ، نجش	فصل ١٨
٤٨ —	في : ماء «ملا»	فصل ١٩
٤٨ —	في : علو «رام» ، نسا	فصل ٢٠
٥٠ —	عبر «عبر»	فصل ٢١
—	في : جاء «با»	فصل ٢٢
٥٤ —	في : الخروج «الغيا» ، الرجوع «شيه»	فصل ٢٣
٥٦ —	في : السيرة «هلك»	فصل ٢٤
٥٧ —	في : اسكن «شكن»	فصل ٢٥
٥٨ —	تكلمت التوراة باسان بني ادم	فصل ٢٦

٥٩	في : تفسير : انا الله ... اديتُ معك الى مصر	فصل ٢٧
٦١	في : رجل « رجل »	فصل ٢٨
٦٤	في : غضب « عصب »	فصل ٢٩
٦٥	في : اكل « اَكَلْ »	فصل ٣٠
٦٧	في : الادراكات العقلية	فصل ٣١
٧٠	المقارنة بين الادراكات العقلية والحسية	فصل ٣٢
٨٢	في : عدم الابتداء بتعليم العلم الا على الا بالامثال والاستعارات	فصل ٣٣
٧٤	في : الاسباب المانعة لافتح التعليم بالاحياء	فصل ٣٤
٨١	ضرورة الاحتمام بتعليم الجمهور على ان الله تعالى ليس يقيم	فصل ٣٥
٨٣	في : معنى غضب الله ورضائه	فصل ٣٦
٨٧	في : وجه « فني »	فصل ٣٧
٨٩	في : آخر « احور »	فصل ٣٨
٩٠	في : القلب « لب »	فصل ٣٩
٩٢	في : الروح « روح »	فصل ٤٠
٩٣	معان مختلفة للنفس « نفس »	فصل ٤١
٩٥	في : الحى « حى » و الموت « موت »	فصل ٤٢
٩٦	في : جناح « كنف »	فصل ٤٣
٩٨	في : عين « عين »	فصل ٤٤

فصل ٤٥

في : سماع "شع" — ١٩٧

فصل ٤٦

في : نسبة الصفات الخاصة بـ أعضاء الإنسان إلى الله تعالى — ١٩٨

فصل ٤٧

سبب نسبة بعض الصفات الخاصة بالإنسان إلى الله تعالى وعدم جواز نسبة بعضها إليه تعالى — ١٩٧

فصل ٤٨

في : معنى السماع "شع" ، والرؤية "راه" عند انقولوس — ١٠٩

فصل ٤٩

في : أن الملا تكة عقول مغارقة — ١١٢

فصل ٥٠

في : الاعتقاد — ١١٤

فصل ٥١

في : ضرورة نفي الصفات الذاتية عن الله تعالى — ١١٦

فصل ٥٢

في : أنواع الصفات — ١١٨

فصل ٥٣

ليس لله تعالى صفات ذاتية. غير صفة الفعل — ١٢٣

فصل ٥٤

في : تفسير : «عرفني طريقك حتى اعرفك» — ١٢٦

فصل ٥٥

في : ضرورة نفي صفات الجسائية والمتشابهة عن الله تعالى — ١٣٢

فصل ٥٦

في : الصفات الذاتية وهي : الوجود ، والحياة والقدرة ، والعلم والإرادة .. — ١٣٣

فصل ٥٧

في : عينية الذات والوجود في واجب الوجود — ١٣٥

فصل ٥٨

في : وصف الله تعالى الصحيح لا يكون إلا بالصفات السلبية — ١٣٦

فصل ٥٩

معرفة الله تعالى بالصفات السالبة التي يذاته تعالى — ١٤٠

فصل ٦٠

في : الفرق بين صفات الوجودية والصفات السلبية — ١٤٥

فصل ٦١

أسماء الله تعالى مشتقة من أفعاله — ١٤٨

فصل ٦٢

في : اسماء الله تعالى التي تتركب من اربعة حروف ، واثنى عشرة حرفا ، واثنين واربين حرفا — ١٤٩

فصل ٦٣

في : صفات الله تعالى من « احيه » [اكون] - و « يه » [ازل] ، و « شلى » [قدبر] الخ ، — ١٥٦

فصل ٦٤

في : « اسم » الله تعالى و « مجده » — ١٦٠

فصل ٦٥

في : صفة الكلام لله تعالى — ١٦٢

فصل ٦٦

في : نسبة الكتابة لله تعالى — ١٦٤

فصل ٦٧

في : يوم السبت والاستراحة اونسية انقضاء العمل ان الله تعالى — ١٦٥

فصل ٦٨

نسبة الفلاسفة « العقل والعقل ، والعقول » الى الله تعالى — ١٦٧

فصل ٦٩

اطلاق الفلاسفة الاله الاوى على الله تعالى — ١٧٠

فصل ٧٠

في : نسبة التركيب بالعربة لله تعالى — ١٧٤

فصل ٧١

في : «! الكلام ، وهوالعلم الالهى الفلق عند المسلمين وماذا اخذ اليهود منهم في هذا العلم — ١٧٩

فصل ٧٢

في : البحث عن طبيعة الوجود ، وموضع الانسان في الكون — ١٨٨

فصل ٧٣

في : المقدمات العامة التي وضعها انتكلمون على اختلاف آرائهم وهي اثنى عشرة مقسمة — ١٩٥

المقدمة الاولى في اثبات الجوهر الفرد — ١٩٦

« الثانية في القول بالخلاء — ١٩٧

« الثالثة في الزمان — ١٩٧

« الرابعة في الاعراض — ٢٠٠

« الخامسة في عدم انفكاك الجوهر الفرد عن الاعراض — ٢٠٠

« السادسة في ان العرض لا يبي زمانين — ٢٠١

« السابعة في ان اعدام الملكات معان موجودة في الجسم — ٢٠٤

« الثامنة في ان ليس في جميع المخلوقات غير جوهر وعرض — ٢٠٦

- « التاسعة في ان الاعراض لا تحمل بعضها بعضا — ٢٠٦
 « العاشرة في ان الممكن لا يعتبر بمطابقة هذا الوجود لذلك التصور — ٢٠٧
 « الحادية عشرة في ان وجودها لانهية له محال — ٢١٢
 « الثانية عشرة في ان الحواس لا تعطي اليقين دائما — ٢١٣
 فصل ٧٤
 في : نظرية الحوادث عند المتكلمين المسلمين — ٢١٤
 فصل ٧٥
 في : دلائل التوحيد على رأى المتكلمين — ٢٢١
 فصل ٧٦
 في : نفي التجسيم على مذهب المتكلمين — ٢٢٥

الجزء الثاني من دلالة الجائزين

- مقدمة الجزء الثاني — ٢٢٩
 المقدمات المحتاج اليها في اثبات وجود الاله تعالى في البرهان على كونه — ٢٣٠
 لاجسما ولا قوة في جسم وبداية شرح محمد التبريزي لهذه المقدمات في الحاشية .. — ٢٣١
 المقدمة الاولى : ان وجوده لانهية له محال — ٢٣٢
 « الثانية : ان وجود اعظام لانهية لمددها محال — ٢٣٩
 « الثالثة : ان وجود علل ومعلولات لانهية لمددها محال — ٢٤٠
 « الرابعة : التغير يوجد في اربع مقولات : — ٢٤١
 « الخامسة : ان كل حركة تغير وغروج من القوة الى الفعل — ٢٤٤
 « السادسة : ان الحركات منها بالذات ومنها بالعرض — ٢٤٤
 « السابعة : ان كل متغير منقسم — ٢٤٥
 « الثامنة : ان كل ما يتحرك بالعرض فهو يسكن ضرورة — ٢٤٧
 « التاسعة : ان كل جسم يحرك جسما قائما يحركه بان يتحرك هو ايضا في حال تحريكه — ٢٤٨
 « العاشرة : ان كل ما يقال انه في جسم ينقسم الى قسمين — ٢٤٨
 « الحادية عشرة : ان بعض الاشياء التي قوامها بالجسم قد تنقسم بانقسام الجسم ... — ٢٤٩
 « الثانية عشرة : ان كل قوة توجد شائعة في جسم فهي متناهية — ٢٥١
 « الثالثة عشرة : انه لا يمكن ان يكون شئ من انواع التغير متصلا — ٢٥٢
 « الرابعة عشرة : ان حركة النقلة اقدم الحركات — ٢٥٣
 « الخامسة عشرة : ان الزمان عرض تابع للحركة — ٢٥٤
 « السادسة عشرة : ان كل مالميس بجسم فلا يعقل فيه تعدد — ٢٥٦
 « السابعة عشرة : ان كل متحرك فله محرك ضرورة — ٢٥٧
 « الثامنة عشرة : ان كل ما يخرج من القوة الى الفعل فيخرجه غيره وهو خارج عنه ضرورة — ٢٥٩

- « التاسعة عشرة : ان كل ما لوجوده سبب فهو ممكن الوجود باعتبار ذاته ... — ٢٦٠
 « العشرون : ان واجب الوجود باعتبار ذاته فلا سبب لوجود بوجه — ٢٦١
 « الحادية والعشرون : ان كل مركب من معنيين فان ذلك التركيب هو سبب
 وجوده — ٢٦١
 « الثانية والعشرون : ان كل جسم فهو مركب من معنيين ضرورة — ٢٦٢
 « الثالثة والعشرون : ان كل ما هو بالقوة وله في ذاته امكان ما — ٢٦٥
 « الرابعة والعشرون : ان كل ما هو بالقوة شيء ما — ٢٦٦
 « الخامسة والعشرون : ان مبادئ الجوهر المركب الشخصى المادة والصورة .. — ٢٦٧

فصل ١

- في : أدلة فلسفية على وجود الملة الاولى وحدانيتها وعدم جساميتها — ٢٦٩

فصل ٢

- في : اثبات وجود الاله غير الجسماني من دون نظر الى حدوث العالم ارقمه .. — ٢٧٧

فصل ٣

- في : آراء ارسطو في اسباب حركة الافلاك — ٢٧٩

فصل ٤

- في : الافلاك ذوى نفوس واسباب حركاتها — ٢٧٩

فصل ٥

- في : ان الافلاك حية وناطقة — ٢٨٣

فصل ٦

- في : معنى الملاك [الملك] في الكتاب المقدس — ٢٨٥

فصل ٧

- في : ان اسم الملك يعم المقول والافلاك والاسطقسات — ٢٩٠

فصل ٨

- في : ان حركة الافلاك اصواتا كاللحن الموسيق — ٢٩١

فصل ٩

- في : عدد الافلاك — ٢٩٢

فصل ١٠

- في : تأثير الافلاك على الارض الظاهر على اربع طرق — ٢٩٤

فصل ١١

- في : فلك خارج المركز وفلك التدوير — ٢٩٨

فصل ١٢

- في : المعنى الحقيقي للفيض والتأثير — ٣٠١

فصل ١٣

- ثلاثة آراء في قدم انعام وحدثه — ٣٠٤

فصل ١٤

- في : الطرق التي اثبت بها الفلاسفة قدم العالم — ٣٠٩

- فصل ١٥
 في : ان ارسطو لا يملك برهانا على قدم انما لم يحسب رايه — ٣١٤
- فصل ١٦
 ترجيح موسى بن ميمون حدوث العالم على قدمه — ٣١٥
- فصل ١٧
 في : ان قوانين الطبيعة تطابق على الاشياء المخلوقة لا تنظم فعل الخالق الذي احدثهم... — ٣١٧
- فصل ١٨
 في : طرق أدلة الفلاسفة في ازالة العالم — ٣٢١
- فصل ١٩
 في : ان من يقول بقدم العالم يرى انه صدر عن البارى على جهة الزوم — ٣٢٤
- فصل ٢٠
 عند ارسطوان الامور الطبيعية كلها ليست واقعة بالاتفاق — ٣٣٤
- فصل ٢١
 في : بيان ضرورية صدور العالم عن العلة الاولى عند ارسطو — ٣٣٦
- فصل ٢٢
 في : ان نظرية الضرورية للمشائين بعيد عن القبول، وان نظرية المقول غير كافية
 لبيان الكثرة و التغير في العالم — ٣٣٩
- فصل ٢٣
 في : ان خلق العالم من العدم مرجح على قدمه — ٣٤٣
- فصل ٢٤
 انه من الصعب ادراك الطبيعة وحركات الافلاك كما فهمها ارسطو — ٣٤٤
- فصل ٢٥
 ان اعتقاد خلق العالم من العدم دينى اكثر من ان يكون موجودا في التوراة .. — ٣٥٠
- فصل ٢٦
 ايضاح « فصول » الربى اليمز في خلق العالم — ٣٥٢
- فصل ٢٧
 ان نظرية فساد العالم في المستقبل ليست قاعدة شرعية عندنا — ٣٥٤
- فصل ٢٨
 ان انفاذ الكتاب المقدس تقيد بان العالم لا يفسد في المستقبل — ٣٥٦
- فصل ٢٩
 عبارات الكتب المقدسة في فساد السماء والارض — ٣٥٩
- فصل ٣٠
 في : بيان قصة الخلق في التكوين من التوراة — ٣٧٤
- فصل ٣١
 في : ان تثبيت يوم السبت اشارة الى حدوث العالم — ٣٨٧
- فصل ٣٢
 ثلاثة آراء في نظرية النبوة — ٣٨٨

فصل ٣٣

في : الفرق بين نزول الوحي على موسى في سيناء وبين الانبياء الآخرين من اليهوديها — ٣٩٥

فصل ٣٤

في : تفسير « انا مسير امامك ملكا : » من التوراة — ٣٩٦

فصل ٣٥

المعجزات الخاصة بموسى عليه السلام دون سائر الانبياء —

فصل ٣٦

في : حقيقة النبوة وما هيها وما ينبغي ان يتصف بها الانبياء خاصة — ٤٠٠

فصل ٣٧

في : القيفض الالمى على الانسان بواسطة العقل الفعال — ٤٠٥

فصل ٣٨

في ان للانبياء كمال الإقدام والشعور والحدس — ٤٠٨

فصل ٣٩

لا توجد شريعة اكل من شريعة موسى عليه السلام من الازل الى الأبد — ٤١١

فصل ٤٠

معرفة النبوة الحقيقية — ٤١٥

فصل ٤١

في : بيان « المرأى والحلم » — ٤١٨

فصل ٤٢

ان الانبياء يخلون الوحي مباشرة بالمرأى او بالحلم — ٤٢٣

فصل ٤٣

في : ما يستعمله الانبياء من المجازات — ٤٢٦

فصل ٤٤

في : انواع النواحي وطرقه — ٤٣٠

فصل ٤٥

في : درجات الانبياء ومراتبهم وهي احدى عشرة مرتبة —

فصل ٤٦

المجازات التي يستعملها الانبياء نوع من المرأى — ٤٤٣

فصل ٤٧

الامثال والتشبيهات التي يستعملها الانبياء في كتاباتهم — ٤٤٨

فصل ٤٨

ن كتاب المقدس بنسب القوافر التي تحدث مباشرة بذله الطبيعية او الله تعالى كالملة الاول لكل شيء

الجزء الثالث من دلالة الحائرين

- في : المقلمة التي فسر فيها المؤلف بعض العبارات — ٤٥٩
فصل ١
- في : تفسير اربعة وجوه لاربع حيوانات — ٤٦١
فصل ٢
- في : معنى الحيوان والدولاب وحركتهما — ٤٦٦
فصل ٣
- تبيين معنى الحيوان والدولاب تبيننا اكثر — ٤٧٤
فصل ٤
- ان الدوايب هي السماوات عند يوناتان — ٤٧٢
فصل ٥
- ثلاثة انواع من الادراكات: ادراك الحيوان، ادراك الفلك، وادراك الانسان .. — ٤٧٥
فصل ٦
- لا فرق بين تبليغ حزقيال وتبليغ اشعيا — ٤٧٧
فصل ٧
- ان الاشياء المختلفة في نبوة حزقيال — ٤٧٩
فصل ٨
- ان الاجسام الفاسدة يلحقها الفساد من جهة مادتها — ٤٨٣
فصل ٩
- ان المادة حجاب هزيل عن ادراك المفارق على ما هو عليه — ٤٤٠
فصل ١٠
- لا يطلق على الله تعالى انه يفعل شرا بالذات بوجه — ٤٩٢
فصل ١١
- ان الانسان هو سبب لفعلة الشر — ٤٩٥
فصل ١٢
- ثلاثة انواع من الشر: الشر سببه طبيعة الانسان، والشر يوقه بعض الناس ببعض،
والشر الذي يسيء الانسان الى نفسه — ٤٩٦
فصل ١٣
- انه من الضروري ان يبحث الانسان عن غاية سواه اعتقد حدوث العالم اوقده . — ٥٠٤
فصل ١٤
- انه من ارادة الله تعالى ان تنظم الاقلاك افعال وحركات الانسان — ٥١٢
فصل ١٥
- للمتنع طبيعة ثابتة قائمة الثبات ليس لفعل فاعل يمكنه تغييرها ولذلك يوصف
الله بالقدره عليها — ٥١٦

فصل ١٦

في : علم الله تعالى المحيط بكل شيء* — ٥١٨

فصل ١٧

آراء الناس في العناية خمسة — ٥٢٧

فصل ١٨

ان عناية الله تعالى تابعة للعقل الذي وهب للانسان — ٥٣٢

فصل ١٩

انه من الخطأ القديم ، الظن بان الله تعالى ترك الانسان سدى — ٥٣٥

فصل ٢٠

علم الله تعالى مخاير عن علم الانسان — ٥٣٩

فصل ٢١

ان علم الله تعالى بما صنع كامل — ٥٤٢

فصل ٢٢

قصة ايوب عليه السلام — ٥٤٤

فصل ٢٣

آراء ايوب عليه السلام واصحابه في العناية — ٥٥١

فصل ٢٤

ان من اعظم مشكلات الشريعة امر الاختيار والابتلاء — ٥٥٩

فصل ٢٥

انما الله تعالى ليست لا لغاية — ٥٦٥

فصل ٢٦

هل اعماله تعالى تابعة للحكمة او مجرد مشيئة ؟ — ٥٧٠

فصل ٢٧

مقاصد الشريعة شيتان : صلاح النفس وصلاح البدن — ٥٧٥

فصل ٢٨

في : الآراء الصحيحة التي بها يحصل الكمال الأخير — ٥٧٧

فصل ٢٩

الصابئة او عابدين الكواكب — ٥٨٠

فصل ٣٠

من جملة الدعوات موسى عليه السلام هي الدعوة الى ترك الأوثان — ٥٩٠

فصل ٣١

ان الشرائع تعلم الناس الحقيقة ، والاخلاق والسياسة المدنية — ٥٩٢

فصل ٣٢

ماهى الحكمة بان الله تعالى ينزل شريعة خدالوثنية ولا يستصلها مباشرة ؟ ... — ٥٩٣

فصل ٣٣

من جملة اغراض الشريعة اطراح الشهوات وتقديرها ما امكن ولا يقصد منها الا
الضرورى — ٦٠٢

فصل ٣٤

ان الشريعة تقصد الامور الاكثرية ولا تلتفت للامر القليل الوقوع وتعتبر
الامور الطيبية للمنافع العامة ولا تلتفت للامور الشخصية — ٦٠٥

فصل ٣٥

الفرائض التى تقصد الشريعة الوصول اليها هى تقسم الى اربع عشرة جملة ... — ٦٠٦

فصل ٣٦

الفرائض التى تضمنتها الجملة الاولى هى معرفة الله تعالى والمحبة له والخوف منه — ٦١٠

فصل ٣٧

الفرائض التى تضمنتها الجملة الثانية هى التى تبين كيفية الخلاص من اغلاط
الشرك — ٦١٢

فصل ٣٨

الفرائض التى تشتمل عليها الجملة الثالثة هى احكام الاخلاق والمعاشرة بين الناس — ٦٢٥

فصل ٣٩

الفرائض التى تضمنتها الجملة الرابعة هى احكام متعلقة بالقيم ، والقرض الحسن
والعبيد ، والهدايا والبواكير — ٦٢٥

فصل ٤٠

الفرائض التى تضمنتها الجملة الخامسة هى احكام متعلقة بالعقوبات والجنايات والنهى
من المذكر — ٦٣١

فصل ٤١

الفرائض التى تضمنتها الجملة السادسة هى احكام متعلقة بالقصاصات وانواعها
وحكم كل نوع — ٦٣٥

فصل ٤٢

الفرائض التى تضمنتها الجملة السابعة هى الاحكام المتعلقة بالامور المالية والمعاملات
مثل البيوع والعدالة — ٦٤٧

فصل ٤٣

الفرائض التي تضمنتها الجملة الثامنة في الأحكام المتعلقة بأحكام السبت والأعياد . — ٦٥٠

فصل ٤٤

الفرائض التي تضمنتها الجملة التاسعة في الأحكام المتعلقة بالمعبدات والأدعية . — ٦٥٥

فصل ٤٥

الفرائض التي تضمنتها الجملة العاشرة في أحكام تتعلق بالمعابد وآلات العبادة ورجال الدين الذين يقومون بأمور المعابد والمبادة . — ٦٥٦

فصل ٤٦

الفرائض التي تضمنتها الجملة الحادية عشرة في أحكام تتعلق بالقرايين وأنواعها وصفاتها . — ٦٦٤

فصل ٤٧

الفرائض التي تضمنتها الجملة الثانية عشرة في أحكام تتعلق بالطهارة والنجاسة . — ٦٨٠

فصل ٤٨

الفرائض التي تضمنتها الجملة الثالثة عشر في الأحكام المتعلقة بالأكولات المحرمة والذبايح المحرمة . — ٦٨٧

فصل ٤٩

الفرائض التي تضمنتها الجملة الرابعة عشر في الأحكام المتعلقة بالزواج ومهرمات النكاح والطلاق ، والمهارة . — ٦٩٢

فصل ٥٠

في : النصوص الدينية التي يبدو أنها لا تنقسم غاية ومقصدا . — ٧٠٧

فصل ٥١

كيف يجب الإنسان الكامل الله تعالى؟ . — ٧١٤

فصل ٥٢

في : خوف الله وانتاؤه تعالى . — ٧٢٨

فصل ٥٣

في : شرح كلمة الاحسان (حسد) ، والعدالة (صدقه) والحكم (شفق) . — ٧٣٠

فصل ٥٤

في : الحكمة الحقيقية . — ٧٣٤

الفهرست التحليلي

وقد رأيت فوائد كثيرة في درج الخطة الموضحة هنا التي وضعها للكتاب Leo Strauss الفيلسوف اليهودي المشهور الذي درس دلالة الحائرين بمدة خمس وعشرين سنة حيناً بعد حين. ويجدر بي أن أذكر هنا أن الكتاب يتكون من ثلاثه اجزاء. ويحتوى الجزء الأول منها ٧٦ فصلاً والثاني ٤٨ فصلاً كما يحتوى الجزء الثالث ٥٤ فصلاً. فالأرقام الرومانية تشير الى الأجزاء كما تشير الأرقام الأخرى الى الفصول.

القسم الاول

الآراء (I ١ - III ٢٤).

- a (الآراء المتعلقة بالله والملائكة (I ١ - III ٧).
- I (المعاني الخاصة المتعلقة بالله في الكتاب المقدس (I ١ - ٧٠).
- a (المعاني الخاصة التي تفيد كون الله (وملائكته) اجساماً (I ١ - ٤٩).
- ١ - اهم العبارتين للتوراة المفيدتين بكون الله جسماً (I ١ - ٧).
- ٢ - المعاني الخاصة المشيرة الى تغيير الأماكن وحركات اعضاء الانسان وغيرها (I ٨ - ٢٨).

٣ - المعاني الخاصة التي تفيد الوثنية من ناحية: وقدرة الغضب والافناء (او تناول الأغذية) من ناحية اخرى عند تعلقها بالأشياء الإلهية (I ٢٩ - ٢٦).

٤ - المعاني الخاصة التي تشير الى وظائف الحيوانات واقسامها (I ٣٧ - ٤٩).

b (المعاني الخاصة التي تفيد الكثرة في الله (I ٥٠ - ٧٠).

٥ - وما هو المعنى من المعاني الخاصة التي اسندت الى الله في قول رمزي على ان الله واحد بالاطلاق وانه ليس جسما من الاجسام ؟ (٦٠ - ١٥٠) .

٦ - اسماء الله وصفاته (Utterances) (٦٧ - ١٦١) .

٧ - علم الله وكونه سببا ، والكثرة التي ترى فيه نتيجة سيطرته و حكمه (٦٨ - ٧٠) .

II (أدلة وجود الله و وحدانيته وكونه غير جسماني (٣١ - ١٧١) .

١ - المقدمة (٧٣ - ١٧١) .

2 - نقد الأدلة الكلامية (٧٦ - ١٧٤) .

3 - الأدلة الفلسفية (١١) .

4 - دليل ابن ميمون (٢) .

5 - الملائكة (١٢ - ١١٣) .

6 - خلق العالم ، دفاع عن الايمان بخلق المعلوم ضد الفلاسفة (١٣ - ٢٤) .

7 - الخلق والشرعة (٣١ - ٢٥) .

III النبوة (٤٨ - ٣٢) .

1 - التعود على المواهب الطبيعية والأشياء الضرورية للنبوة (٣٢ - ٣٤) .

2 - الفرق بين نبوة موسى عليه السلام وغيره من الأنبياء (٣٥) .

3 - ماهية النبوة (٣٨ - ٢٦) .

4 - نبوة موسى عليه السلام التشريعية والشرعة (٤٠ - ٣٩) .

5 - الدراسة الشرعية لنبوة الأنبياء الآخرين بعد موسى عليه السلام (٤٤ - ٤١) .

6 - درجات النبوة (٤٥) .

- 7 — كيف ينبغي أن تفهم الأفعال الإلهية والأوامر التي بلغها الأنبياء للناس والأفعال التي أمر الله تعالى بفعلها (٤٨ — ٤٦ II).
- IV الأمر (الروحاني) وخلق العالم ٧ — ١ III).

« الموجود والمعدوم وعلى الأخص الآراء الخاصة بالموجودات الجسدية كالإنسان (٥٤ — ٨ III).

v العناية الإلهية (٢٤ — ٨ III).

1 — كيفية وضع المسألة: المادة أساس كل القبايح ومع هذا فقد خلقها الله تعالى الذي هو محض الخير (١٤ — ٨ III).

- 2 — طبيعة غير الممكن أو معنى القدرة الكلية (١٥ III).
- 3 — الأدلة الفلسفية ضد معرفة كل شيء (١٦ III).
- 4 — الآراء المتعلقة بالعناية (١٨ — ١٧ III).
- 5 — الرأي اليهودي المتعلق بالعلم الكلي ومناقشة ابن ميمون هذه المسألة (٢١ — ١٩ III).
- 6 — كتاب ايوب عليه السلام كمرجع موثوق للعناية (٢٣ — ٢٢ III).
- 7 — تعاليم التوراة حول العلم الكلي (٢٤ III).

القسم الثاني

الأفعال (٥٤ — ٢٥ III).

IV الأفعال التي أمرها الله تعالى بفعلها (٥٠ — ٢٥ III).

- 1 — حكمة أفعال الله تعالى بصورة عامة وتشريعها بصورة خاصة (٢٦ — ٥٠ III).

- 2 - ناحية العقل لأوامر التوراة (٢٨ - ٢٧ III) .
- 3 - الأساس المنطقي لأقسام التوراة التي ترى أنها غير منطقية (٣٣ - ٢٩ III) .
- 4 - التحديد الضروري لأوامر التوراة العقلية (٣٤ III) .
- 5 - تقسيم الأوامر الى اصناف وتوضيح فوائد كل صنف منها (٣٥ III) .
- 6 - تبين كل الأوامر أو ما يقرب الى الكل (٣٩ - ٣٦ III) .
- 7 - التخصيص الواردة في التوراة (٥٠ III) .
- VII - كمال الإنسان وعناية الله تعالى (٥٤ - ٥١ III) .
- 1 - العلم الحقيقي لله تعالى ذاته شرط للعناية (٥٢ - ٥١ III) .
- 2 - المعرفة الصحيحة فيما يتعلق بالأشياء التي يتكون منها الإنسان كفرد من الأفراد ، شرط أساسى للمعرفة المتعلقة بأعمال العناية (٥٤ - ٥٣ III) . (1)

١ كيف تبدأ ان تدرس « دلالة الحائرين » ؟

Leo Strauss, How to Begin to study the Guide of the Perplexed, XI-XIII, The University of Chicago Press, 1963

مقدمة الناشر

ولد موسى بن ميمون في ٢٠ مارس عام ١١٣٥ م بقرطبة وتوفي في عام ١٢٠٤ م في القاهرة ثم نقلت رفاة الى طبرية بعد ذلك . وهو يعتبر اكبر فيلسوف يهودى ظهر في القرون الوسطى (١) . وقد ألف الدكتور اسرائيل ولفسون كتاباً عن موسى بن ميمون كما نشر المرحوم العلامة الشيخ محمد زاهد الكوثري كتاب شرح «المقدمات الخمس والعشرون في اثبات وجود الله» لمحمد ابن ابي بكر التبريزي . وبذلك قدما لعالم العلم الاسلامى معلومات كافية عن موسى بن ميمون . لذلك لن نشير الى تلك المعلومات في مقدمتنا هذه ، وانما سوف نحصر دراساتنا حول كتابه «دلالة الحائرين» وحول بعض المسائل الفلسفية بينه وبين ابي النصر الفارابى ونشير الى ماجد من معلومات بعد هذين العالمين الجليلين .

من المعلوم أن موسى بن ميمون تلقى العلم على يد ثلاثة من العلماء المسلمين هم : احد تلاميذ ابي بكر بن الصائغ وابن الافلح وابن رشد (٢) . ويصرح

(١) قد ألفت كتب خاصة للاحتفال بالذكرى موسى بن ميمون ولتمجيد اسمه بمناسبة مرور ثمانمائة عام على ميلاده في ١٩٣٥ في انحاء العالم . ومن جملة تلك الكتب الكتاب الذى ألفه اسرائيل ولفسون باللغة العربية : موسى بن ميمون حياته ومصنفاته . مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، مصر ١٩٣٦ .

انظر كذلك : المقدمات الخمس والعشرون ، في اثبات وجود الله ... ، تأليف ابي عمران موسى بن ميمون الفيلسوف الاسرائيلى القرطبى المتوفى سنة ٦٠٥ هـ . وشرح تلك المقدمات للحكيم البارع الرئيس ابي عبد الله محمد بن ابي بكر بن محمد التبريزي من رجال منتصف القرن السابع الهجرى ، في جمادى الآخرة سنة ١٢٦٩ هـ ، مصر ، في مطبعة السمادة ، نشر العلامة الشيخ المرحوم محمد زاهد الكوثري .

(٢) دلالة الحائرين ص ٢٩٨ نشر حسين آقاى هذه ، ونشر من . موزك ج ٢ ص ١٠٠-٢٠ ، م . فريد لاندر . Introduction 'The guide for the perplexed' XVI نيويورك ١٩٥٦ .

ابن ميمون بأنه تلقى العلم من العالمين الاولين ، الا أنه لا يذكر ابن رشد بين شيوخه ، على انه يقول في رسالة كتبها عام ١١٩١ م انه حصل على كل مؤلفات ابن رشد فيما عدا كتابه «الحس والمحسوس» (٣)، وبما انه توفي عام ١٢٠٤ فقد قرأ كل مؤلفات ابن رشد في ثلاثة عشر سنة . ونستطيع ان نقول انه خلال قراءاته وتصحيحاته العربية لكتابه «دلالة الحائرين» قد رجع الى كتب ابن رشد واستفاد منها ، ويؤيد الاستاذ الدكتور S.Pines ما نذهب اليه من ان تأثير ابن رشد واضح في كتاب دلالة الحائرين (٤)

يتوقف تبيان مدى تأثير اليهود بالثقافة والافكار الاسلامية على مدى معرفتنا بالثقافة والافكار الاسلامية واليهودية في ذلك العصر، ولكن نظراً لأهمالنا نحن المسلمين التعرف على ثقافات اليهود وغيرهم من اصحاب الاديان الاخرى، فاننا نعجز علمياً عن بيان وفهم الدور الذي لعبته الحضارة الاسلامية في تاريخ الحضارة العالمية.

ونستطيع القول بان المسلمين الذين ورثوا كل حضارات ثقافات العالم القديم باستثناء الحضارة الصينية ، قد تمثلوا هذه الحضارات والثقافات وصبغوها بصبغتهم الخاصة؛ ودخل كثير من ادل تلك الحضارات والاديان الى الاسلام، وبذلك اصبحت الحضارة الاسلامية حضارة عالمية جامعة فريدة في العصور الوسطى.

وكانت المساواة في الحقوق بين جميع افراد المجتمع ، المسلم منهم وغير المسلم، في الامبراطورية العظيمة قد جعلت ذلك المجتمع مجتمعا واحداً، واصبح المسلم وغير المسلم استاذاً وتلميذاً بعضهم لبعض . وان كان قد انشغل المسلمون في المرحلة الاولى من تاريخ الاسلام بالفتوحات ، وفي المرحلة الثانية قد اشتغلوا بكل نوع من انواع العلوم والفنون الانسانية. ويمكننا القول بان الثقافة

(٣) ارنست رنان ، ابن رشد والرشدية ص ١٨٨ الترجمة العربية .

The Guide of the perplexed, Introduction LXVI, CVIII. Chicago (٤) 1963.

وطريقة التفكير الاسلامى قد دخلنا الى الدول التى كانت خارج نطاق حكم الدول الاسلامية عن ثلاثة طرق : عن طريق غير المسلمين وخاصة اليهود والنصارى ، وثم الوافدين الى الدول الاسلامية من اجل الدراسة فى المعاهد الاسلامية ، وثم المسلمين الذين سافروا الى البلاد الاجنبية لمختلف الغايات .

وقد بين الشيخ مصطفى عبدالرازق الذى كتب مقدمة لكتاب اسرائيل ولفنسون عن حياة موسى بن ميمون السابق ذكره ، ان موسى بن ميمون يجب ان يعتبر من الفلاسفة المسلمين وسرد الادلة على ذلك . واذا اخذنا فى نظر الاعتبار ان الشهر ستانى قد عد حنين بن اسحاق النصرانى فيلسوفاً اسلامياً فانه « لا وجه للتفرقة بينه وبين موسى بن ميمون الاسرائيلى (هـ) ونحن نشارك المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرزاق فى رأيه هذا .

وكما يعتبر الفلاسفة اليهود المشاركون فى الفلسفة الغربية فى بلاد الغرب فلاسفة غربيين ، فان الفلاسفة اليهود والنصارى الذين شاركوا فى الفلسفة الاسلامية وعاشوا فى العالم الاسلامى آنذاك يعتبرون فلاسفة اسلاميين . فمحمد ابوبكر بن زكريا الرازى مع انه كان لا يعتنق ديناً ما ، فقد اعتبر من بين فلاسفة المسلمين .

وعلى ذلك فالفلاسفة امثال موسى بن ميمون لا يعتبرون فلاسفة اسلاميين من ناحية الشكل فحسب لمجرد انتسابهم الى المجتمع الاسلامى ، بل لمشاركتهم فى ثقافة ذلك المجتمع ايضا . لذلك فموسى بن ميمون فيلسوف اسلامى من ناحية الشكل ومن ناحية الموضوع لانه نشأ فى ذلك المناخ الفكرى ، ساهم فيه وازداد اليه بقدر ما اخذ منه . وقولنا انه فيلسوف اسلامى لا يعنى اننا نرمى الى القول بانه مسلم آمن بالاسلام ديناً ، بل هو فيلسوف اسلامى بالمعنى الثقافى الحضارى فحسب .

والدارس للثقافة الاسلامية حين يقرأ كتابه « دلالة الحائرين » يرى ان موسى ابن ميمون حتى فى مناقشاته لنصوص التوراة انما يصدر عن فكر وثقافة

(هـ) اسرائيل ولفنسون نفس المصدر ص ٢٠ . انظر الملل والنحل لعبه الكريم الشهر ستانى ج ٢ ص ١٠٥٠ م . فتح الله بدران ١٩٤٧ ، مصر

اسلامية ، وانه عندما ينتقد المتكلمين المسلمين يكون نقده لهم بأسلوب خال من الشدة التي ينتقدها المتكلمون المسلمون بعضهم بعضاً. وانه ينتقد بني دينه بشكل اشد. ان ابن ميمون يدافع عن اليهودية بالاسلوب الذي جاء به الفلسفة الاسلامية ومتكلموها ، كما ندافع نحن الآن عن الاسلام بأسلوب الفلسفة الغربية. اذن فابن ميمون لهذا السبب ايضا يعتبر فيلسوفا اسلاميا.

يمكن تقسيم مؤلفات ابن ميمون الى ثلاثة اقسام. القسم الأول مؤلفاته الخاصة بالشريعة اليهودية ، ثم مؤلفاته الفلسفية واخيرا مؤلفاته الطبية. ونحن في مقدمتنا هذه لن نتطرق الى ذكر كل مؤلفاته ، فذلك امر يخص دارسي البيليوغرافيا ، ولكننا سوف نشير الى بعض الدراسات الحديثة التي ألفت حول آثاره الخاصة بالفلسفة والشريعة اليهودية.

١ - مقالة في صناعة المنطق.

ترجم هذا الكتاب الى اللغة العبرية من قبل ابن طبون. ولقد طبع هذا الكتاب مع اصله العربي كاملا بالحروف العربية وترجم الى اللغة التركية من قبل الاستاذة الدكتورة مباحات تورك آر Mübahet Türker (٦).

٢ - كتاب السراج لقد نشر ركوك (Rockock) فصولا من هذا الكتاب في عام ١٦٥٥ في كتاب سماه « كورتاموسيس » Korta Mosis (٧). وقد ترجم الى عدة لغات. وفي ١٩٠١ نشر هولتز Holzer الاسس الثلاثة عشر للإيمان التي ألفها موسى بن ميمون كمقدمة للباب الاول من التلمود في اللغة العربية ولكن بالحروف العبرية (٨).

(٦) Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi ج ١٨ العدد ١-٢ ص ٩-١٦٦٠
Semitic study series No XII, Arabic Writings of Maimonides, (٧)
Leiden, 1951

(٨) انظر الكتاب المذكور في الرقم ٧ ص ، XII ، وكتاب الدكتور J.Münz
باللغة الانكليزية ص ٤٩-٤٨ بوسطن امريكا ١٩٣٥ ، وتقول The Encyc. of Americana
وان هذه الاسس وان كانت قد دخلت الى كتاب العبادة اليومية الا انها لا تعتبر كتاب عقيدة
صل الصوم (ج ١٨ ص ١٤١ سنة ١٩٥٧)

٣ - مشنه (٩) توره : تثنية التوراة.

واود هنا ان ابين رأي حول هذا الكتاب في ضوء الكتب التي قرأتها. ان كلمة مشنه تعنى (١) اثنين، الثانى (تثنية) ؛ ب) الكتاب الثانى بعد التوراة، ج) التعليم، التعاليم ؛ د) تبديل واستبدال (١٠). فالمعاني الثلاثة الاولى متقاربة مع بعضها. المعنى الاساسى بين هذه المعاني هو التكرار والتثنية. اما المعنى الثالث اى التعليم فهو يفيد التكرار بوجه من الوجوه. وقد اعتبر اسرائيل ولفنسون ذكر « تثنية التوراة » اى « الثانى » المقابل لمعنى « مشنه توره ». وقد ترجم الدكتور ج. مونتر هذا الاسم بـ «The Tora Reviewed» الى اللغة الانكليزية (١١) واذا كانت كلمة « مشنه توره » تعنى « التثنية » اذن يكون هذا الكتاب هو الكتاب الذى يلى التوراة. اما « المشنه » وشرحها التلمود فسيأتيان فى الدرجة الثالثة بعد « مشنه توره » هذه. ويرجع سبب عداوة اليهود لموسى بن ميمون الى هذه التسمية التى يشتم منها هذا الادعاء (١٢). واذا اعتبرنا ان معنى « مشنه » هو « تعاليم » Instructions يصبح معنى « مشنه توره » « تعاليم التوراة » ونحن نرجح هذا القول لا الاول.

(٩) المشنا هو اكبر مصنف يبرى بعد مجموعة اسفار الكتاب المقدس وهو مدون فى التشريع الاسرائيلى، يستمد قوانينه من التوراة اعتقادا على روايات السلف الصالح وكان جامع المشنا يهودا هناسى الذى كان زعيم الطوائف اليهودية بفلسطين من سنة ١٦٥-٢١٠ بعد الميلاد. اسرائيل ولفنسون نفس المصدر ص ٤٣.

(١٠) انظر الى هذه المعاني الاربعة التى ترجع الى كلمة « شنه » تسمى : تعلم، علم، اعادة، كرو و تغير. ملون عامى، ٠١ ابن شوشان ص ٤٠٥، Milton Hebrew English, R.A. ص 388، ٠١ ابن شوشان ملون حبش، ج ٤، ص ١٧٢٦، ١٩٦١، واسرائيل ولفنسون نفس المصدر ص ٤٥.

• (١١) Dr. j. Münz, Maimonides, 79.

(١٢) Dr. j. Münz نفس المصدر ص ٩٧٠٨٥ كان The Encyc. of Ameri ترجمت هذه التسمية الى اللغة الانكليزية بـ « القانون الثانى » Second law. ج ١٨ ص ١٤١، ١٩٥٧.

٤ - رسالة الى اليمن :

وقد كتب موسى بن ميمون هذه الرسالة الى يهود اليمن بالعربية (١٣).

٥ - مقالة عن البعث :

وقد نشر هذا الكتاب في نيويورك لأول مرة باللغة العربية وبالحروف العبرية سنة ١٩٥٢ مع كتابه رسالة الى اليمن : ثم نشر في تل آبيب في سنة ١٩٧٢ للمرة الثانية بنفس الشكل وانتي افكر في نشر هذا الكتاب بالحروف العربية مع ترجمته باللغة التركية. وقد كنت تطرقت في بحثي عن «اسس الايمان في القرآن الكريم» الذي قد مته كرسالة لنيل درجة الدكتوراة عام ١٩٦٠ الى ان عقيدة اليهود الخاصة بالآخرة مبهمة غير واضحة (١٤). لذلك فاني اعتبر هذه المقالة هامة لكونها بيانا وافيا لمفكر يهودي حول هذا الموضوع.

٦ - دلالة الحائرين

كتب ابن ميمون هذا الكتاب في الفترة بين عام ١١٨٦ وعام ١١٩٠ م لتلميذه يوسف بن عتق بن وقد كان يرسل له ما يكتبه فصلا فصلا. وقد اعتمد على المصادر العربية والعبرية عند كتابته هذا الكتاب، ويمكن تثبيت هذا من الرسائل التي كتبها لابن طبون (١٥). وسوف نتيج هذه الطبعة لاصل الكتاب بالحروف العربية الفرصة لقراء اللغة العربية ان يطلعوا على هذا الكتاب القيم لموسى ابن ميمون في لغته الاصلية والذي نال شهرة واسعة النطاق في عالم العلم العالمي. وسوف اکتني هنا الى الاشارة الى المسثلين من بين المسائل الكثيرة التي يحفل بها هذا الكتاب الجليل حيث لم ار احدا قد تطرق اليها من قبل.

المسئلة الاولى :

(١٣) هذه الرسالة ترجمت من قبل ابن طبون الى العبرية تحت عنوان «إجرت تبار» . فاسرائيل ولفنسوت يقول في كتابه السابق (ص ٥٦) ان اصل هذه الرسالة العربي قد فقد وبقى اصلها العبري، الا انه اخيرا وجد اصلها العبري وطبع في ثلاثة لغات في مجلد واحد في نيويورك ١٩٥٢ اصلها العربي بالحروف العبرية وترجمتها باللغة العبرية والانكليزية .

(١٤) الدكتور حسين آتاي، اسس الايمان في القرآن الكريم ص ١٩٦١، ١٧٧، انقره

(١٥) اسرائيل ولفنسوت نفس المصدر ص ٦١ .

« ان الله عز وجل . قد تبرهن أنه واجب الوجود لا تركيب فيه ، كما سنبهرن. وليس ندرك الا انيته فقط ، لا ماهيته : فيستحيل ان تكون له صفة إيجاب ، لانه لا إنية له خارجا عن ماهيته فقلد الصفة على احدهما » (١٦).

وكما يبدو من هذا النص فان طريقة التفكير والاستدلال هذه ترجع الى الفارابي وابن سينا ويمكن ان نعثر على بدايتها عند المعتزلة ، ولكن يصعب علينا ان نردها الى اصل يوناني. وليس من الصعب علينا ان نقول بوجود تناقض في عبارة موسى بن ميمون هذه. وهو يقول : « وليس ندرك الا انيته فقط ، لا ماهيته » ، ويضيف قائلا : « لانه لا إنية له خارجا عن ماهيته ». وهاتان القضيتان متناقضتان لانه يفصل في اولهما بين الوجود والماهية وفي الثانية يقول بعينية الوجود والماهية في الله تعالى.

وقد اوضح الفارابي وابن سينا ان ماهية الله تعالى هي إنيته وهذه الإنية هي وجوده تعالى الخاص به ، الا ان هذه الإنية هي عين الماهية لا يدركونها. ومعرفتنا بالله تعالى ليست الا بمعرفة الوجود العام اي اننا نعرف أنه موجود لانعرف كنه وجوده الخاص به . (١٧).

والمسئلة الثانية التي نود الاشارة اليها هنا هي قوله :

« آراء الناس في قدم العالم او حدوثه عند كل من اعتقد ان ثم الها موجودا هي ثلاثة آراء » (١٨) « والرأى الثالث هو رأى ارسطو وتباعه وشارحي كتبه » (١٩) « اما انا فلا شك عندي في ان تلك الآراء التي يذكرها ارسطو في هذه المعاني اعني قدم العالم وعلّة اختلاف حركات الافلاك

(١٦) دلالة الحائرين ج ١ ، فصل ٥٨ ، ص ١٤١ من هذه الطبعة .

(١٧) انتظر تفصيل هذه المسألة من تأليفنا « نظرية الخلق عند الفارابي وابن سينا باللمة

التركيبية ص ٢٢-٢٨ ، انظره ١٩٧٤

(١٨) دلالة الحائرين ج ٢ ، فصل ١٣ ، ص ٣٠٨ . نفس الطبع

(١٩) دلالة الحائرين ج ٢ ، فصل ١٣ ، ص ٣١١

وترتيب العقول، كل ذلك لا برهان عليه ولا توهم ارسطو يوماقط، ان تلك الاقاويل برهان، بل كما ذكر من ان طرق الاستدلال على هذه الاشياء مسدودة من دوننا ولا عندنا مبدء لما نستدل به وقد علمت نص كلامه، وهذا هو: والتي ليست لنا فيها حجة او هي عظيمة عندنا. فان قولنا فيها ليم ذلك؟ عسير، مثل قولنا هل العالم ازلي ام لا؟ هذا نصه.

لكنك قد علمت تاويل ابى نصر لهذا المثل وما يبين فيه وكونه استتبع ان يكون ارسطو يشك في قدم العالم، واستخف بجالينوس كل الاستخفاف في قوله: وان هذه المسئلة مشككة لا يعلم لها برهان. ويرى ابو نصر ان الامر بين واضح يدل عليه البرهان ان السماء ازلية وما داخلها كائن فاسد. وبالجملة ليس بشئ من هذه الطرق التي ذكرناها في هذا الفصل يصحح رأيا او يبطل او يشكك فيه « (٢٠).

وقبل ان تناقش هذا النص رأينا ان ندرج هنا النص الذي قاله الفارابي في كتابه الجدل حتى يستطيع القارئ الكريم أن يطلع على ما ابدعه ابن ميمون من قريحته وما اقتبسه من الفارابي:

« وبالجملة كل ما امكن ان يثبت او يبطل بالمقدمات المشهورة وكان مما ينتفع به بوجه ما في العلوم الثلاثة اليقينية، فانها تجعل مطلوبات جدلية (٢١) والاشياء التي تختلف فيها آراء الفلاسفة، منها ما هي عظيمة الغناء ويكون عظمها وجلالتها؛ اما لشرفها في نفسها او لشرف الاشياء التي تعلم بها اولعظم غناء معرفة الجمهور لها، او يكون عظمها لأجل صعوبة الوقوف على اسبابها او يكون عظمها لسبب صعوبة الطريق الى (٢٢) مصادقة براهينها مثل قولنا:

(٢٠) دلالة الحائرين ج ٢، فصل ١٥، ص ٣١٨-٣١٩ كما ان جورج وجده قد اشار الى ان الجملة الاخيرة من نص ابن ميمون هذا يعنى «ان السماء ازلية وما داخلها كائن فاسد» لا تفهم من نص الفارابي الموجود في الجدل المذكور الذي سيأتى، لانصاً ولا اشارة [انظر الى مقاله في *Journal Asiatique* ج CCLIII، الجزء ١، سنة ١٩٦٥ ص ٤٦. استفاد من تلك المقالة الفرنسية بواسطة الاستاذ الدكتور نجات اوفى عميد كلية الاهليات]

(٢١) من هنا يتتلى نقل جورج وجده من مخطوطة براتسلوا (= بر)

(٢٢) الى: بر، —: حم (= حميدة)

هل العالم ازلى ام (٢٣) لا ؟ فان هذا مما (٢٤) يختلف فيه الفلاسفة وهو عظيم بسبب ان المطلوب في نفسه شريف الوجود، اذ كان العالم باسره، واجتمع الى ذلك شرف الامر الذى اليه يصار بعلم هذا. فان معرفة هذا هي الطريق الى العلم الالهي. وايضا فان الوقوف على اسباب ازليته (٢٥) ان يبين انه ازلى عسير، والوقوف على اسباب حدوثه ان يبين انه حادث عسير ايضا.

وايضا فان معرفة الجمهور لها عظيم الغناء لهم. ومع ذلك فان الغلط في امثال هذه ان وقع كان سببا للغلط في اشياء كثيرة جدا، وان وقف على الصواب (٢٦) منه كان ذلك سببا للوقوف على الصواب في اشياء كثيرة جدا.

وكذلك قولنا :

هل العالم متناه او غير متناه وهل ينقسم الجسم الى غير نهاية ؟
وهل يجوز ان يكون شيء يمكن وجوده فلا يكون موجودا اصلا فيما مضى
ولا في المستقبل ؟

وهل يوجد شيء يمكن فيه بحسب طبيعته ان يعدم ، فلا يحصل له عدم
فيما مضى ولا في المستقبل ؟

وهل يمكن فيما لم يزل فيما مضى موجودا ان يفسد في المستقبل ؟
وهل يمكن فيما لا يزال موجودا في المستقبل ان يكون قد كان غير موجود
فيما مضى ؟

وامثال هذه الاشياء حقيقة ان يفحص عنها ويبالغ فيها ويستفرغ
الجمهور في الجدل فيها. وهذا قصد ارسطوطاليس بقوله : « والتي ليست

(٢٣) ام : ر ، او : جم

(٢٤) ما : بر ، انما : جم

(٢٥) ازليته : بر ، ازلية : جم

(٢٦) منه ... الصواب : بر ، — : جم

(١٠٥ - ١) لنا فيها حجة او هي عظيمة في ظننا ان قولنا فيها : لم ذلك عسير؟ مثل قولنا : هل العالم ازلى ام (٢٧). لا؟»

فان هذا المثال الذى جاء به هو جدلى جدا ، من قبل ان قولنا : هل العالم ازلى ام لا؟ من حيث هو مأخوذ بهذه اللفظة ، فلا يمكن ان يصادف عليه قياس يقينى اصلا ، لا انه ازلى ولا انه ليس بازلى.

وذلك ان قولنا العالم لفظة مشككة اخذت مع ذلك مهمة ، فاذا احده جملة هكذا او [فراغ كلمة او كلمتين] اجزاء كثيرة ، بعضها بين : لا ليس بازلى ، وبعضها يمكن ان يصادف عليه قياس ما (٢٨) انه ازلى ، وبعضها ليس بين (٢٩) كيف الحال فيه . فاذا اخذت جملة خيل فيها (٣٠) احيانا ، الأزلية ، و احيانا الحدوث ، فيصادف ابدا عليه قياسا متقابلا . وانما سبيله ان ينظر في جزء جزء من اجزائه ، هل هو ازلى ام لا ؟ وعلى كم من جهة يمكن ان يكون الشئ ازليا ؟ وعلى كم جهة يقال : انه غير ازلى؟ فهذا هو الطريق الى مصادقة برهانه.

واما على الطريق الاول فلا يمكن ان يصادف برهانه ، بل انما تكون القياسات التى تصادف عليه قياسات متقابلة.

ولذلك لما لم يهتد جالينوس الطيب الى طريق البرهان على هذا المطلوب خاصة ، ظن انه لا برهان عليه ، وان البراهين فيه متكافئة ، وانه من الاشياء التى يتحير فيها . ولذلك جعل ارسطوطاليس امثال (٣١) هذه من

(٢٧) او : بر ، ام : حم

(٢٨) ما : حم ، — : بر

(٢٩) بين : حم ، بين : بر

(٣٠) فيها : حم ، فيه : بر

(٣١) امثال : حم ، مثال : بر

المطلوبات اخص المطلوبات بالجلد ، اذ كانت المنازعة فيها متى أخذت على هذه الجهات منازعات لا تنقضى ولا تنقطع » (٣٢).

ان نقل ابن ميمون تاويل الفارابي لمثال ارسطو السابق يخالف تمام المخالفة لما يقوله الفارابي في كتابه الجمع بين رأيي الحكيمين . فالفارابي يقول ان قول ارسطو: هل العالم ازل ام لا؟ لا يفيد ان ارسطو يؤمن بقدم العالم. فالفارابي يرى ان ادلة ارسطو على قدم العالم هي ادلة جدلية وليست يقينية تكفي لاثبات قدم العالم. ويرى الفارابي أيضا ان الاعتقاد بقدم لعالم امر لا يليق بفيلسوف عظيم مثل ارسطو.

ويرى موسى بن ميمون أن الفارابي قدأ خطأ في طعنه في جالينوس بانه يرى ان الأدلة على قدم العالم وحدثه متكافئة، وأن الفارابي استخف بجالينوس لعدم ترجيحه ادلة قدم العالم على حدثه .

وهذا الفهم من ابن ميمون للفارابي ليس بصواب في نظرنا لان الفارابي لم يطعن في جالينوس لعدم اعتقاده بقدم العالم كما فهم ابن ميمون ، بل لعدم اعتقاده بحدثه. وهذا الرأي اوفق لفلسفة الفارابي. فالفارابي يقول بابداع العالم من الغدم المحض ، الاأن هذا الابداع ازل . وهناك فرق بين القول بابداع الكون من 'لعدم المحض في الازل وبين القول بقدمه. وهذا الفرق ليس بالهين . وبتعبير آخر ، فذات الكون قد ابدعت ، واما بالنسبة للزمن فهي ازلية اي ان ازلية الكون ليست ذاتية وانما هي اضافية.

(٣٢) فان الاستاذ س . بنس يقول انه لم يطلع على تاويل الفارابي لمثال ارسطو في ترجمته لدلالة الحائرين الى اللغة الانكليزية بعنوان *The guide of the perplexed* ص ٢٩٢ ، ١٩٦٢ شيكاغو. كما ان جورج وجده وقف على تاويل الفارابي لمثال ارسطو انظر *Asiatique Journal* ج CCI, III ، الجزء 1 سنة ١٩٦٥ ص ٤٧ - ٤٨ ، رقم المخطوطة الموجودة في براتسلاوا ، TE 41 ورق ٢٣٢-٢٣٣] واني قد ذكرت هذه المسئلة في تاليفنا ونظرية الخلق عند الفارابي وابن سينا ص ١٣١ ، ١٩٧٤ انقره ، استنادا على نسخة المخطوطة للجلد لابي نصر الفارابي (حميدة ٨١٢ ، ورق ١٠٤-١٠٥-١٠٦) وقد وضعنا نص ابن نصر هنا مقارنا بين نسخة حميدة ونسخة براتسلاوا المخطوطتين حتى يطلع القارئ الكريم على نص صحيح للفارابي كما ان تاويل الفارابي لمثال ارسطو يوجد في الجمع بين رأيي الحكيمين للفارابي واضحا ومبينا وهو قد فات كلا الأستاذين الجليلين، [انظر الجمع -٢٣- مصر ، ١٩٠٧ ، بيروت ١٠٠-١٠٢ ، ١٩٦٠]

وقد ترجم ابن طبون هذا الكتاب الى اللغة العبرية في حياة موسى بن ميمون وقد طلب منه ان يراجع الترجمة ، وارسلها له من الاندلس الى مصر. مع ذلك فان س. مونك يرى « ان دراسة دلالة الحائرين من الترجمة الطيبونية انما هي دراسة ناقصة ، لان الترجمة ليست في كل الاحوال واضحة ، لذلك اخرج النص العربي مصحوبا بترجمة فرنسية ... على ان هذا العمل الجليل قد انحصرت فائدته في جمهرة القراء من الادباء اليهود وحدهم. لذلك بقي روضة انفا لم تظأها قدم رجال الطبقة المستنيرة من ابناء اللغة العربية » (٣٣).

واذا اردنا ان نصور حال العلوم والفلسفة الاسلامية في العصور الوسطى فعلينا ان نتذكر ان العالم الغربي الآن ماقتى ياخذ الثروات الطبيعية الخامدة من العالم الاسلامى ويصنعها في مصانعه ثم يصدرها الى العالم الاسلامى مواد صناعية سهلة الاستعمال. كذلك كان العالم الاسلامى في العصور الوسطى ياخذ ثقافات وعلوم الامم التى سبقته ويعالجها في معاهده ومؤسساته العلمية ثم يصدرها الى العالم علما وفلسفة اسلامية محضة تحمل طابع الحضارة الاسلامية. ولقد كان المترجمون والنقلة من اليهود والنصارى في اوائل الحضارة الاسلامية يقومون بنقل المواد الخامدة من تراث الامم السابقة، ثم اصبح ننتاج هذه الحضارة الاسلامية نموذجا يحتذى به اليهود والنصارى من بعد.

وفي ختام هذه المقدمة اودان اشير الى علاقتى بدلالة الحائرين التى امتدت نحو اثني عشر عاما. بدأت اتعلم العبرية عام ١٩٦٢ ولما قطعت شوطا في تعلمها لم اشأ ان يكون المامى بالعبرية مجرد دراسة لغوية بحتة، وانما اردت ان اجعل منها وسيلة استفيد بها في دراساتي العلمية. وبدأت ابحت واسأل اهل الذكر كيف استفيد من هذه اللغة فهذا في بحثي الى دلالة الحائرين وحصلت على نسخته العبرية المطبوعة بالحروف العبرية. وجعلت من هذا الكتاب محورا

لدراسى للعبرية ، واخذت انقله الى الحروف العربية وتعرفت فى تلك الاثناء على الاستاذ الدكتور س. بنس وهو من المتخصصين فى الفلسفة الاسلامية وفلسفة موسى بن ميمون.

وقد ذكرلى هذا الاستاذ ان س. مونك Munk . و ان كان قد نشر دلالة الحائرين بالحروف العبرية عام ١٨٦٦ ، الا انه روجع بعد ذلك ونشر فى عام ١٩٢٩ فى تل آيب ، وان هذه الطبعة صحيحة جدرة بالاعتماد. وقد عثرت فى مكتبة جوار الله باستانبول على نسخة بالحروف العربية من دلالة الحائرين فى مجموعة خطية. تحت رقم ١٢٧٩ ، تم نسخها فى عام ٨٨٣ هجرية ، بقلم محمد بن حسن بن على يحيى بن معتق بن احمد بن على النهى نسا والصعدى مولدا. وقد قارنت بين هذا النسخة وبين طبعة تل آيب مرتين كاملتين. وقد ترجمت الكلمات العبرية الموجودة فى النص الى العربية وارادت ان يقرأ القارئ الكتاب قراءة مرسلة دون انقطاع حتى يتتبع الفكرة تتابعا سليما، وحاولت ان اذكر اصول الكلمات العبرية فى الحاشية ، ولكن ذلك لم يتيسرلى لعدم وجود الحروف العبرية فى المطابع التركية. لذلك نقلت تلك الكلمات العبرية بالحروف العربية لتسهيل المقارنة بينها وبين ترجماتها ان يريد. ومن الواجب على ان اذكر هنا ان نسخة جوار الله التى نسخت بالحروف العربية، لم يترجمها ناسخها الى اللغة العربية وانما اكتفى بكتابة النص العبرى بالحروف العربية .

وجدير بالاشارة الى ان اللغة العبرية التى استخدمها ابن ميمون فى دلالة الحائرين لا تختلف كثيرا عن اساليب العلماء الاسلاميين فى ذلك العصر ، الا انه يخطئ فى كثير من الاحيان اخطاءً نحوية. من ذلك انه كان يكتب بعض العبارات العربية تحت تاثير النحو العبرى مثال ذلك انه يورد الفعل

في صيغة الجمع في حالة كون الفاعل اسم جمع ظاهر على خلاف القاعدة ولكي
 ابين ما ترجمته من العربية الى العبرية فقد خطت اسفل تلك العبارة .
 واذا ذكرت هنا ان صف حروف هذا الكتاب وطبعه قد استغرق
 عامين كاملين فان القارئ العربي الكريم سوف يصفح لطابعه وناشره ما فيه
 من اخطاء مطبعية ظهرت رغم كل المحاولات التي بذلت للمحاولة دون ذلك .
 انني ارجو الله تعالى العلي القدير ان يجعل من هذا الكتاب مساهمة متواضعة
 لعالم الفلسفة والعلم الاسلامي وان يكون الكتاب وطابعه عند حسن
 ظن العلماء .

حسين آتاي

الإشارات المستعملة في الكتاب

- ١ - ترجمة حسين آتاي أو ايضاحاته.
- ب - الاستاذ الدكتور س. بنس (S. Pines -)
- ت - نسخة تل أبيب لدلالة الحائرين التي طبعت باللغة العربية بالحروف العبرية سنة ١٩٢٩.
- ج - النسخة المخطوطة لدلالة الحائرين المكتوبة بالحروف العبرية ، المحفوظة في مكتبة سليمانية قسم جارا الله تحت رقم ١٢٧٩ (١٨٩ h - ٣٠١ - a) .
- ل - النصوص المنقولة من دلالة الحائرين التي نقلها اسرائيل ولفنسون في كتابه المسمى : « موسى بن ميمون ، حياته ومصنفاته » معتمداً على نسخة اخرى.
- ع - الترجمة العربية للعهد العتيق ١٨٦٨ ، وطبعة بيروت عام ١٩٥١ .
- ك - اشارة الى نشر الاستاذ الشيخ محمد زاهد الكوثري لشرح محمد التبريزي على « المقدمات الخمس والعشرون » .
- ن - اشارة الى احد الفروق الموجودة في آخر نسخة تل أبيب .
- ي - كذلك احد الفروق الموجودة في آخر نسخة تل أبيب .
- هق - هقودش = المقدس .
- ب ه - بروك هوا = تبارك ، تعالى
- هقه - هقودش بروك هوا
- ز ل - زكرونو لبركه = قدس سره . المعنى الحرفي : ذكره للبركة .
- [] - اضافة من عندنا .
- < > - العبارة التي نقترح حذفها .

ספריה פילוסופית

י"ד ע"י

הד"ר יהודה יונוביץ

دالة الاثرين

דלאלה אלהאירין

(ספר מורה נבוכים)

לרבנו משה בן מימון

המקור הערבי לפי הוצאת

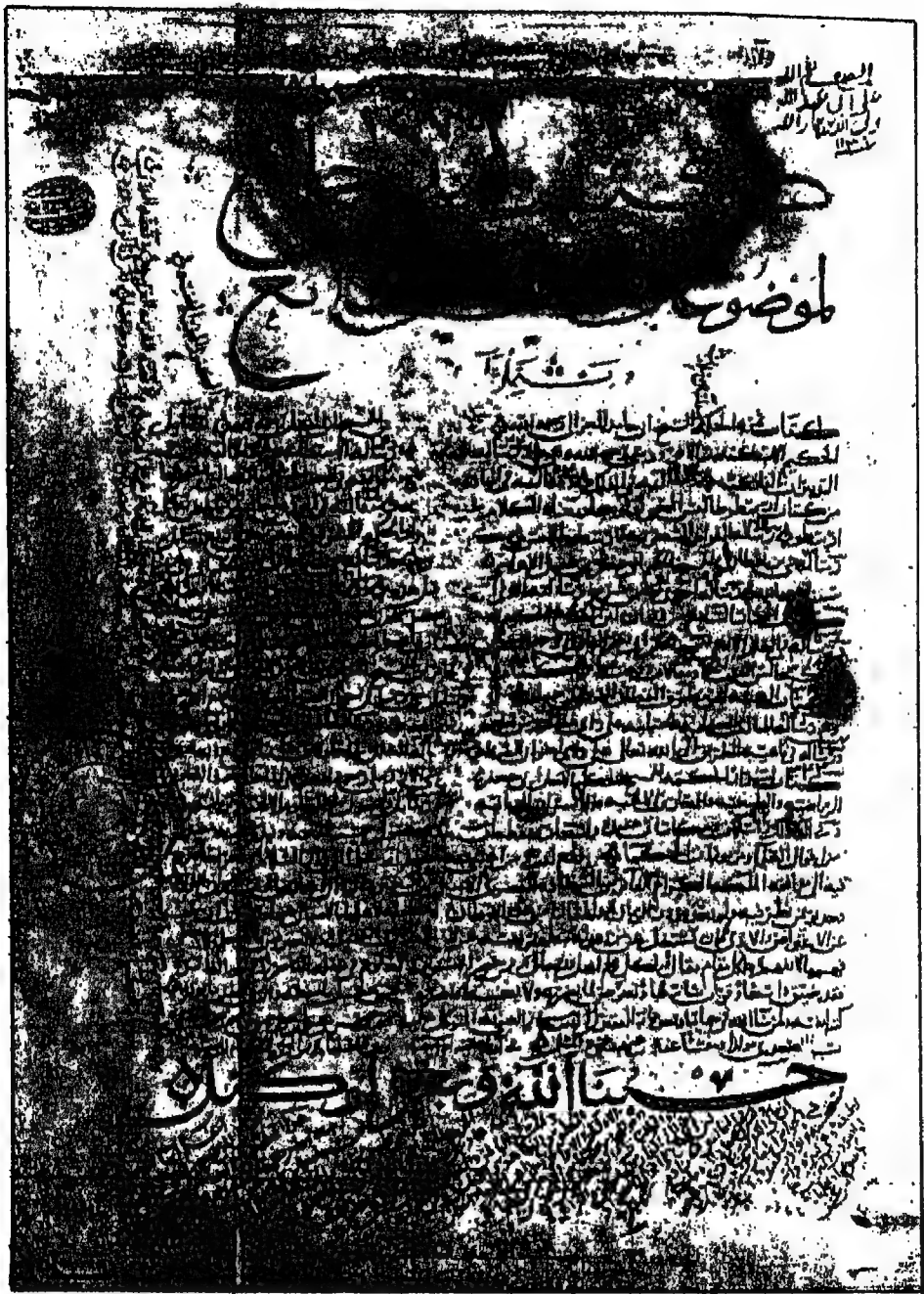
שלמה בן אליעזר מונק

כצדקה חלופי נוסחאות, מפתחות וקטעים

מכתב-ידו של הרמב"ם

ירושלים

תרצ"א



الصحيفة الأولى من مجموعة جاز الله رقم ١٢٧٩ التي فيها دلالة الحائرين لموسى بن ميمون

دالت الاشرين

كتاب التالاشين

الجزء الأول

معرفةى تتقدم لتشير الى الطريق لتعبد طريقها المستقيم.
الا كل من يتيه فى حقل التوراة فليأت وليسلك طريقها !
لا يعبر فيه نجس ولا طائش؛ فإنه يقال له الطريق المقدس (*)

(*) : ١ (قارن نبوءة اشيا ٣٥ / ٨ : ت ب ، — . ج)

بسم الله رب العالم (1)

ج (١٨٩-ب)

كنت ايها التلميذ العزيز الربِّيُّ يوسف، صانك الصخرة، ابن الربِّيِّ
يهودا، سكنت نفسه جنة عدن⁽²⁾، لما مثلت عندي⁽³⁾ وقصدت الي⁽⁴⁾
من اقاصي البلاد للقراءة عليّ، عظم شأنك عندي لشدة حرصك على
5 الطلب، ولما رأيت⁽⁵⁾ في اشعارك ومقاماتك التي وصلني - و انت مقيم
بالاسكندرية - من شدة الاشتياق للامور النظرية. وقبل أن امتحن
تصورك قلّت⁽⁶⁾ : لعل شوقه اقوى من إدراكه ، فلما قرأت عليّ ما قد⁽⁷⁾
قرأته من علم الهيئة ، وما تقدم لك مما لا بدّ منه توطئة لها من التعاليم⁽⁸⁾ ،
زدت بك غبطة لجودة ذهنك وسرعة تصورك ورأيت شوقك للتعاليم⁽⁹⁾
10 عظيما ، فتركتك للارتياض فيها لعلمي بمآلك⁽¹⁰⁾.

فلما قرأت عليّ ما قد قرأته⁽¹¹⁾ من صناعة المنطق ، تعلقت آمالي بك
ورأيتك اهلا لتكشف لك أسرار الكتب النبوية حتى تطّلع منها على ما ينبغي
ان يطّلع عليه الكاملون؛ فاخذت الوَحّ⁽¹²⁾ لك تلوّحات واشيرك باشارات
فرايتك تطلب مني الازدياد | وتسومني⁽¹³⁾ أن أبين لك اشياء من الامور (٢-ب) م

(1) بسم الله رب العالم : ا ، بسم ادق العلوم : ت ، بسم الله الرحمن الرحيم : ج (2) الربّي
يوسف، صانك الصخرة ، ابن الربّي يهودا سكنت نفسه جنة عدن : ا ، رب يوسف [عشرو
صورو : ج] شرو صورو بن ربّي يهوده [+ نقشو عدن : ت] : ت ج (3) عندي : ت
ج ، بين يدي : ل (4) الى : ل ، — : ت ج (5) رأيت : ل ، رأيت : ت ج (6) اشعارك . .
قلت : ل ، اشعارك من شدة الاشتياق للامور النظرية وكان ذلك منذ وصلني رسالتك ومقاماتك من
الاسكندرية قبل ان امتحن تصورك وقلت : ت ج (7) قد : ت ، — : ل (8) توطئة لها من التعاليم :
ت ج ، — : ل (9) للتعاليم : ت ، للتعليم : ج ل : (Mathematics : ب) فيها : ت ، فيه : ل
(10) بمآلك : ت ل ، بمآلك : ج ، بمآلك : ن (11) قد قرأته : ج ل ، قرأت : ت (12) الوَحّ : ل ،
ان الوَحّ : ت ج (13) : ج ، سمتي : ت

الإلهية وأن أخبرك بهذه مقاصد المتكلمين وطرائقهم⁽¹⁴⁾. وهل تلك الطرق
برهانية؟ وإن لم تكن، فمن أي صناعة هي؟ ورأيك قد شدّت⁽¹⁵⁾ شيئاً
من ذلك على غيري، وانت حائر، قد بذّلتك⁽¹⁶⁾ الدهشة؛ ونفسك الشريفة
تطالبك في طلب اقوال تُعجب⁽¹⁷⁾، فلم ازل ادفعك عن ذلك وآمرك أن
تأخذ الأشياء على ترتيب⁽¹⁸⁾ قصداً مني أن يصح⁽¹⁹⁾ لك الحق بطرقه⁽²⁰⁾،
5 لا أن يقع اليقين بالعرض. ولم أمتنع - طال اجتماعك بي إذا ما⁽²¹⁾ ذكر
قول⁽²²⁾ اونص من نصوص الحكماء⁽²³⁾، عليهم السلام⁽²⁴⁾، فيه تنبيه على
معنى غريب - من تبين ذلك لك.

فلما قدر الله بالافتراق⁽²⁵⁾ وتوجهت إلى حيث توجهت، أثارت في⁽²⁶⁾
10 تلك الاجتماعات عزيزة كانت قد⁽²⁷⁾ فترت، وحركتني غيبتك لوضع
هذه المقالة التي وضعتها لك ولأمثالك وقليل⁽²⁸⁾ ما هم! وجعلتها فصولاً
منثورة؛ وكل ما انكتب منها⁽²⁹⁾ فهو يصلك أولاً فأولاً⁽³⁰⁾ حيث كنت،
وأنت سالم.

(14) وطرائقهم : ل ، — : ت ج (15) : ت ، شديت : ج (16) بذّلتك : ت ، كدتك :
ج (17) في طلب اقوال تعجب : ع [الجامعة ١ / ١٠] ، لصا دبرى حفص : ت ج (18) حل
ترتيب : ت ج ، بترتيب : ل (19) مني أن يصح : ت ج ، أن يتضح : ل (20) بطرقه : ت
ل ، بطريقه : ج (21) ما - : ج (22) قول : ا ، فسوق : ت ج : (biblical verse : ب)
— : ل (23) الحكماء : ا ، الحكيم : ت ج : (Sages : ب) (24) عليهم السلام : ج ، — :
ت ل (25) بالافتراق : ت ج ، الافتراق : ل (26) مني : ت ج ، في : (27) كانت قد :
ل ، قد كانت : ت ل (28) قليل : ج ل ، قليلا : ت (29) انكتب منها : ت ج ، اكتب
فيها : ل (30) اولاً فأولاً : ل ، اولاً اولاً : ت ج

[مقدمة الجزء الاول]

بِسْمِ اللَّهِ الْوَهْدِ الْعَالَمِ⁽³¹⁾

أَعْلِمْنِي الطَّرِيقَ الَّذِي أَسْلُكُ فِيهِ ، فَأَنِي إِلَيْكَ رَفَعْتُ نَفْسِي⁽³²⁾ أَيَاكُمْ
أَيُّهَا النَّاسُ أَنَادِي وَالِي بَنِي الْبَشَرِ صَوْتِي⁽³³⁾ أَمِيلْ أَذْنُكَ وَاسْمِعْ كَلَامَ الْحُكَمَاءِ
5 وَوَجِّهْ قَلْبَكَ إِلَى عِلْمِي⁽³⁴⁾.

١٩٠ - (١) ج

هذه المقالة غرضها الاول تبين معاني أسماء جاءت في كتب النبوة :
من تلك الأسماء : أسماء مشتركة ، فحملها⁽³⁵⁾ الجهال على بعض المعاني
التي يقال عليها ذلك الاسم المشترك.

ومنها مستعارة ، فحملوها ايضا على المعنى الاول الذي استعيرت منه .

10 ومنها | مشككة ، فتارة يظن بها انها⁽³⁶⁾ تقال بتواطؤ ، وتارة يظن
بها انها مشتركة.

٢ - (١) م

وليس الغرض لهذه⁽³⁷⁾ المقالة تنهيم جملتها للجمهور ولا للمبتدئين بالنظر،
ولا تعليم من لم ينظر غير⁽³⁸⁾ في علم الشريعة اعنى فقهاها ، اذ [ليس] غرض
هذه المقالة كلها وكل ما هو من نمطها هو علم الشريعة على الحقيقة ،
15 بل غرض هذه المقالة تنبيه رجل دين قد اتضع في نفسه وحصل

(31) بسم الله الوحد العالم : ج ، — : ت (32) ع [الزمور ٨/١٤٢] ، هوديعنى درك زو
الك كى نشاق ات نفشى : ت ج (33) ع [الامثال ٤/٨] ، اليكم ايشيم اقرا وقول ال بنى
ادم : ت ج (34) ع [الامثال ١٧/٢٢] ، هط ازنك وشمع دبرى حكيم ولبك تثيت لذهى :
ت ج (35) فحملها : ت ، وحلها : ج (36) انها : ت ، انها مشككة : ج (37) هذه : ت
(38) غير : ت ، عين : ج

في اعتقاده صحة شريعتنا. وهو كامل في دينه وخلقه، ونظر في علوم الفلاسفة وعلم معانيها وجذبه العقل الانساني وقاده ليحلّه في محلّه ، وعاقته ظواهر الشريعة وما لم يزل يفهمه اويُفْقَهُمْ اياه من معاني تلك الاسماء المشتركة او المستعارة او المشككة ، فبقى (39) في حيرة ودهشة. إما أن ينقاد مع عقله ويطرح ما علمه من تلك الاسماء ، فيظن انه اطرح (40) قواعد الشريعة (41) ، 5 او يبقى مع ما فهمه منها ولا ينجذب مع عقله ، فيكون قد استدبر عقله ويعرض عنه. ويرى مع ذلك انه قد (42) جلب عليه أذية وفساداً (43) في دينه ، ويبقى مع تلك الاعتقادات الخيالية، وهو منها على وجل ووخامة، فلا يزال في الم قلب وحيرة شديدة.

وتضمنت هذه المقالة غرضاً ثانياً وهو تبين أمثال (44) خفية جداً جاءت 10 في كتب الأنبياء ولم يُصرَّح بأنها مثل، بل يبدو للجاهل والذاهل انها على ظاهرها ولا باطن فيها ، فاذا تأملها العالم بالحقيقة وحملها على ظاهرها ، (٢-٣) حدث له ايضاً حيرة شديدة. فاذا بينّا له ذلك المثل اونهناه على كونه مثلاً ، اهتدى وتخلص من تلك الحيرة ، ولذلك سميت هذه المقالة :

□ دلالة الحائزين □

ولست اقول إن هذه المقالة دافعة (45) لكل إشكال لمن فهمها؛ بل اقول إنها دافعة (45) لأكثر المشكلات واعظمها. ولا يطلبني النبيه ولا تتعلق آماله بأنها اذا ذكرنا غرضاً ما ، أنا نتممه ، او اذا شرعنا في تبين معنى مثل من الأمثال ، انا نستوفي جميع ما قيل في ذلك المثل. هذا لا يمكن عاقلاً (46) فعلة 5 بلسانه لمن يحاوره ، فكيف أن يضعه في كتاب لئلا يصبر هدفاً لكل جاهل يظن به العلم يرمى مهام جهله نحوه.

وقد بينّا في تأليفنا الفقهية جملاً (47) من هذا الفن ونبّهنا على معاني

(39) فيبقى : ت (40) اطرح : ت ، قد اطرح : ج ن (41) الشرع : ت (42) قد — : ت (43) فساداً : ج ، فساد : ت (44) امثال : ت ، امثالاً : ج (45) دائمة .. دافعة : ت ، رافعة . رافعة : ج (46) عاقل : ج (47) حملاً : ج ، حل : ت

كثيرة ، وذكرنا فيها أن قصة الخلق ⁽⁴⁸⁾ هو العلم الطبيعي وقصة الامر هو العلم الالاهى . ويتننا قولهم : ولا تعطى «قصة الامر» لكل احد مالم يكن حكيما ويفهم بنفسه ، فحيثذ تعطى له رؤوس الفواصل ⁽⁴⁹⁾.

فلا تطلبنى هنا غير رؤوس الفواصل ⁽⁵⁰⁾ ولو (*) تلك البداءات ليست

5 هى فى هذه المقالة مرتبة ولا مطردة بل هى ⁽⁵¹⁾ مبددة مختلطة ⁽⁵²⁾ فى اغراض اخرى بمايرام تبينه ، اذ غرضى ان تكون الحقائق تلوح منها ، ثم تخفى حتى لايقاوم الغرض الالاهى الذى لا يمكن مقاومته ، الذى جعل الحقائق الخصيصة بإدراكه خفية عن جمهور الناس . قال : سر الرب لمثقبه ⁽⁵³⁾.

واعلم أن الامور الطبيعية ايضا | لا يمكن التصريح ⁽⁵⁴⁾ بتعليم بعض (١-١) م
10 مبادئها على ماهى عليه . وقد علمت قولهم ، عليهم السلام ⁽⁵⁵⁾ ولا تعطى قصة الخلق لاثنين [معا] ⁽⁵⁶⁾ ، ولو يتن احد تلك الامور كلها فى كتاب لكان قد فسر ⁽⁵⁷⁾ لآلاف ⁽⁵⁸⁾ من الناس . ولذلك جاءت تلك المعانى ايضا فى كتب النبوة بأمثال ، وتكلموا فيها ايضا الحكام ⁽⁵⁹⁾ ، عليهم السلام ⁽⁶⁰⁾ ، بالغاز وأمثال اقتفاء لآثر ⁽⁶¹⁾ الكتب ، لأنها أمور بينها وبين العلم الالاهى ارتباط عظيم . وهى ⁽⁶²⁾ أسرار من أسرار العلم الالاهى .

ولا تظن أن تلك الأسرار ⁽⁶³⁾ العظيمة معلومة الى غايتها ونهايتها عند احد منا ، لا ، بل تارة يلوح لنا الحق حتى نظنه نهرا ، ثم تخفيه المواد

(48) قصة الخلق : ١ ، معه برأيت : ت ج . المعنى اللفظى : الصنع ابتداء . قصة الامر : ١ ، معه مركبه : ت ج ، المعنى اللفظى : صنع المركبة . [قلنا : قصة الخلق وقصة الامر ، بناء على ماورد فى القرآن الكريم «الا له الخلق والامر» (الاصراف ٥٢) حيث قدفسر من قبل المفكرين المسلمين بعالم الخلق وعالم الامر ، وكان قد عبر بعالم الخلق عن عالم الطبيعة وبالعالم الامر عن علم ما بعد الطبيعة] (49) ولا تعطى... الفواصل : ١ ، ولا بمركبه يبيد الا ام كن هيه حكم ومين مدعته موسرين له راشي هفرقيم : ت ج (50) رؤوس الفواصل : ١ ، برأشى هفرقيم : ت ج (حجيجه ١١ ب ، ١٣ ، ١) (*) المستعمل ان تاق بعد «لو» أن أو كان (51) هى : ج — : ت (52) مختلطة : ت ، مخلطة : ج (53) سر الرب لمثقبه : ع [المزمور ١٤/٢٤] ، سوداقه ليرايوت : ت ج (54) التصريح : ت ج ، تصريحها كل التصريح : ن (55) عليهم السلام : ج ، زل : ت (56) ولا تعطى قصة الخلق لاثنين (معا) : ١ ، ولانمسه برأيت لثنيم : ت ج (57) فسر : ١ ، درش : ت ج (58) لآلاف : ت ، للالف : ج (59) الحكاء : ١ ، احكيم : ت ج (60) عليهم السلام : ج ، زل : ت (61) لآثر : ت ، لآثار : ج (62) وهى : ت ، وهى أيضا : ج (63) الاسرار : ١ ، السودوت : ت ج

والعادات والعوائق⁽⁶⁴⁾ حتى نعود في ليل مبهم قريب مما كنا اولاً ، فنكون كمن يبرق عليه البرق مرة بعد مرة ، وهو في ليلة شديدة⁽⁶⁵⁾ الظلام .

فنا من يبرق له البرق المرة بعد المرة حتى كأنه في ضوء دائماً⁽⁶⁶⁾ لا يبرح ، فيصير الليل عنده كالنهار . وهذه هي درجة عظيم النبيين الذي قيل له : وانت فقف ههنا عندي⁽⁶⁷⁾ . وقيل فيه : فان اَدِيمَ وجهه 5 قد صار مُشِعاً الخ⁽⁶⁸⁾ .

ومنهم من برق له مرة واحدة في ليلته كلها⁽⁶⁹⁾ وهي درجة من قيل فيهم : تنبأوا إلا أنهم لم يستمروا⁽⁷⁰⁾ .

ومنهم من يكون بين البرق والبرق فترات كثيرة وقليلة . وثم من لا ينتهى لدرجة يضيء ظلامه يبرق بل بجسم صقيل او نحوه من الحجارة 10 وغيرها التي تضيء في ظلمات الليل ولو ذلك الضوء اليسير ايضا الذي ١٩٠-ب) : يشرق علينا⁽⁷¹⁾ ليس هو دائماً ، بل يلوح ويخفى كأنه | بريق سيف : ٤-ب م) متقلب⁽⁷²⁾ | وبحسب هذه الاحوال تختلف درجات الكاملين .

أما الذين لم يروا⁽⁷³⁾ ضوءاً يوماً قط ، بل هم في ليلتهم يخبطون وهم الذين قيل فيهم : انهم لا يعلمون ولا يفهمون ، سيكونون في الظلمة⁽⁷⁴⁾ وخن 15 عنهم الحق جملة مع شدة ظهوره كما قيل⁽⁷⁵⁾ فيهم : انهم لا يرون النور الذي يلعب في السماء⁽⁷⁶⁾ ، وهم جمهور العامة ، فلا مدخل لذكرهم هنا في هذه المقالة .

واعلم أن متى اراد احد الكاملين بحسب درجة كماله ان يذكر شيئاً

(64) والعوائق : ج ، — : ت (65) شديدة : ت ، شديد : ج (66) دائماً : ت ، دائم : ج (67) : ع [التثنية ٣١/٥] ، واتهفه عند حملى : ت ج (68) : ع [الخروج : ٢٩/٣٤] ، كي قرن مور فينوكو : ت ج (69) ليته كلها : ت ج ، ليلة واحدة في عمره كله : ن (70) : ع [العدد ٢٥/١١] ، ويتنبئ ولا يسفر : ت ج (71) علينا : ت ج ، عليه : ن (72) : ع [التكوين ٢٤/٢] لقط هرب منه فكنت : ت ج (73) الذين لم يروا : ت الذي لم ير : ج (74) : ع [الزمزم ٥/٨١] ، لا يسمو ولا يبينو بحشكه يهلكو : ت ج (75) قيل : ج ، قال : ت (76) : ع [ايوب ٢١/٣٧] وعنه لا راو اور بهير هوا بشقيم : ت ج

مما فهم من هذه الأسرار⁽⁷⁷⁾، اما بفهمه او⁽⁷⁸⁾ بقلمه، فلا يستطيع ان يوضح، ولو القدر الذى ادركه، ايضا كما بترتيب كما يفعل فى سائر العلوم المشهور تعليمها، بل يدركه فى تعليم غيره ما اصابه فى تعلمه نفسه، اعنى من كون الامر يبدو ويلوح، ثم يخفى، كأن⁽⁷⁹⁾ طبيعة هذا الامر عظيمة ونزرة، هكذا هي. 5

ولذلك لما قصد كل حكيم⁽⁸⁰⁾ الالهى ربانى ذو⁽⁸¹⁾ حقيقة لتعليم شئ من هذا الفن، لم يتكلم فيه إلا بالأمثال والألغاز⁽⁸²⁾. وكثروا الأمثال وجعلوها مختلفة بالنوع بل بالجنس، وجعلوا أكثرها يكون الغرض المقصود تفهيمه فى اول المثل او فى وسطه او فى آخره، اذا لم يوجد مثال يطابق⁽⁸³⁾ الامر المقصود من اوله الى آخره، وجعل المعنى الذى يقصد إعلانه لمن يعلمه وإن كان هو معنى واحدا⁽⁸⁴⁾ بعينه مفرقا⁽⁸⁵⁾ فى أمثال كثيرة متباعدة، واغمض من هذا كون⁽⁸⁶⁾ المثل الواحد بعينه مثلاً⁽⁸⁷⁾ لمعاني شتى، يطابق اول المثل معنى ويطابق آخره معنى آخر. وقد يكون كله مثلاً للمعنيين⁽⁸⁸⁾ متقاربين⁽⁸⁹⁾ من نوع ذلك العلم حتى أن الذى اراد أن يعلم دون تمثيل ولا إلغاز⁽⁹⁰⁾ جاء فى كلامه⁽⁹¹⁾ من الإغماض والإيجاز ما ناب⁽⁹²⁾ عن التمثيل والإلغاز، كأن⁽⁹³⁾ العلماء والحكماء متقادون⁽⁹⁴⁾ نحو هذا الغرض بالارادة الالهية، كما تقودهم احوالهم الطبيعية.

الا ترى أن الله تعالى ذكره لنا⁽⁹⁵⁾ لما اراد تكميلنا واصلاح احوال اجتماعاتنا⁽⁹⁶⁾ بشرائعه العملية التى لا يصح ذلك الا بعد اعتقادات عقلية اولها، ادراكه تعالى حسب قدرتنا الذى لا يصح ذلك إلا بالعلم الالهى. ولا 20

(77) الاسرار: ا، السودوت: ت ج (78) او: ت، واما: ج (79) كان: ت، بان: ج (80) حكيم: ت، حكيم رب عظيم: ج، حكيم عظيم: ن (81) ذو: ت، ذى: ج (82) بالامثال والالغاز: ت ج، الأمثال والالغاز: ن (83) يطابق: ت، ويطابق: ج (84) واحدا: ج، واحد: ت (85) مفرقا: ت ج، مفترقا: ن (86) كون: ت، ان: ج (87) مثلاً: ت، مثل: ج (88) متقاربين: ت ج، متقاربة: ن (89) من: ج، فى: ت (90) ولا إلغاز: ت ج، والغاز: ن (91) كلامه: ت، كل امه: ج (92) ناب: ت، غاب: ج (93) كان: ت، كان: ج (94) متقادون: ت، متقادين: ج (95) لنا: ج، —: ت (96) اجتماعنا: ج

يحصل ذلك العلم الالاهى الأبعد العلم الطبيعى اذ العلم الطبيعى متأخر⁽⁹⁷⁾ للعلم الالاهى ، ومتقدم له بزمان التعليم كما تبين لمن نظر فى ذلك ، فلذلك جعل افتتاح كتابه تعالى التكوين⁽⁹⁸⁾ الذى هو العلم الطبيعى كما بينا ؛ ولعظم الامر وجلالته وكون قدرتنا مقصرة عن⁽⁹⁹⁾ إدراك أعظم⁽¹⁰⁰⁾ الامور على ما هو عليه ، خوطبنا بالامور⁽¹⁰¹⁾ الغامضة التى دعت ضرورة الحكمة الالهية لمخاطبتنا فيها بالأمثال والألغاز بامور⁽¹⁰²⁾ مبهمة جدا، كما قالوا، عليهم السلام⁽¹⁰³⁾ : إنه لا يمكن ان يعطى للانسان قصة الخلق فى البدء لان الكتاب يقص لك بغموض : فى البدء خلق الله الخ.⁽¹⁰⁴⁾ فقد نهى⁽¹⁰⁵⁾ على كون هذه الأشياء المذكورة غامضة⁽¹⁰⁵⁾. وقد علمت قول سليمان : وما هو بعيد وعميق جدا ، من يحده ؟⁽¹⁰⁶⁾ وجعل الكلام فى جميع ذلك 10 (هـ - ب) م بالأسماء المشتركة ليحملها الجمهور على معنى على قدر فهمهم | وضعف تصورهم⁽¹⁰⁷⁾ ، ويحملها الكامل الذى قد علم على معنى اخر.

وقد كنا وعدنا فى شرح المشنة بأننا نبين معانى غريبة فى كتاب النبوة وفى كتاب المطابقة وهو كتاب وعدنا أن نبين فيه مشكلات التاويلات⁽¹⁰⁸⁾ كلها التى ظواهرها منافية جدا للحق خارجة عن المعقول 15 وهى كلها أمثال ؛ فلما شرعنا منذ سنين عديدة فى تلك الكتب وألقنا منها شيئا لم يحسن عندنا ما ناشبنا تبينه على تلك الطريقة ، لانا⁽¹⁰⁹⁾ رأينا أنا إن بقينا على التمثيل والإخفاء لما ينبغى إخفاؤه فما نكون خرجنا عن الغرض الاول، وكأنا بدلنا شخصا بشخص من نوع واحد. وإن بيننا ما ينبغى تبينه، فذلك لا يليق بجمهور الناس. ونحن إنما رمنا أن نبين 20

(97) متأخر : ت ، متأخر : ج (98) التكوين (وهى قصة الخلق كما سبق ان بيناها) : ا ، بمشبه برأيت : ت ج (99) عن : ج ، من : ت (100) اعظم : ت ج ، اعظم : ن (101) فى الامور : ت (102) الالغاز بامور : ت ، بالالغاز وبامور : ج (103) عليهم السلام : ج ، ز ل : ت (104) ا ، [قارن المدراس الثانى كترين ، بنى ملاشوت ، ٤] لهجيد كح معصه برأيت لبس ودم [هم : ج] اى انشأ لفيك ستم لك مكتوب برأيت برا الميم وكو : ت ج (105) غامضة : ا ، ستوت : ت ج (106) : ع [الجامع ٢٥/٧] رسوك مه شبيه وعموق عموق : م بمصائر : ت ج (107) فهمهم ضعف تصورهم : ت ، فهمه وضعفه صورهم : ج (108) التاويلات : ا ، الدرشوت : ت ج (109) لانا : ت ، لكنا : ج

معاني التاويلات⁽¹¹⁰⁾ وظواهر النبوة للجمهور ورأينا ايضا أن تلك التاويلات⁽¹¹¹⁾ . إن نظرها جاهل من جمهور الربانيين⁽¹¹²⁾ فلا يصعب عليه منها شيء ؛ اذ لا يستبعد الجاهل الغبي العري عن معرفة طبيعة الوجود الممتنعات ، وإن نظرها كامل فاضل فلا يخلو من احد امرين :

5 إما أن يحملها على ظاهرها فيكون قد اساء الظنة بالقائل واستجهله وليس في ذلك هدف لقواعد الاعتقاد ؛ وإما أن يجعل لها باطنا فقد تخلص واحسن⁽¹¹³⁾ الظنة بالقائل تبين له باطن ذلك القول او لم يتبين .

وأما معنى النبوة وتبيين مراتبها وايضاح أمثال كتبها ففي هذه المقالة يتبين بنحو آخر من التبيين ، فلاجل هذه الأغراض ، اضربنا عن تأليف دينك^{(١١-١٢) م} الكتابين على ما كانا عليه ، واقتصرنا من ذكر قواعد الاعتقاد وجمل الحقائق بإيجاز وتلويح يقارب التصريح على ما ذكرناه في تأليف الفقه الكبير | مِشْنَةُ التَّوْرَةِ⁽¹¹⁴⁾ .

ج (١٩١-١) :

أما هذه المقالة فكلامى فيها مع من تفلسف ، كما ذكرت وعلم علوما حقيقة⁽¹¹⁵⁾ ، وهو معتقد للأمور الشرعية حائر في معانيها التي حيرت فيها الاسماء المشكلة⁽¹¹⁶⁾ والأمثال . وقد نأتى بفصول في هذه المقالة لا يكون فيها ذكر اسم مشترك ، لكن يكون ذلك⁽¹¹⁷⁾ الفصل توطئة لغيره او يكون ذلك الفصل منها على معنى من معاني اسم مشترك لا اريد التصريح بذكر ذلك الاسم في ذلك الموضع ؛ او يكون الفصل مبيّنا مثالا من الأمثال او منبّها على قصة ما ، أنها مثل او يكون الفصل مضمّنا معاني غريبة قد يعتقد فيها خلاف الحق من اجل اشتراك اسماء او من اجل حمل المثل بحمل الممثل او حمل الممثل بحمل المثل . واذا ذكرت الأمثال فلنقدم مقدمة وهي هذه :

20 الممثل بحمل المثل . واذا ذكرت الأمثال فلنقدم مقدمة وهي هذه :

اعلم أن مفتاح فهم جميع ما قالته الانبياء عليهم السلام⁽¹¹⁸⁾ ومعرفة حقيقته هو فهم الأمثال ومعناها وتاويل ألفاظها ، قد علمت قوله تعالى : وعلى السنة

(110) التاويلات : ا ، الدرشوت : ت ج (111) وظواهر ... التاويلات : ت ، — : ج (112) الربانيين : ج ، الربانيين : ت (113) احسن : ج ، حسن : ت (114) مشنة التوراة : ا ، مشنة توره : ت ج (115) حقيقة : ت ، حقيقة : ج (116) الاسماء المشكلة : ت ، الاسماء المشتركة المشكلة : ج (117) ذلك : ت ، — : ج (118) عليهم السلام : ت ج

الانبياء مثلت الامثال⁽¹¹⁹⁾ وعلمت قوله⁽¹²⁰⁾: أَلْغَرِ لُغْزاً وَمَثَل مَثَلًا⁽¹²¹⁾

وعلمت أن من كثرة استعمال التبيين الأمثال قال النبي: انهم يقولون

لي ليس انما يتمثل بامثال⁽¹²²⁾ وقد علمت ما افتتح به سليمان:

للتفطن للمثل والأحجية لكلمات الحكماء وألغازهم⁽¹²³⁾. قيل في المدراس: م (٦-ب) م

لماذا كانت كلمات التوراة متشابهة حتى أن سليمان لم يقف على البئر التي

مياها عميقة وباردة ولم يوجد انسان يستطيع ان يشرب منها ، ماذا يفعل

شخص فطن رَبطَ حبلاً بحبل وخيطاً بخيط واخرج وشرب ، هكذا

كان سليمان من مثل لمثل ومن قول لقول حتى فهم اقوال التوراة⁽¹²⁴⁾

هذا نصهم.

وما ارى أن احدا من السامعي القرائح يتخيل ان اقوال التوراة⁽¹²⁵⁾ 10

المشار اليها هنا التي تحيل في فهمها بفهم معاني الأمثال هي احكام عمل العريش

واللؤلؤاب وحكم اربعة حُرَّاس⁽¹²⁶⁾، بل القصد هنا فهم الغوامض بلاشك،

وهناك قيل رَبَّانُنَا يقول: هذا مثل رجل قد اضاع نقدا او لؤلؤة

في بيته، فانه يوقد شمعة ثمنها إيسار* ليجد اللؤلؤة كذلك هذا المثل في نفسه

ليس هوبش⁽¹²⁷⁾ ولكن بواسطته تستطيع ان تفهم اقوال التوراة⁽¹²⁸⁾. هذا 15

نصهم ايضا ، فتأمل تصريحهم عليهم السلام⁽¹²⁹⁾ بان بواطن اقوال التوراة

(119) : ع [هوشع ١٠/١٢] ، ويد هنيام ادمه: ت ج (120) قول ج : (121) : ع

[حزقيال ٢/١٧] ، حود سيده ومشول مثل : ت ج (122) : ع [حزقيال ٤٩/٢٠] ، همه

اومريم [ايكم : ج] لي هلا مثل مشليم هوا : ت ج (123) : ع [الامثال ٦/١] ، لهين مثل

ومليصه دري حكيم وحيدتم: ت ج (124) ، ا ، المدرش له هيو دري توره دوميم عد شلا عد

شلمه لبارشيو ميسيه عموقيم وصوقيم ولاهيه ادم يكرول لشتوت مهن مه عسه ققع احد سفق حبل

بحبل ومشيحه لمشيحه ودله وشته كك هيه شلمه مثل لمثل ومدر لدر عد شلمه عل دري توره:

ت ج [قارن المدرش هل نشيد الا فاشيد ، ١] (125) اقوال التوراة: ا ، دري توره : ت ج

(126): ا ، السوكه واللؤلؤاب ودين اربعه شومريم : ت ج (127) : ا ، ريتن امري زه شهوا

مايد سلع اوامر جلبيت يتوك بيتو عد شهوا مدليق فتيله بايسر* : [نقد صغير من نحاس كان مستعملا

في روما ايام التلمود تساوي واحدا من اربع وعشرين من دينار الفضة] موصا ات هيرجلبيت كك

هشل هزه ايتوكلوم وعل يديه مثل اته رواه ات دري توره: ت ج (128) عليهم السلام: ج ،

زل : ت (129) اقوال التوراة: ا ، دري توره : ت ج

هى الجوهره (130) وظاهر كل مثل ليس بشئ⁽¹³¹⁾ وتشبيههم خنى المعنى الممثل
فى ظاهر المثل بمن (132) سقطت منه لؤلؤة فى بيته وهو بيت مظلم كثير الدبش،
فتلك اللؤلؤة حاصلة لكنه لا يراها ولا يعلم بها، فكأنها خارجة عن ملكه
اذ امتنع وجه النفع بها حتى يسرج السراج كما ذكر الذى نظيره فهم
5 معنى المثل.

قال الحكيم: الكلام المنطوق به فى أوانه، تفاح من ذهب فى سلال
من فضة⁽¹³³⁾ واسمع تبين هذا المعنى الذى ذكره سلال⁽¹³⁴⁾ هى النقوش
المشبكة اعنى التى فيها مواضع مفتوحة⁽¹³⁵⁾ دقيقة الأعين جدا، مثل اعمال (٧ - ١) م
الصباغة، تسمت بذلك لأنها⁽¹³⁶⁾ ينفذها النظر. ترجمة ويشرف [فى العبرية
10 هى] وينظر [فى الآرامية]⁽¹³⁷⁾. فقال ان مثل تفاحة ذهب فى شبكة فضة دقيقة
الخروم جدا هو الكلام الذى قيل على وجهيه، فارى ما اعجب هذا القول
فى وصف المثل المحكم. وذلك أنه يقول إن الكلام الذى هو ذو وجهين يعنى
له ظاهر وباطن، ينبغى ان يكون ظاهره حسنا كالفضة وينبغى ان يكون
باطنه احسن من ظاهره حتى يكون باطنه بالاضافة لظاهره كالذهب عند
15 الفضة وينبغى ان يكون فى ظاهره ما يدل المتأمل على ما فى باطنه مثل هذه
<التفاحة الذهب⁽¹³⁸⁾ التى اكسيت شبكة دقيقة الأعين جدا من فضة؛ فاذا
رؤيت على بُعد او بغير⁽¹³⁹⁾ تأمل بالغ، ظن بها أنها تفاحة فضة، فاذا تأملها
الحديد البصرتا ملا جيدا، بان له ما داخلها وعلم أنها ذهب. وهكذا هى امثال
الانبياء، عليهم السلام⁽¹⁴⁰⁾: ظواهرها حكمة مفيدة فى اشياء كثيرة من جملتها
20 صلاح احوال الاجتماعات الانسانية كما يبدو من ظواهر الامثال⁽¹⁴¹⁾، وما اشبه
ذلك من الاقوال. وباطنها حكمة مفيدة جدا⁽¹⁴²⁾ فى اعتقادات الحق على حقيقته.

(130) الجوهره: ا، المرجليت: ت ج (131) ليس بشئ، ا، اين كلام: ت ج
(132) بمن: ت، كن: ج (133): ع [الامثال ١١/٢٥]، قفوسى ذهب بمشكيوت
كسف دبر دبور حل انيسو: ت ج (134) سلال: ا، مسكوت: ت، مشكيوت كسف: ج
(135) مفتوحة: ت، مفتحة: ج (136) لانها: ت، لكونها: ج (137): ا، ترجم
ويسقف واستكى: ت ج (138) التفاحة الذهب: ت، التفاحة ذهب: ج (139) بغير: ج، على
غير: ت (140) عليهم السلام: ت ج (141) الامثال: ا، مثل: ت ج (142) جدا: ت

واعلم أن الامثال النبوية فيها طريقتان :
 منها أمثال كل كلمة في ذلك المثل تقتضى معنى .

ومنها ما يكون جملة المثل ينبنى عن جملة المعنى المشلول وتجيئ
 في ذلك المثل كلمات كثيرة جدا ، ليس كل كلمة منها تزيد معنى في ذلك
 (٧-ب) م المعنى المشلول بل هي لتحسين المثل | وترتيب القول فيه اولمبالغة في إخفاء
 5 المعنى المشلول ، فيطرد القول بحسب كل ما يلزم في ظاهر ذلك المثل . فافهم
 هذا جدا .

أما مثال النوع الاول من الامثال النبوية فقولہ : كأن سلبها منتصبه على
 الارض الخ. [ورأسها ، الى السماء وهذه ملائكة الله تصعد وتنزل عليها وهنا
 10 الرب واقف عليه] (143) فان قوله سلبها (144) يدل على معنى ما ، وقوله منتصبه
 على الارض (145) يدل على معنى ثان ، وقوله : ورأسه يصل الى السماء (146) يدل
 (١٩١-ب) ج على معنى ثالث ، وقوله : وهؤلاء ملائكة الرب (147) يدل على معنى رابع ،
 وقوله ضاعدون (148) يدل على معنى خامس ، وقوله وينزلون (149) يدل على
 معنى سادس ، وقوله هنا الرب واقف عليه (150) يدل على معنى سابع . فكل لفظة
 15 جاءت في هذا المثل هي لمعنى زائد في الجملة المثلولة .

وأما مثال النوع الثاني من الامثال النبوية فقولہ : فاني اشرفت من كوة
 بيتي من وراء شباك فرأيت بين الأغرار وتا ملت بين البنين غلاما فاقد
 اللب عا برا في الشارع عند زاويتها وتمشيا في طريق بيتها في الغسق عند
 المساء في قلب الليل في الديجور فاذا بامرأة قد لقيته وزيتهازي زانية وقلبا

(143) ع [التكوين ١٢/٢٨] ، وانه سلم مصب ارضه : ت ج (144) : ا ، سلم : ت ج
 (هي مستعملة في المربية في نفس المعنى ايضا ، الا انه لا اعراب في المربية ولذلك وضعتها
 على صورة المغرب) (145) منتصبه على الارض ا ، مصب ارضه : ت ج (146) : ا ، وراشو
 جميع هشميه : ت ج (147) : ا ، وهذه ملائكة الهيم : ت ج (148) صاعدون : ا ، هوليم :
 ت ج (149) ينزلون : ا ، يرديم : ت ج (150) : ا ، وانه الله نصب هليو : ت ج

خبيث صحابة طامحة الخ⁽¹⁵¹⁾ تارة في الخارج وتارة في الشوارع الخ⁽¹⁵²⁾
 فامسكته الخ⁽¹⁵³⁾ كانت على ذبائح سلامة الخ⁽¹⁵⁴⁾ فلذلك خرجت للقائك
 الخ⁽¹⁵⁵⁾ وقد فرشت سريري مفروشات الخ⁽¹⁵⁶⁾ وعطرت مضجعي الخ⁽¹⁵⁷⁾
 هلم نرتوي من الحب الخ⁽¹⁵⁸⁾ فان الرجل ليس في البيت الخ⁽¹⁵⁹⁾ صرة الفضة
 الخ⁽¹⁶⁰⁾ فاغوته بكثرة فنونها وطوحته بتملق شفقتها⁽¹⁶¹⁾

5

فخاصل هذه الجملة هو التحذير من تبع لذات الأبدان وشهواتها
 فشبّه المادة التي هي سبب هذه الشهوات البدنية كلها بامرأة زانية⁽¹⁶²⁾ وهي
 امرأة رجل⁽¹⁶³⁾ ايضاً⁽¹⁶⁴⁾ وعلى هذا المثل | بنى كتابه كله؛ وسنين في فصول
 من هذه المقالة حكمته في تشبيه المادة بامرأة رجل زانية⁽¹⁶⁵⁾ : ونبين كيف
 10 ختم كتابه هذا بمدح المرأة⁽¹⁶⁶⁾ اذا لم تكن زانية بل مقتصرة على صلاح بيتها
 وحال بعلها⁽¹⁶⁷⁾ . وجميع هذه العوائق التي تعوق الانسان عن كماله الاخير
 وكل نقیصة تلحق الانسان وكل معصية فانما تلحقه من جهة مادته فقط،
 كما سنبين في هذه المقالة .

فهذه الجملة هي المفهومة من جميع هذا المثل اعني ان لا يكون الانسان
 15 تابعا بهيميته فقط، اعني مادته اذ مادة الانسان القرية هي مادة سائر الحيوان
 القرية. فاذا وبينت لك هذا وكشفت لك سر هذا المثل لا تعلق آمالك بان

(151) ... لا تستقر قدمها في بيتها (152) ... وتكن عند كل زاوية (153) ... وقبلته
 وصلبت وجهها وقالت له (154) ... واليوم قضيت نلوري (155) ... تائقة الى وجهك
 فوجدتك (156) ... من الديباج نسيجها من مصر ... (157) ... بالمر والمود والدارسين
 (158) ... الى السحر ونمتنع بالهوى (159) ... قلنار في طريق بعيد (160) ... اخذ ... بيده
 في يوم البدر يقدم الى بيته (161) : ع [الامثال ١/٧ - ٢١ ولكن العبارات المذكورة مخلوقة] :
 كي يحلون يتي بعد اثنتي نشققي [نشق : ج] وارا بفتايم ايته بيم نمر حسرلب حور بشوق اصل
 فنه ودرك بيته يصمد لهنشف بعرب يوم باشون ليله و افله وهه اشه لقراتوشيت زونه ونصورت
 لب هوميه هيا (وسورات جو : ج) فعم بحوص فعم برحبوت جو . وحزيقه بو (+ وبشقه
 لو : ج) جو . زبجي شليم حل وجو . حل كن يصاق لقراتك وجو . مرديم ربلق (عرسى : ج)
 وجو . نفقي مشكبي جو . لكة نروه دوديم وجو كي اين هايش بيتو وجو . ضرور مكسف
 وجو . هلتو روب لقمه (جو . ج وما بعده مخلوف في ج .) مخلق شفقيه تدخنو : ت ج (162)
 بامرأة زانية : ا ، باشه زونه : ت ج (163) امرأة رجل : ا ، اشات ايث : ت ج (164)
 ايضا : تقدم حل امرأة رجل في ج (165) بامرأة رجل زانية : اباشات اش زونه : ت ج .
 زانية : ا ، زونه : ت ج (166) المرأة : ا ، الاش : ت ج (167) بعلها : ت ، زوجها : ج

تقول أَيْش تحت قوله: على لك ذبايحى السالة ، اليوم أنى بنذورى (168) و اى معنى يتضمن قوله: وقد فرشت سرىرى مفروشات (169) ؟ و اى معنى زاد فى هذه الجملة قوله: لان الرجل ليس فى بيته (170) ؟ وكذلك سائر ما جاء فى هذه السورة (171). فان هذا كله طرد كلام على ظاهر المثل اذ هذه الاحوال

- التي ذكرهى نوع حال الزناة ؛ وكذلك هذه الاقاويل ونحوها هى نوع 5
اقاويل الزانين بعضهم لبعض. فافهم هذا عنى جدا ، فهو اصل كبير عظيم فى ما اريد تبينه فاذا وجدتهى فى فصل من فصول هذه المقالة قد بينت معنى مثل من الامثال ونهتكت على الجملة الممثولة ما هى ؛ لا تطلب كل جزئيات المعانى (172) التي جاءت فى ذلك للمثل وتريد ان | تجدها مطابقة فى الشئ
(٨- ب) م الممثل لان هذا يخرجك لاحد (173) امرين : 10

- اما ليحيدك عن الغرض المقصود بالمثل او لتكليفك تاويل امورا لا تاويل لها ولا وضعت لتتاوّل ، فتحصل من ذلك التكلف على مثل هذا الهذيان العظيم الذى يهذبه ويؤلف فيه اكثر فرق العالم فى زماننا هذا ، لكونهم يريد كل منهم ان يوجد معانى ما لا قاويل (174) لم يقصد بها قائلها شيئا مما يريدونه هم ، بل يكون ابدا غرضك فى اكثر الامثال معرفة الجملة المقصود معرفتها ؛ 15
ويكفيك فى بعض الاشياء ان تفهم من كلامى ان القصة الفلانية مثل ؛ وان لم نبين شيئا زائدا ، فانك اذا علمت انه مثل تبين لك لحينك لاي شئ هو مثل ، ويكون قولى انه مثل كمن ازال الشئ الحائل بين البصر والمبصر.
وصية هذه المقالة : اذا اردت ان تحصل على جملة ما تضمنته حتى لا يغادرك منها شئ ، فردّد فصولها بعضها على بعض ولا يكون غرضك من 20
الفصل فهم جملة معناه فقط ، الا وتحصيل كل لفظة جاءت فيه فى معرض القول وان لم تكن من غرض الفصل ، لان هذه المقالة ما وقع الكلام فيها كيف اتفق ، الا بتحرير كثير وضبط زائد وتحفظ من الاختلال بتبيين مشكل ،

(168) : ا ، زبجى شليم حل هيوم (شلمتن ندرى - : ج) : ت ج (169) : ا ، مريدوم وبنقى عرسى : ت ج (170) : ا ، ك اين هايش بيتو : ت ج (171) السورة : ا ، الفرشة : ت ج (172) المعنى : ج (173) عن احد : ج (174) معانى مالا قاويل : ت ، معانى مالهها تاويل : ج

- وما من شيء قيل فيها في غير موضعه الا لتبيين امر ما في موضعه ولا تتبعها باوهامك فتاذيني ولا تنفع نفسك، بل ينبغي لك ان تتعلم كل ما ينبغي تعلمه، (١ - ١) ٢
- وانظر فيها دائما فهي تبين لك معظم مشكلات الشريعة التي تشكل على كل عاقل؛ وانا احلف بالله تعالى لكل من قرأ مقالتي هذه ان لا يشرح منها 5 ولا كلمة (175) واحدة ولا يبين لغيره منها الا ما هو بين مشروح في كلام من تقلدني من علماء شريعتنا المشاهير (176) اما ما يفهم منها مما لم يقله غيري من مشاهيرنا (177) فلا يبينه لغيره ولايتها فت للرد، لانه قد يكون ما فهمه من كلامي خلاف ما أردته فيضرنى (178) جزاء آ لارادتي نفعه فيكون جزاء عن الخير بالشر (179)؛ بل يتاملها كل من سقطت الى يده، فان شفت (180)
- 10 له غليلا (181) ولو في امر ما من جملة ما يشكل فيشكر الله ويقنع بما فهم، وان لم يجد فيها شيئا ينفعه (182) بوجه فيحسبها كأنها ما ألفت، وان ظهر له فيها فساد ما بحسب ظنونه | فيتأوله فيحكم بالابراء (183) ولو بأبعد تاويل كما (١٩٢ - ١) - ٢
- فُرض علينا في حق جمهورنا فكيف في حق علمائنا وحملة شريعتنا المجتهدين في افادتنا الحق حسب (184) ادراكهم.
- 15 وأنا اعلم ان كل مبتدئ من الناس ليس عنده شيء من النظر فانه سيستفيع ببعض فصول هذه المقالة. فاما الكامل من الناس للتشريع المتحير كما ذكرت فيستفيع بجميع فصولها وما اشد اغتباطه بها وما الذها على سمعه. واما المختلطون الذين قد اتسخت اد متهم بالاراء الغير صحيحة وبالطرق الممّوهة، ويظنون ان ذلك علوم (185) صحيحة ويزعمون انهم اهل نظر ولا علم لهم اصلا (١ - ب) ٣،
- 20 بشيء يسمى علما بالتحقيق. فانهم سينفرون من فصول كثيرة منها وما اعظمها عليهم لكونهم لا يدركون لها معنى ولان (186). يبين منها ايضا تزييف البهرج الذي بايديهم الذي هو ذخيرتهم ومالم المعد لشدا ئلهم.

(175) ولا كلمة : ت ، ولو كلمة : ج ن (176) (145) المشاهير : ت ، المشاهير : ج (177) مشاهيرنا : ت ، مشاهيرنا : ج (178) فيضرنى : ت ج ، فيوذني : ن (179) ا ، [قارن : للز امير ٢١/ ٣٧] مثل رعه تحت طويه : ت ج (180) شفت : ت ج ، شفات : ن (181) غليلا : ت ، غليلا : ج (182) نافما : ج (183) ا ، ويدون لكف زكوت : ت ج (184) حسب : ت ، محب : ج (185) ان علوم : ج ، ذلك علوما : ت (186) لن : ت ، لا : ج

والله تعالى يعلم أنى لم ازل استهيب كثيرا جدا وضع الاشياء التى اريد وضعها فى هذه المقالة، لانها امور مستورة لم يوضع فيها قط كتاب فى الملة فى هذا زمان (187) الجلاء (188) التى عندنا (189) ما ألف فيها فكيف أبتدع انا بدعة واضح فيها، لكنى (190) اعتمدت على مقدمتين: الواحدة قولهم فى نظير هذا المعنى: لقد حان للرب ان يعمل الخ (191) والثانية قولهم: فليكن كل عملك لوجه الله (192):

فعلى هاتين المقدمتين اعتمدت فيما وضعت فى بعض فصول هذه المقالة. وبالجملته فأنى الرجل الذى اذا انحصر به (193) الامر وضاق به (193) المجال ولا اجد حيلة فى افادة حق تبرهن إلا بأن يوافق ذلك فاضلا واحدا ولا يوافق عشرة آلاف جاهل (194). فأنى أؤثر قوله لنفسه ولا ابالى بدم ذلك الخلق (195) الكثير وادعى تخليص ذلك الفاضل الواحد مما تشب فيه وادل حبرته حتى يكمل ويستريح:

مقدمة : اسباب التناقض او التضاد الموجود فى كتاب من الكتب او فى تأليف من التأليف احد سبعة اسباب :

(١٠-١) م السبب الاول : هوان يكون المؤلف | جمع اقاويل الناس ولهم اراء مختلفة وحذف السند ولم ينسب كل قول لقائله فيوجد فى ذلك التأليف تناقض او تضاد لكون احدى القضيتين مذهب شخص والقضية الاخرى مذهب شخص آخر.

والسبب الثانى : كون صاحب ذلك الكتاب كان له رأى ما ثم رجع عنه ودونت اقاويله الاولى والثانية.

والسبب الثالث: كون تلك الاقاويل ليست كلها على ظاهرها، بل يكون بعضها على ظاهره وبعضها مثلاً (196)، فيكون له باطن او تكون القضيتان (197)

(187) هذه ازمان : ت (188) الجلاء : ا ، الجلوت : ت ج (189) عندنا : ت ج ، عد فيها : ن (190) لكنى : ج (191) ع [المزمور ١٢٦/١١٨] ، عت لسوت لله وكو: ت ج (192) : ا ، وكل معيك هبولثم شيم: ت ج [ابوت ١٧/٢] (193) ٢-١ به : ت ، ل : ج (194) جاعلا : ت (195) الكثير : ت ج ، الكبير : ن (196) حل : ج (197) القضيتين : ج .

جميعا المتناقضات الظاهر امثالا، فاذا⁽¹⁹⁸⁾ حلت على ظواهرها كانت متناقضة او متضادة.

والسبب الرابع : ان تكون شريطة ما لم يصرح بها في موضعها لضرورة ما ، او يكون الموضوعان مختلفين ولم يبين احدهما في موضعه فيظهر تناقض في القول وليس ثم تناقض.

والسبب الخامس : ضرورة التعليم والتفهم ، وذلك أن يكون ثم معنى ما غامض⁽¹⁹⁹⁾ عسر التصور يلتجئ للذكره او لاتخاذ مقدمة في تبين معنى⁽²⁰⁰⁾ سهل التصور ينبغي ان يقدم في التعليم⁽²⁰¹⁾ على ذلك الاول لكون البداية⁽²⁰²⁾ ابدا بالأسهل فيلتجئ المعلم ان يتسامح⁽²⁰³⁾ في تفهم ذلك المعنى الاول على اى وجه اتفق. ويجليل النظر ولا ياخذ في تحرير حقيقته بل يترك بحسب خيال السامع حتى يفهم ما يراد به الآن فهمه ، وبعد ذلك يحرر⁽²⁰⁴⁾ ذلك المعنى الغامض وتبين⁽²⁰⁵⁾ حقيقته في الموضع اللايق به.

والسبب السادس : | خفاء التناقض وكونه لا يتبين الا بعد مقدمات | (١٠ - ب) م كثيرة ، وكلما احتيج الى اظهاره الى مقدمات اكثر كان اخفى ، فيمر ذلك على المؤلف ويظن ان القضيتين الاولين⁽²⁰⁶⁾ لا تناقض بينهما ، فاذا اخذت كل اقصية منها واضيف اليها مقدمة صادقة ونتج ما يلزم ، وكذلك يفعل بكل نتيجة يضاف اليها مقدمة صادقة ويتج ما يلزم ، ينهى الامر بعد عدة مقاييس الى تناقض بين النتيجةين الاخيرتين⁽²⁰⁷⁾ او تضاد. ومثل هذا هو الذى يمر على العلماء المؤلفين ، اما ان تكون القضيتان الاوليان⁽²⁰⁸⁾ ظاهرتي التناقض غير انه نسي الاولى عند تدوينه الاخرى في موضع آخر من التأليف فان هذا انحطاط عظيم جدا ولا يعد هذا في عداد⁽²⁰⁹⁾ من تعتبر اقاويله.

والسبب السابع : ضرورة الكلام في امور غامضة جدا ، ينبغي اخفاء بعض معانيها واظهار بعض ؛ فقد تدعو الضرورة بحسب قوله⁽²¹⁰⁾ ما ليجرى الكلام

(198) امثال : ج (199) ما غامض : ت ، غامضا : ج (200) ما — : ت (201) التعالم : ج (202) البداية : ت ، البداية : ج (203) يتسامح : ت ، يتسمح : ج ن (204) يحرر : ت ، تحرير : ج (205) تبين : ت ، تبين : ج (206) الاولين : ت ، الاوليتين : ج ن (207) الاخرتين : ج (208) القضيتان الاوليان : ت ، القضيتان الاوليتان : ن ، القضيتين الاوليتين : ج (209) مداد : ت ، امداد : ج (210) قول : ج

فيها على تقرير⁽²¹¹⁾ مقدمة ما وتدعو الضرورة في موضع آخر ليجري الكلام فيها على تقرير⁽²¹²⁾ مقدمة مناقضة لتلك، وينبغي ان لا يشعر الجمهور بوجه (١٩٢-ب) ج بموضع التناقض بينهما وقد يتحيل المؤلف في اخفاء ذلك بكل وجه.

- اما التناقض لوجود في المشنة والعهود⁽²¹³⁾ فهو بحسب السبب الاول كما تجدهم دائما يقولون. شكلة البداية والنهاية⁽²¹⁴⁾ فيكون الجواب البداية 5 رأى لربّي فلان والنهاية رأى لربّي فلان⁽²¹⁵⁾ وكذلك تجدهم يقولون: ان الربّي (يهودا الناسي) رأى اقوال الربّي فلان في كذا وكذا وذكرها بدون اسناد ورأى اقوال الربّي فلان في كذا وكذا وذكرها من دون اسناد⁽²¹⁶⁾ وكثيرا ما تجدهم يقولون: من هو قائل هذا؟ كذا وكذا الربّي فلان، ومن هو قائل ذلك في المشنة؟ هو الربّي فلان هو⁽²¹⁷⁾ وهذا اكثر من ان يحصى. 10

- فأما التناقض او⁽²¹⁸⁾ الاختلاف الموجود في التلمود⁽²¹⁹⁾ فهو بحسب السبب الاول والثاني كما تجدهم دائما يقولون في هذا وافق الربّي فلانا وفي ذلك وافق ربّيّا آخر⁽²²⁰⁾، ويقولون ايضا: يوافقه في نقطة ويخالفه في اخرى⁽²²¹⁾ ويقولون يخالف آموريان رأى الربّي فلان⁽²²²⁾ وهذا النحو كله هو ينحو نحو السبب الاول. واما بحسب السبب الثاني فهو قولهم ببيان: ربّي ترك 15 هذا الرأي وربّي ترك ذاك الرأي⁽²²³⁾ ويبحث عن اى⁽²²⁴⁾ القولين هو المتأخر وكذلك قولهم⁽²²⁵⁾ قال الربّي آشي شيئا في اول الفحص وفي الثاني قال شيئا آخر⁽²²⁶⁾.

(211) تقرير: ت، تقدير: ج ن (212) تقدير: ج (213) اليهود: ا، البريتوت: ت، البريتا: ج (214) ا، قشيا ويشا اسفا: ت ج (215) ا، ريشار. فلوني وسيفار. فلوني: ت ج (216) ا، راه ر. دبريو شل ر. فلوني بكك وكك وسم لن كوتيه وراه دبريو شل ر. فلوني بكك وكك وسم لن كواتيه: ت ج (217) ا، ستما مئ ر. فلوني هيا متنين مئ ر. فلوني هيا: ت ج (218) او: ت، و: ج (219) التلمود: ت، التلميد: ج (220): ا، بكك وكك سبرله كر. فلوني وبكك وكك سبرله كر. فلوني: ت ج (221) ا، سبرله كوتيه بخدا وفليج عليه بخدا: ت ج (222) ا، ترى اموراى الييا در. فلوني: ت ج (223) ا، هدرپكيه رب مهيا هدرپيه ربا مهيا: ت ج (224) اى-: ج (225) قولهم: ت، هو قولهم: ج (226) ا، مهد ورا قا درب اشى امر لن كك وكك ومهلورا بترامر لن كك وكك: ت ج

وأما التناقض أو التضاد الذي يبدو في ظاهر الامر⁽²²⁷⁾ في بعض مواضع من الكتب النبوية كلها، فهو بحسب السبب الثالث والرابع؛ ونحو هذا المعنى كان مساق هذه المقدمة كلها وقد علمت كثرة قولهم عليهم السلام⁽²²⁸⁾ ان كتابا يقول كذا وآخر يقول كذا⁽²²⁹⁾. ويثبتون ظهور التناقض ثم يبينون⁽²³⁰⁾

5 ان الامر ناقص شريطة او مختلف الموضوع مثل قولهم: سليمان لا يكنى أن أقوالك تناقض أقوال إبيك بل أنها تناقض بعضها بعضا الخ⁽²³¹⁾. وهذا كثير في كلام الحكماء عليهم السلام⁽²³²⁾، لكن أكثر ما يعنون بأقوال نبوية متعلقة بأحكام أو بآداب.

ونحن انما كان | غرضنا في التنبيه على فصول⁽²³³⁾ فيها تناقض (١١ - ٥) ٢
10 في الظاهر في آراء واعتقادات وسين من ذلك⁽²³⁴⁾ طرف في بعض فصول هذه المقالة لان هذا المعنى ايضا تناقضات التوراة⁽²³⁵⁾. واما هل يوجد في كتب الانبياء تناقض بحسب السبب السابع، ففيه موضع نظر وبحسب وينبغي ان لا يحذف⁽²³⁶⁾ في ذلك.

واما الاختلاف الذي يوجد⁽²³⁷⁾ في كتب الفلاسفة المحققين منهم فهو بحسب السبب الخامس.

واما التناقض الذي يوجد في أكثر كتب المؤلفين والشارحين غير من 15 ذكرنا، فهو بحسب السبب السادس. وكذلك يوجد في المدرشوت والمجادوت تناقض عظيم بحسب هذا السبب، ولذلك يقولون لاصعوبة في المجاداة⁽²³⁸⁾. ويوجد فيها ايضا تناقض بحسب السبب السابع.

فاما⁽²³⁹⁾ الذي يوجد في هذه المقالة من الاختلاف، فهو بحسب السبب الخامس والسابع. فاعلم ذلك وتحققه وتذكره⁽²⁴⁰⁾ جدا كي 20 لا تتحير في بغض فصولها.

(227) أو التضاد ... الامر - ج (228) عليهم السلام : ج ، زل : ت (229) : ا ، كتب احد اوامر كك واحد اوامر كك : ت ج (230) حتى يبينوا : ج (231) : ا ، شله لادايك شديرك سوترين ديري ابيك الا شهن سوترين زه حت زه : ت ج (232) الحكماء عليهم السلام : ا ، الحكيم [+ زل : ت ، - ج] : ت ج (233) فصول : ا ، فصول : ت ج (234) ذلك : ت ، - : ج (235) تناقضات التوراة : ا ، سترى توره : ت ج (236) يحذف : ت ، يحذف : ج (237) يوجد : ج - : ت (238) لاصعوبة في المجاداة : ا ، اين مقشين هجده : ت ج (239) فاما : ت ، واما : ج (240) تذكره : ت ، تدبره : ج ن

وبعد هذه المقدمات آخذ في ذكر الأسماء التي⁽²⁴¹⁾ ينبغي التنبيه على حقيقة معناها المقصود في كل موضع بحسبه فيكون ذلك مفتاحا لدخول مواضع غلقت دونها الأبواب فإذا فتحت تلك الابواب ودُخلت تلك المواضع سكنت فيها الأنفس واستلذت الأعين واستراحت الأجسام من تعبها ونصبها:

افتحوا الابواب ولتَدْخُلْ اِلمةُ الصِدِّيقَةُ الحافظة للحق⁽²⁴²⁾ 5

فصل ١ [٢]

صورة ومثال:⁽²⁴³⁾ قد ظن الناس ان الصورة⁽²⁴⁴⁾ في اللسان العبراني بدل على شكل الشيء وتخطيطه فودى ذلك الى التجسيم المحض لقوله لنصنع الانسان على صورتنا كشالتنا⁽²⁴⁵⁾ وظنوا ان الله على صورة انسان اعنى شكله وتخطيطه فلزمهم التجسيم المحض فاعتقدوه ورأوا أنهم إن فارقوا 10 هذا الإعتقاد كذبوا النص بل يعدّون الالاه، ان لم يكن جسما ذا وجه ويد مثلهم في الشكل والتخطيط، لكنه اكبر وابهى بزعمهم، ومادته ايضا ليست بدم ولحم، هذه⁽²⁴⁶⁾ غاية مارأوا أنه يكون تنزيها⁽²⁴⁷⁾ في حق الله. اما ما ينبغي ان يقال في⁽²⁴⁸⁾ نفى الجسمانية واثبات الوجدانية الحقيقية التي لاحقيقة لها الابدفع⁽²⁴⁹⁾ الجسمانية فستعرف برهان⁽²⁵⁰⁾ ذلك كله من هذه 15 المقالة، وانما التنبيه هنا في هذا الفصل على تبين معنى الصورة والمثال⁽²⁵¹⁾.

فاقول ان الصورة المشهورة عند الجمهور التي هي شكل الشيء وتخطيطه اسمها الخصيص بها في اللسان العبراني صفة⁽²⁵²⁾ قال: حسن

الهبة | جميل المنظر⁽²⁵³⁾، ما هي هيئته⁽²⁵⁴⁾، هيئة ابناء الملوك⁽²⁵⁵⁾. وقيل (١٢-ب) م

(241) الاسماء التي: ت، اسماء اللى: ج (242): ع [اشعيا ٢٦/٢]، فحقو شعريم ويهوا غوى صديق شومر امونيم: ت ج (243) صورة ومثال: ا، صل ودموت: ت ج (244) الصورة: ا، الصلم: ت ج (245): ع [التكوين ١/٢٦]، نمسه ادم بصلدنوكل دموتينو: ت ج (246) هذه: ج، هذا: ت (247) يكون تنزيها: ت، تنزيه: ج (248) في: ت، في حق: ج (249) بدفع: ت، برفع: ج ن (250) براعين: ج (251) الصورة والمثال: ا، صل ودموت: ت ج (252) توار: ت ج (253): ع [التكوين ٦/٣٩]، يه تار ويه مراه: ت ج (254): ع [الملوك الاول ١٤/٢٨]، مهتارو: ت ج (255): ع [القضاة ١٨/٨]،

في الصورة الصناعية ويسوّيه بالمنحّت ويرسمه بالبُرْكار⁽²⁵⁶⁾. وهذه
اسميّة لم توقع على الآلاه تعالى قط وحاشا وكلا.

- اما [ا] صلم (الصورة⁽²⁵⁷⁾) فهو يقع على الصورة الطبيعية اعنى على
المعنى الذى به تجوهر الشئ وصار ما هو وهو حقيقة من حيث هو ذلك
5 الموجود الذى ذلك المعنى فى الانسان هو الذى عنه يكون الإدراك الانسانى
ومن أجل هذا الإدراك العقلى قيل فيه: على صورة الله خلقه⁽²⁵⁸⁾ ؛ ولذلك
قيل⁽²⁵⁹⁾: تحتقر خيالم⁽²⁶⁰⁾ لان الاحتقار⁽²⁶¹⁾ لاحق للنفس التى هى الصورة
النوعية للأشكال الاعضاء وتخطيطها. وكذلك اقول إن العله فى تسمية
الأصنام | صُوراً⁽²⁶²⁾ كون المطلوب منها معناها المظنون⁽²⁶³⁾ به⁽²⁶⁴⁾ (١٩٣ - ا ج)
10 لأشكلها وتخطيطها. وكذلك اقول فى مثال بواسيركم⁽²⁶⁵⁾ لأن كان المراد
منها معنى دفع اذية البواسير⁽²⁶⁶⁾ لأشكال البواسير⁽²⁶⁶⁾ فان لم يكن بد من
ان يكون صور بواسيركم⁽²⁶⁷⁾ وصور⁽²⁶⁸⁾ من اجل الشكل والتخطيط فيكون
الصورة⁽²⁶⁹⁾ اسماً مشتركاً او مشككاً⁽²⁷⁰⁾ يقال على الصورة النوعية وعلى
الصورة الصناعية وما ماثلها⁽²⁷¹⁾ من أشكال الأجسام الطبيعية وتخطيطها
15 ويكون المراد به فى قوله نخلق آدم على صورتنا⁽²⁷²⁾ الصورة النوعية الذى
هو الادراك العقلى لأشكال والتخطيط. فقد بينا لك الفرق بين الصورة
والهيئة⁽²⁷³⁾ وبيننا معنى الصورة⁽²⁷⁴⁾. (١٢ - م)

(256) : ع [اشيا ١٣/٤٤] ، يتار هو بشردو بمحوجه يتار هو : ت ج (257) الصورة :
ا ، صلم : ت ج (258) : ع [التكوين ٢٧/١] ، صلم الميم برا اتو : ت ج (259) قال : ج
(260) : ع [الزمور ٢٠/٧٧] صلمم تيزه : ت ج (261) الاحتقار : ا ، البزيون :
ت ج (262) صوراً : ا ، صلمم : ت ج (263) المظنون : ت ج ، الفنون : ن
(264) به : ت ، بها : ج ن (265) : ع [الملوك الاول : ٥/٦] ، صلمى طحوريكم :
ت ج (266) البواسير : ا ، الطحوريم : ت ج (267) صور بوا سيركم : ا ، صلمى طحوريكم :
ت ج (268) صور : ا ، صلمم : ت ج (269) الصورة : ا ، صلم : ت ج (270) اسما
مشتركا اومشككا : ج ، اسم مشترك اومشكك : ت (271) ماثلها : ت ، شاكلها : ج (272)
نخلق ادم عل صورتنا : ا ، نمسه ادم بصليينو : ت ج (273) الصورة والهيئة : ا ، صلم
وتوار : ت ج (274) الصورة : ا ، صلم : ت ج

- اما المثال (275) فهو اسم من مثل (276) وهو ايضا شبه في المعنى لأن قوله :
 م (١-١٣) شابهت قوق البرية (277) ؛ ليس انه | شابه اجنحتها وريشها ، بل شابه
 حزنه حزنها ؛ وكذلك كل شجرة في جنة الله لم يماثلها في بهجته (278) شبه
 في معنى (279) الحسن : لهم حمة مثل حمة الحية ، (280) مثله كالاسد الذي يقرم
 الى الفريسة (281) ، كلها شبه في المعنى لافي الشكل والنخيط وكذلك 5
 قيل : شبه العرش شبه عرش (282) شبه في معنى الرفعة والجلالة لافي تربيعه
 وغلظه وطول رجليه كما يظن المساكين ؛ وكذلك شبه الحيوانات (283) ، فلما
 خص الانسان بمعنى فيه غريب جدا ، ما ليس في شيء من الموجودات من لدن
 فلك القمر ، وهو الادراك العقلي الذي لا تتصرف فيه حاسة ولا جارحة
 ولا جانحة ، شبهه بادراك الاله الذي ليس هو بآلة ؛ وان كان لاشبه 10
 في الحقيقة (284) ، لكن على بادى الرأى . وقيل في الانسان من اجل
 هذا المعنى ، اعنى من اجل العقل الالاهى المتصل به انه على صورة الله
 وشاكلته (285) لان الله تعالى جسم (286) فيكون ذا شكل .

فصل ب [٢]

- اعترضنى رجل علوى (*) منذ سنين اعتراضا غريبا ينبغي تأمل الاعتراض 15
 وجوابنا في فكتة . وقبل ان اذكر الاعتراض وفكه اقول إنه قد علم كل
 عبرانى ان اسم الله (287) مشترك للاله والملائكة والحكام مدبرى المدن .
 وقد بين آفولوس المتهود (288) عليه السلام والصحيح ما | بينه ان قوله :
 م (١٣-ب) وكنتم كآلهة تعرفون الخير والشر (289) يراد به المعنى الاخير قال وتكونون

(275) المثال : ا ، دموت : ت ج (276) مثل : ا ، ده : ت ج . (277) : ع [الزمور
 ٧/١٠١] ، ديمى لقات مدبر : ت ج (278) : ع [حزقيال ٨/٢١] ، كل عص بين الميم لا دمه
 اليو يفيو : ت ج (279) : معنى : ت ، المعنى : ج (280) : ع [الزمور ٥٧/٥] ، حمت كد
 موت [الموكد بوت : ج] حمت نخش : ت ج (281) : ع [الزمور ١٢/١٦] ، ديمونوكاريه
 يكسوف لطروف : ت ج . (282) : ع [حزقيال ٢٧/١] : ا ، دموت هكسا دموت كسا : ت ج
 (283) [حزقيال ١٣/١] ، دموت هحيوت : ت ج (284) في الحقيقة : ت ، بالحقيقة : ج (285)
 على صورة الله وشاكلته : ا ، بصلم الميم ويد موتو : ت ج (286) تعالى جسم : ت ، جسم تعالى :
 ج (287) الله : ا ، الميم : ت ج (288) المتهود : ا ، هجر : ت ج (289) : ع [التكوين ،
 ٥/٣] ، هيم كالميم يودعى طوب ورع : ت ج كتاربنى ملك . ت ج (*) مثقف : learned

كلوك (290) ، وبعد توطئة اشتراك هذا الاسم ، نأخذ في ذكر الاعتراض.

قال المعارض يبدو من ظاهر النص أن القصد الاول بالانسان أن يكون كسائر الحيوان لا عقل له ولا فكرة ولا يفرق بين الخير والشر؛ فلما عصى اوجبت له معصيته هذا الكمال العظيم الخصيص بالانسان، وهو ان يكون له هذا التمييز الموجود فينا الذي هو اشرف المعاني الموجودة لنا، وبه نتجوهر، فهذا هو العجب ان يكون عقابه على معصيته اعطاؤه كمالا لم يكن له ، وهو العقل؛ وما هذا الاكقول من قال إن شخصا من الناس عصى وافرط في الظلم فُسِّخ وجعل كوكبا (291) في السماء. هذا كان غرض الاعتراض ومعانيه وان لم يكن بهذا النص واسمع اغراض (292) جوابنا.

10 نحن (293) قلنا يا ايها الناظر باوائل خواطره وسوانحه، ومن ظن انه يفهم كتابا هو هداية الاولين والآخرين بمروره عليه في : بعض اوقات الفراغ من الشرب والنكاح كمروره على تاريخ من التواريخ او شعر من الاشعار. تثبتت وتاملت ، فليس الامر كما ظننته باول خاطر بل كما بين عند التامل لهذا الكلام ، وذلك ان العقل الذي افاضه الله على الانسان وهو كماله الاخير هو الذي حصل لآدم قبل معصيته وبه قيل فيه انه في صورة

15 الله وعلى شاكلته (294) ، من اجله كان مخاطبا ووُصِيَ (295) كما قال || (١٤ - ١) م
امر الرب الاله ، الخ. (296)

ولا تكون (297) الوصية للبهائم ولا لمن لا عقل له ، وبالعقل يفرق بين الحق والباطل. وهذا كان موجودا فيه على كماله وتامه؛ اما القبيح والحسن فهو في المشهورات لا في المعقولات لأنه لا يقال السماء كريمة حسن والارض بسيطة قبيح ، بل يقال حق وباطل وكذلك في لساننا يقال

(290) ١ ، وتمون كبرريا : (كروبين : ج) ت ج (291) كوكبا : ت ن ، كوكب : ج (292) اغراض : ت ن ، اغراق : ج (293) نحن : ج (294) ١ ، بصل الميم و يدموتو : ت ج (295) وصى : ت ن ، يوصى : ج (296) ع [التكوين ١٦/٢] ، وبصا الله الميم كو : ج (297) ولا تكون : ت ن ، ولم تكن : ج

- عن الحق والباطل صدق وكذب⁽²⁹⁸⁾ وعن حسن وقبيح طيب وخبيث⁽²⁹⁹⁾
 فبالعقل يعرف الانسان الصدق من الكذب⁽³⁰⁰⁾ وهذا يكون في الامور
 المعقولة كلها؛ فلما كان على اكمل حالاته واتمها. وهو مع فطرته
 ومعقولاته التي قيل فيه من اجلها: نقصته عن الله قليلاً⁽³⁰¹⁾ لم تكن له قوة
 تشتغل بالمشهورات بوجه ولا يدركها حتى ولو آتت المشهورات بالقبح،
 وهو كشف العورة، لم يكن ذلك قبيحا عنده ولا ادرك قبحه. فلما عصى
 ومال نحو شهواته الخيالية ولذات حواسه الجسدية كما قال. ان الشجرة
 طيبة للمأكول وشبهة للعيون⁽³⁰²⁾، عوقب بان سلب ذلك الادراك العقلي،
 ولذلك عصى الامر الذي من اجل عقله وصّى به، وحصل له ادراك
 المشهورات وغرق في الاستباح والاستحسان فحينئذ علم قدر مافاته وما
 تعرض⁽³⁰³⁾ عنه وفي اى حالة صار. ولذلك قيل: وتصيران كآلهة عارفي
 الخير والشر⁽³⁰⁴⁾ ولم يقل عارفي الحق والباطل او مدركي الباطل والحق⁽³⁰⁵⁾
 وليس في الضروري الحسن والقبيح⁽³⁰⁶⁾ بنة بل الباطل والحق⁽³⁰⁷⁾. وتامل
 قوله: فانفتحت اعينها فعلم انها عريانة⁽³⁰⁸⁾، لم يقل: انفتحت اعين
 اثنيها⁽³⁰⁹⁾ وراوا⁽³⁰⁹⁾ لان الذي رأى قبل هو الذي رأى بعد، لم تكن ثم غشاوة
 على البصر انجلت، بل صارت له حالة اخرى يستقيح بها ما لم يكن يستقيحه
 من قبل.

واعلم أن هذه الكلمة اعني الفصح⁽³¹⁰⁾ لا تقع⁽³¹¹⁾ بوجه الاعلى معنى كشف
 بصيرة لا رؤية حاسية حدثت: وكشف الله عن عينها⁽³¹²⁾ حينئذ تنفتح

(298) صدق وكذب: ا، امت و شقر: ت ج (299) طيب وخبيث: ا، طوب و
 رع: ت ج (300) الصدق من الكذب: ا، الامت من الشقر: ت ج (301): ع [الزمور ٦/٨]:
 ا، وتحسرهم على ما لهم: ت ج (302): ع [التكوين ٦/٣]، ك طوب حصص لما اكل وكى
 تاره هو العنيم: ت ج (303) تعرض: ت، قملئ: ج (304): ع [التكوين ٥/٣]،
 هيتم كالميم يودعي طوب و رع: ت ج (305): ا، يودعي شقر وامت او مشجى شقر وامت:
 ت ج (306) الحسن والقبيح: ا، طوب و رع: ت ج (307): الباطل والحق: ا، شقر
 وامت: ت ج (308) ع [التكوين ٧/٢]، وتفققته عني شنيهم ويدعوك عرومهم: ت ج
 (309): ا، وتفققته عني شنيهم وراوا: ت ج (310) الفصح: ا، ققع: ت ج (311)
 لا تقع: ت، لم تقع: ج (312): ع [التكوين ١٩/١١]، ويفقق الميمات عيني: ت ج

عيون العمى⁽³¹³⁾ يفتح اذنيه ولا يسمع⁽³¹⁴⁾ مثل قوله : لهم عيون ليراوا ولم يروا⁽³¹⁵⁾ واما قوله عن ادم : تشوه وجهه ثم تطردّه⁽³¹⁶⁾ ، فان تاويله وشرحه لما غير اتجاهه ، طرد لان الوجه⁽³¹⁷⁾ اسم مشتق⁽³¹⁸⁾ من واجه⁽³¹⁹⁾ لان الانسان بوجهه يقصد للشيء الذى يريد قصده ، فيقول لما غير اتجاهه وقصد نحو الشيء الذى كان الامر تقدم اليه بان لا يقصده طرد من جنة عدن⁽³²⁰⁾ وذلك هو العقاب النظير للمعصية كيلا بكيل⁽³²¹⁾ لانه بوح في الاكل من الاطياب والالتذاذ براحة وطهانية ؛ فلما شره وتبع لذاته وخيالاته كما قلنا ، واكل ما نهى عن اكله منع من الجميع ولزمه اكل اخس المأكول التى لم تكن له قبل بغذاء بعد التعب والنصب كما قال : وشوكا وحكا تنبت لك الخ. يعرف وجهك الخ⁽³²²⁾ ويين وقال : فاخرجه الرب الاله من جنة عدن ليحرث الارض⁽³²³⁾ وساواه⁽³²⁴⁾ بالبهايم فى اغذيته⁽³²⁵⁾ واكثر حالاته كما قال : وتاكل عشب الصحراء⁽³²⁶⁾ ، وقال ميينا لهذه القصة : كان الانسان فى كرامة فلم يفهم فائل البهايم ، وتشبه بها⁽³²⁷⁾ فسبحان ذى المشية التى لا تدرك غايتها وحكمتها .

يظن أن معنى الشكل والهيئة⁽³²⁸⁾ فى اللغة العبرانية واحد وليس كذلك ؛ وذلك ان تَبْنَيْت (هيئة) هو⁽³²⁹⁾ اسم مشتق من بنى⁽³³⁰⁾ ومعناه بنية الشيء

(313) : ع [اشعيا ٥٠/٣] ، از تفقحه عني عوريم : ت ج (314) : ع [اشعيا ٢٠/٤٢] ، فقوح ازنيم ولا يسمع : ت ج . (315) : ع [حزقيال ٢/١٢] اشرعينيهم لهم لراوت ولاراو : ت ج (316) : ع [ايوب ٢٠/١٤] ، مشته فنيو وتشلحهور : ت ج (317) الوجه : ا ، فنيم : ت ج (318) مشتق : ت ، مشترك : ج (319) واجه : ا ، فنه : ت ج (320) جنة عدن : ا ، جن عدن : ت ج (321) كيلا بكيل : ا ، مله كنجده مله : ت ج (322) : ع [التكوين ١٨/٣ ، ١٨] ، وقوص ودردر تصميح لك كو بزعت اذك (افيك تاكل كم : ج) كو : ت ج (323) : ع [التكوين ٢٣/٣] ، ويشلحهور الله الميم مجن عدن لعبدا ت هادمه جو : ت ج (324) ساواه : ج ، سواء : ت (325) اغذيته : ت ، اغذياته : ج (326) : ع [التكوين ١٢/٤] ، واكلت ات عشب هده : ت ج (327) : ع [المزمور ١٣/٤٨] ادم يقرر بل يلين نمثل كهيموت ندمو : ت ج (328) الشكل والهيئة : ا ، تمونه وتبنيته : ت ج (329) هو — : ج (330) بنى : ا ، بته : ت ج

وهيئة اعنى شكله مثل التريبع والتدوير والتثليث وغيرها من الاشكال قال :
شكل المسكن وشكل جميع آتيته⁽³³¹⁾ وقال على المثال الذى انت مرّاه
 فى الجبل⁽³³²⁾ ، شكل طائر⁽³³³⁾ ، شكل يد⁽³³⁴⁾ ، شكل الرواق⁽³³⁵⁾ ،
 كل هذا شكل ، ولذلك⁽³³⁶⁾ لم توقع العبرانية هذه الالفاظ فى اوصاف
 تتعلق بالالاه بوجه.

5

اما تيمونه (الشكل) فانه اسم يقال⁽³³⁷⁾ على ثلاثة معان بتشكيل
 وذلك أنه يقال على صورة الشئ المدركة بالحواس خارج الذهن اعنى شكله
 وتخطيطه وهو قوله : وعلمتم تمثالا منحوتا الخ⁽³³⁸⁾ انكم لم تروا صورة⁽³³⁹⁾ .
 ويقال على الصورة الخيالية الموجودة فى الخيال من⁽³⁴⁰⁾ الشخص بعد غيبته
 عن الحواس وهو قوله : فى خطرات رؤى الليل الخ.⁽³⁴¹⁾ واخر القول : ثم
 وقف ولم اعرف مرآه كانه خيال تجاه عيني⁽³⁴²⁾ ، يعنى خيالاً بجذاء عيني
 فى النوم ويقال على المعنى الحقيقى المدرك بالعقل وبحسب هذا المعنى الثالث
 يقال فيه تعالى صورة⁽³⁴³⁾ ، قال : وصورة الرب يُعابن⁽³⁴⁴⁾ معناه
 وشرحه : وحقيقة الله يدرك .

10

15

فصل د [٤]

(١٥ - ب) م

اعلم أن رأى ، ونظر وحزى⁽³⁴⁵⁾ ، ثلاثة هذه الالفاظ تقع على رؤية
 العين واستعيرت ثلاثتها لادراك العقل ؛ اما ذلك فى رأى⁽³⁴⁶⁾ فمشهور عند
 الجمهور قال : ونظر فاذا يثر⁽³⁴⁷⁾ فى الصحراء وهذا رؤية عين وقال :

(331) : ع [الخروج ٩/٢٥] ، ات ثبتت هسكن وات قبلت كل كليو : ت ج (332) : ع
 [الخروج ٤٠/٢٥] ، كتبتم اشارته مرآه بهر : ت ج (333) : ع [التثنية ١٧/٤] ، ثبتت
 كل صغيركو : ت ج (334) : ع [حزقيال ٢/٨] ، ثبتت : ت ج (335) : ع [الايام
 الاول ١١/٢٨] هاو لم : ت ج (336) لذلك : ت ، لهذا : ج (337) يقال : ت ، يقع : ج
 (338) : ع [التثنية ٢٥/٤] ، عسيم قمل تموت كل كو : ت ج (339) : ع [التثنية
 ١٥/٤] ، كى لا رقيم كل تمونه : ت ج (340) من : ت ، ف : ج (341) : ع [ايوب
 ١٢/٤] ، بشمقيم محزونوت ليله ينقل كو : ت ج (342) : ع [ايوب ١٤/٤] ، يمد ولا
 اكبر مرآه تمونه لنجد عيني : ت ج (343) صورة : ا ، تمونه : ت ج (344) : ع [التثنية
 ٨/١٢] ، وتمونت الله يبيط : ت ج (345) رأى ونظر وحزى : ا ، راه وهيط وحزى : ت ج
 (346) رأى : ا ، راه : ت ج (347) : ع [التكوين ٢/٢٩] ، ويرى وهنه بار بسده : ت ج .

وقلبي رأى كثيراً من الحكمة والعلم⁽³⁴⁸⁾ وهذا ادراك عقلي لا رؤية عين⁽³⁴⁹⁾،
 وبجسب هذه الاستعارة هو كل لفظ الرؤية⁽³⁵⁰⁾ جاء في الله تعالى مثل قوله
 رأيت الرب⁽⁸⁵¹⁾ يرى له الرب⁽³⁵²⁾ ورأى الله ذلك أنه حسن⁽³⁵³⁾ . ارني
 مجدك⁽³⁵⁴⁾ ، فأروا اله اسرائيل⁽³⁵⁵⁾ ؛ كل ذلك ادراك عقلي لا رؤية عين
 5 بوجه ؛ اذ لا تدرك العين الاجسام⁽³⁵⁶⁾ وفي جهة⁽³⁵⁷⁾ وبعض أعراضه ايضا
 اعني ألوان الجسم وشكله ونحوها وكذلك هو تعالى لا يدرك بألة كما سيبين.
 وكذلك (نظر) هبيط يقع⁽³⁵⁸⁾ على الالتفات بالعين للشيء : لا تلتفت
 الى ورائك⁽³⁵⁹⁾ ، فالتفتت امرأته الى ورائها⁽³⁶⁰⁾ ، وينظر الى الارض⁽³⁶¹⁾ ؛
 واستعير الى التفات الذهن وإقباله على تأمل الشيء حتى يدركه وهو قوله : لم
 يرأى⁽³⁶²⁾ في يعقوب⁽³⁶³⁾ ؛ لان الإثم⁽³⁶⁴⁾ لا يرى بالعين وكذلك قوله : وينظرون
 10 الى موسى⁽³⁶⁴⁾ قالوا الحكماء⁽³⁶⁵⁾ عليهم السلام⁽³⁶⁶⁾ ان فيه ايضا هذا المعنى ،
 وانه لإخبار عن كونهم يتعقبون⁽³⁶⁷⁾ أفعاله وأقواله ويتأملونها⁽³⁶⁸⁾ ومن
 هذا المعنى قوله : | انظر الى السماء⁽³⁶⁹⁾ ، لأن ذلك كان في روى النبوة⁽³⁷⁰⁾ . (١٤٤ - ١) ج
 وعلى هذه الاستعارة هو كل لفظة النظر⁽³⁷¹⁾ جاءت | في الله تعالى : (١٦ - ١) م

(348) : ع [الجامعة ١/١٦] ، ولبي راہ ہر بہ حکمہ ودعت : ت ج . (349) لا رؤية
 عين : ج ، — : ت (350) لفظ الرؤية : ا ، لشون رايہ : ت ج (351) : ع [الملوك الثالث
 ١٩/٢٢] ، رأيي انت الله : ت ج (352) : ع [التكوين ١٨/١] ، ويرا اليو الله : ت ج
 (353) : ع [التكوين ١٠/١] ، ويرا الله كي طوب : ت ج (354) : ع [الخروج ١٨/٢٣] ،
 هراي ناات كبوديك : ت ج (355) : ع [الخروج ١٠/٢٤] ، ويراوات الهى يسرال : ت ج
 (356) الاجسام : ت ، الاجسام : ج (357) جهة : ت ج ، جهته : ن (358) يقع : ت ،
 يقال : ج (359) : ع [التكوين ١٧/١٩] ، ال تبط احريك : ت ج (360) ع [التكوين
 ٢٦/١٩] ، وتبط اشتر ماحريو : ت ج (361) ع [اشعيا ٣٠/٥] ، وتبط لارص : ت ج
 (362) : ع [العدد ٢٢/٢١] ، لاهييط اون يعقب : ت ج (363) : الاثم : ا ، الاون : ت ج
 (364) : ع [الخروج ٨/٢٣] ، وهبيطو اخرى مشه : ت ج (365) الحكماء : ا ، الحكميم : ت ج
 (366) عليهم السلام : ج ، زل : ت (367) يتعقبون : ت ، يعقبون : ج (368) انظر تنحوما
 كي تشاء شوت ربه ، ف ، ٥١ ، قدوشين ٣٢ ب (369) : ع [التكوين ٥/١٥] ، هبط ناهشيبه :
 ت ج (370) في روى النبوة : ا ، بمراء هنبواه : ت ج (371) لفظة النظر : ا ، لشون هبطه :

ان ينظر الى الله⁽³⁷²⁾ وصورة الرب يُعَين⁽³⁷³⁾ واست تطبيق النظر الى
الإصر⁽³⁷⁴⁾.

وكذلك حزى⁽³⁷⁵⁾ يقع على رؤية العين: ولتنظر عيوننا الى صهيون⁽³⁷⁶⁾
واستعير لإدراك القلب: التي رآها على يهوذا واورشليم⁽³⁷⁷⁾، كان كلام
الرب الى ابراهيم في الرؤيا⁽³⁷⁸⁾، وعلى هذه الاستعارة قيل⁽³⁷⁹⁾: فأروا
الله،⁽³⁸⁰⁾ فاعلم ذلك.

فصل هـ [٥]

لما اخذ رئيس الفلاسفة في البحث والاستدلال عن امور غامضة جدا
قال معتذرا كلاما معناه: انه لا ينبغي للناظر في كتبه⁽³⁸¹⁾ ان ينسبه فيما يبحث
عنه لقحة او تجاسر⁽³⁸²⁾ وتهجم للكلام⁽³⁸³⁾ في ما لا علم له به، بل ينبغي
ان ينسبه للحرص والاجتهاد في ايجاد وتحصيل اعتقادات صحيحة حسب
مقدرة الإنسان؛ وكذلك نقول نحن إنه ينبغي للانسان ان لا يتهم لهذا
الامر العظيم الجليل من اول وهلة دون ان يروّض نفسه في العلوم والمعارف
ويهذب اخلاقه حتى التهذيب ويقتل شهواته وتشوقاته⁽³⁸⁶⁾ الخيالية.
فاذا حصل مقدمات حقيقية يقينية وعلمها وعلم قوانين القياس والاستدلال
وعلم وجوه التحفظ من اغاليط الدهن، حينئذ يقدم للبحث في هذا المعنى
ولا يقطع باول رأى يقع له ولا يمدّ أفكاره أولا ويسلطها نحو إدراك الإلاه
بل يستحى ويكف ويقف⁽³⁸⁵⁾ حتى يستنهض أولا أولا؛ وعن هذا المعنى
(١٦-ب) م قيل | فستر موسى وجهه اذ يخاف ان ينظر الى الله⁽³⁸⁶⁾ مضافا⁽³⁸⁷⁾ الى
ما يدل عليه الظاهر من خوفه من نظر النور المتجلى لأن الإلاه تدركه

ت ج (372): ع [الخروج ٦/٢]، لهيوط الالميم: ت ج (373): ع [المذ ٨/١٢]،
وتمونه الله يبيط: ت ج (374): ع [حيقوق ١٣/١]، وهبط ال عمل لا توكل: ت ج
(375) حزى: ا، حزه: ت ج (376): ع [ميخا ١١/٤]، وتحز بصيون (وتعز نصيون: ج)
هيينو: ت ج (377): ع [اشعيا ١/١]، اشر حزه حل يهوده وورشلم: ت ج (378): ع
[التكوين ١/١٥]، هيه دبر الله ال ابرم بمحزه: ت ج (379) قيل: ت، قالوا: ج.
(380): ع [الخروج ١١/٢٤]، يحزوات هالميم: ت ج (381) كته: ت ج، كته: ن
(382) تجاسر: ت ج، لتجاسر: ن (383) في الكلام: ج (384) تشوقاته: ت،
تشويقاته: ج (385) ويقف-: ج (386): ع [الخروج ٦/٣] ويستر مشه فنيوكي را
مهيوط ال هالميم: ت ج (387) مضاف: ج

الأعين ، تعالى عن كل نقص علوا كبيرا ، وحمد له . عليه السلام ذلك وافاض عليه تعالى من جوده وخيره ما اوجب له ان قيل فيه اخيرا : صُورة الرب يعاين ⁽³⁸⁸⁾ وذكروا الحكماء ⁽³⁸⁹⁾ ، عليهم السلام ⁽³⁹⁰⁾ ، ان ذلك جزاء لكونه ساترا وجهه اولا لئلا ينظر الى الرب ⁽³⁹¹⁾ .

- 5 اما مختاري بني اسرائيل ⁽³⁹²⁾ فانهم تهجموا ومدّوا افكارهم وادركوا ؛ لكن ادراكا ليس بكامل ، ولذلك قال عنهم : فرأوا اله اسرائيل وتحت رجله الخ ⁽³⁹³⁾ ؛ ولم يقل : فرأوا اله اسرائيل ⁽³⁹⁴⁾ فقط ؛ اذ معرض القول انما هو في الانتقاد عليهم رؤيتهم لا في وصف كيف رأوا ، فاذن انما ⁽³⁹⁵⁾ انتقد عليهم صورة ادراكهم التي ضمنها من الجسمانية ما ضمن ، اوجب ذلك تهجمهم قبل كمالهم واستحقوا الهلاك ⁽³⁹⁶⁾ وشفع فيهم عليه السلام فأمهلوا الى ان احترقوا في تبعره واحترق ناداب ⁽³⁹⁷⁾ وابيهوا في نخيمة الاجتماع ⁽³⁹⁸⁾ على ما جاء به النقل الصريح ⁽³⁹⁹⁾ واذا كان هذا في حق اولئك فناهيك في حقنا نحن الأدوان ، ومن دوننا انه ينبغي له ان يقصد ⁽⁴⁰⁰⁾ ويستغل بتكميل التوطئات وتحصيل المقدمات المطهرة للادراك من نجاسته التي هي ⁽⁴⁰¹⁾ الغلطات وحينئذ يتقدم للنظر (*) الحضرة القدوسية ⁽⁴⁰²⁾ الالهية : ويتقدس ايضا الكهنة الذين يتقدمون الى الرب كيلا يبطش بهم الرب ⁽⁴⁰³⁾ وقد امر سليمان ⁽⁴⁰⁴⁾ بالتحفظ العظيم عندما يروم الانسان الوصول لهذه الدرجة وقال | مثلاً ومحدّراً : احترز لقدمك ان اقبلت الى (١٧-١) م

(388) : ع [العدد ٨ / ١] ، وتمونت الله يبط : ت ج (389) الحكماء : ا ، الحكيم : ت ج (390) عليهم السلام : ج ، زل : ت (391) : ا ، هستير فنيوا ولا لهيط ال هاليم : ت ج (392) : ع [الخروج ١١ / ٢٤] ، اصبل بني اسرائيل : ت ج (393) : ع [الخروج ١٠ / ٢٤] ، ويراوات الهى اسرائيل وتحت رجله وكو : ت ج (394) : ع [الخروج ١٠ / ٢٤] ، نفس العبارة السابقة [(395) كيف رأوا فاذن انما : ت ، ماراوا فاذا كيف انما : ج (396) الهلاك : ا ، البليه : ن ، الكليه : ت ج (397) ناداب : ا ، ندب : ت ج (398) : ا ، اهل موعد : ت ج [انظر الخروج ٧ / ٣٣] (399) تنحوما بهملوتك ، ويقرا ربه : ٧٠ / ٨٠ (400) يقصد : ت ، يقصر : ج (401) التي هي : ت ، الذى هو : ج (402) ، القدوسية : ت ج القدسية : ن (403) : ع [الخروج ٢٢ / ١٩] ، وجم هكهنيم هنجشيم ال الله يتقدشون فيفرص بهم الله : ت ج (404) سليمان : ا ، شلمه : ت ج [كل اسماء الأعلام اليهوديه مكتوبة بالعبرية ونحن كتبنا ها بالعربية ولا نريد ان نشير الى كتابة كل اسم علم بالعبريه] * كذا .

بيت الله⁽⁴⁰⁵⁾، وارجع الى تمام ماناشينا بيانه واقول ان : مختاري بني اسرائيل⁽⁴⁰⁶⁾ مع ما اعتراهم وما لوا نحو الامور البدنية لاختلال الادراك ولذلك قال : فرأوا الله واكلوا وشربوا⁽⁴⁰⁷⁾ . اما تمام القول وهو قوله : وتحت رجله شبه صنعة من بلاط سَمْتَجُونِي⁽⁴⁰⁸⁾ ، فسيبين في بعض فصول هذه المقالة . والقصد كله الذي قصدهنا هو ان كل رؤية ، او حزية 5 او نظرة⁽⁴⁰⁹⁾ جاءت في هذا المعنى هي ادراك عقلي لارؤية عين ، اذ ليس هو تعالى موجودا تدركه الأبصار ؛ فان اراد احد المقصرين ان لا يصل لهذه الدرجة التي تروم به طلوعها وجعل هذه الألفاظ كلها التي جاءت في هذا المعنى دالة على ادراكات حسية لانوار مخلوقة اما ملائكة او غيرها فلا ضير⁽⁴¹⁰⁾ في ذلك.

10

فصل و [٦]

رجل وامرأة⁽⁴¹¹⁾ : اسمان موضوعان اولاً للرجل و الإمراة ثم استعيراً لكل ذكر وانثى من سائر انواع الحيوان قال : خذ من جميع البهائم الطاهرة سبعة سبعة رجلاً وزوجة⁽⁴¹²⁾ كأنه قال ذكراً وانثى⁽⁴¹³⁾ ثم استعير (١٧ - ب) م اسم امرأة⁽⁴¹⁴⁾ لكل قصة مهيئة معدة لمقارنة | قصة اخرى قال : خمس 15 شقق تكون ملفوفة⁽⁴¹⁵⁾ امرأة باختها⁽⁴¹⁶⁾ فقد تبين لك ان الاخت والاخ⁽⁴¹⁷⁾ ايضاً يقال باشتراك من جهة الاستعارة مثل : رجل وامرأة⁽⁴¹⁸⁾.

(405) : ع [الجامعة ١٧/٤] ، اشهر ذلك ال بيت هالميم : ت ج (406) : ع [الخروج ١١/٢٤] اصيل بني اسرائيل : ت ج (407) : ع [الخروج ١١/٢٤] ، ويجزوات هالميم وياكلو ويشتو : ت ج (408) : ع [الخروج ١٠/٢٤] ، وتحت رجلى كعبه كرفسين : ج ، وتحت رجلى كعبه لبنت هسفير وكوت : ت (409) رؤية او حزية ، او نظرة : ا ، رايه او حزيه او هبطه : ت ج (410) ضير : ت ج ، ضر : ن (411) رجل وامرأة : ا ، ايش واشه : ت ج (412) : ع [التكوين ٢/٧] ، مكل هبهمه هطهركة ينقالك شبهه شبعه ايش واشتو : ت ج (413) ذكراً وانثى : ا ، زكر ونقيه : ت ج (414) امرأة : ا ، اشه : ت ج (415) : ع [الخروج ٣/٢٦] ، حش هيريعوت تهيينه حوروت : ت ج (416) امرأة باختها : ا ، اشه ال اشتو : ت ج (417) الاخت والاخ : ا ، احوت واح : ت ج (418) رجلوا امرأة : ا ، ايش واشه : ت ج

فصل ز [٧]

- ولادة⁽⁴¹⁹⁾ : المعنى المفهوم من هذه الكلمة معاوم وهو الولادة ؛
 فولدتا له بنين⁽⁴²⁰⁾ . ثم استعير هذا اللفظ لايجاد الامور الطبيعية : من قبل
 أن ولدت الجبال⁽⁴²¹⁾ ؛ واستعير ايضا لمعنى انبات الارض ما تنبت تشبها (١٩٤-ب) ج
 5 بالولادة : تنشى وتنبت⁽⁴²²⁾ . واستعير ايضا لحوادث الزمان كأنها امور
 ولدت : فانك لا تعلم ماذا يلد ذلك اليوم⁽⁴²³⁾ ، واستعير ذلك ايضا لحوادث
 الافكار وما توجهه من الآراء والمذاهب كما قال : ولد الغرور⁽⁴²⁴⁾ .
 ومنه قيل : يعاهدون بنى الغرباء⁽⁴²⁵⁾ يجتزأون⁽⁴²⁶⁾ بأرائهم كما قال ،
 يونتن بن عوزيال ، عليه السلام ، فى شرح ذلك : ساروا على شرائع الامم
 10 [الاجنبية]⁽⁴²⁷⁾ فعلى هذا المعنى : من علم شخصا⁽⁴²⁸⁾ امرأ ما وافاده رأيا
 فكأنه اولد ذلك الشخص من حيث هو ذو ذلك الرأى ؛ وبهذا المعنى
 تسموا تلاميذ الانبياء ابناء الانبياء⁽⁴²⁹⁾ كما سنبين فى اشتراك اسمية « ابن »
 وبهذه الاستعارة قيل فى آدم : وعاش آدم مئة وثلاثين سنة وولد ولدا
 على مثاله كصورته⁽⁴³⁰⁾ ؛ وقد تقدم لك معنى صورة آدم ومثاله⁽⁴³¹⁾
 15 ما هـ . فكل من تقدمه من الاولاد لم تحصل لهم الصورة الانسانية بالحقيقة
 التى هى : | صورة ادم ومثاله⁽⁴³²⁾ المقول عنها فى صورة الله وفى مثاله⁽⁴³³⁾ (١٨-١) م

(419) ولادة : ا ، يولد : ت ج (420) : ع [التثنية ١٥/٢١] ، ويولدو لوييم : ت ج
 (421) : ع [الزمور ٢/٩٢] ، بطرم هريم يلدو : ت ج (422) : ع [اشعيا ١٠/٥٥] ،
 وهوليد و هصيصه : ت ج (423) : ع [الامثال ١٠/٢٧] ، كى لا تدع مه يولد يوم :
 ت ج (424) : ع [الزمور ١٥/٧] ، ويلد شقر : ت ج (425) : ع [اشعيا ٦/٢] ،
 ويبلدى نكريم يسفيقو : ت ج (426) يجتزأون : ت ج ، يجتزون : ي ، يكتفون : ن (427) : ا ،
 و بنوى عميا ازلين : ت ج (428) شخصا : ت ، شخص : ج (429) : ا ، بنى هنييم :
 ت ج (430) : ع [التكوين ٣/٥] ، ادم شلشم ومات شته و بولد بدموتو بصلمو : ت ج
 (431) : ا ، صل ادم ودموتو : ت ج (432) : ا ، صل ادم ودموتو : ت ج (433) : ا ،
 بصل الهيم و بدموتو : ت ج

- اما شيث فلما علمه وفهمه فكمل الكمال الانساني قيل فيه وولد
على مثاله كصورته^(٤٣١) وقد علمت ان كل من لم تحصل له هذه الصورة
التي يتنا معناها ، فانه ليس هو انسانا ، بل حيوانا على شكل الانسان
وتخطيطه ، لكن له قدرة على انواع الاذيات واحداث الشرور ما ليس
اسائر الحيوان اذ الفكرة^(٤٣٥) والروية التي كانت له معدة لحصول الكمال الذي
5 لم يحصل يصرها في انواع الحيل الموجبة للشرور وتوليد الاذيات ؛ فكأنه
شيء يشبه الانسان ، او يحاكيه ؛ وهكذا كانوا اولاد ادم المتقدمون
لشيث وقالوا في المدراس اثناء ثلاثين ومائة سنة ، عندما كان ادم
منهرا اولد نفوسا^(٤٣٦) يعنون شياطين^(٤٣٧) فلما رضى^(٤٣٨) عنه اولد شبهه
اعنى على مثاله كصورته وهو قوله : وعاش ادم مائة وثلاثين سنة وولد
10 على مثاله كصورته^(٤٣٩)

فصل ح [٨]

- مكان^(٤٤٠) هذا الاسم اصل وضعه للمكان الخاص والعام ثم ان اللغة
اتسعت فيه وجعلته اسما لمرتبة الشخص ومنزلته اعنى لكماله في امر ما حتى
يقال : فلان في مكان فلان^(٤٤١) في الامر الفلاني ، وقد علمت كثرة استعمال
15 اهل اللغة ذلك في قولهم يسد مكان آبائه وكان يسد مكان آبائه في الحكمة
(١٨ - ب) م او التقوى^(٤٤٢) وقولهم : ولا يزال الاختلاف قائما^(٤٤٣) يعنى في مرتبتها وعلى

(٤٣٤) : ا ، ويولد بدموتو كصلمو : ت ج (٤٣٥) الفكرة : ت ، والفكرة : ج (٤٣٦) : ا ،
[ميروبيم ٢/١٨ ، قارن : براشيت ربه ، ٢٠ ، ٢٤] ، كل واتن ماء وشليم شبه ادم بن نزوف
هيه موليد روحوت : ت ج (٤٣٧) : ا ، شليم : ت ، شليم : ج (٤٣٨) رضى : ت ، رضى الله :
ج (٤٣٩) : ا ، ويحيى ادم شليم ومات شنه ويولد بدموتو بصلمو : ت ج (٤٤٠) : ا ،
مقوم : ت ج (٤٤١) : ا ، فلن بمقوم فلولو : ت ج (٤٤٢) : ا ، قوم ابوتيو وهيه ملا
مقوم ابوتيو بحكمه : ت ، لاتقوم ابوتين بحكمه اوبيراه ج (٤٤٣) : ا ، وعدين بمحافت
بمقومه عومت : ت ج

هذه الجهة من الاستعارة قيل: مبارك مجد الرب من مكانه⁽⁴⁴⁴⁾ يعنى بحسب مرتبته وعظم حظه في الوجود وكذلك كل ذكر مكان⁽⁴⁴⁵⁾ جاء في الله انما المراد به مرتبة وجوده تعالى التي لا مثل لها ولاشبيه كما سيتبرهن.

واعلم ان كل اسم نبيتن لك اشتراكه في هذه المقالة فليس الغرض 5 منه التنبيه على ما نذكره في ذلك الفصل فقط ، بل نحن نفتح بابا وننبهك على معاني ذلك الاسم المفيدة بحسب غرضنا، لا بحسب اغراض من يتكلم في لغة اهل لسان ما؛ وانت تتامل كتب النبوة وغيرها من تأليف اهل العلم وتعتبر الاسماء المتصرفه فيها كلها وتحمل كل اسم مشترك على معنى من معانيه اللاتق به بحسب ذلك القول، فهذا الكلام منا هو مفتاح هذه المقالة وغيرها. 10 مثال ذلك ما بيناه هنا من معنى مكان⁽⁴⁴⁶⁾ في قوله: مبارك مجد الرب من مكانه⁽⁴⁴⁷⁾، فانك تعلم ان هذا المعنى بعينه هو معنى مكان⁽⁴⁴⁸⁾ في قوله: هوذا عندى موضع⁽⁴⁴⁹⁾، مرتبة نظر وتطلع عقل، لا تطلع عين مضافا الى الموضوع المشار اليه من الجبل الذي فيه وقع الانفراد ونيل الكمال.

فصل ط [٩]

25 كرسى⁽⁴⁵⁰⁾ اصل وضعه في اللغة انه اسم الكرسي ولما كان الكرسي (١٩-ب ١) م انما يجلس عليه اهل الجلالة والعظمة كالملوك وصار الكرسي شيئا ما موجودا يدل على عظمة من اهل له وجلالته وعظم شأنه ، سُمي المقدس كرسيا⁽⁴⁵¹⁾ لدلالته على عظمة من تجلّ فيه واحل⁽⁴⁵²⁾ نوره ووقاره عليه⁽⁴⁵³⁾ فقال: يا عرش المجد السنّي منذ الاول الخ⁽⁴⁵⁴⁾،

(444) : ع [حزقيال ١٢/٣] ، بروك كبود الله مقوم : ت ج (445) : ا ، مقوم : ت ج (446) : ا ، مقوم : ت ج (447) : ع [حزقيال ١٢/٣] ، بروك كبود الله مقوم : ت ج (448) : ا ، مقوم : ت ج (449) : ع [الخروج ٢١/٢٣] ، هـ مقوم اى : ت ج (450) كرسى : ا ، كسا : ت ج (451) المقدس كرسيا : ا ، المقدس كسا : ت ج (452) احل : ت ج ، اهل : ن (453) عليه : ت ، فيه : ج (454) : ع [ارميا ١٢/١٧] ، كسا كبود مروم مراشون : ت ج

ومن اجل هذا المعنى سميت السماء كرسية⁽⁴⁵⁵⁾ لدلائلها عند من يعرفها ويعتبرها على عظمة موجدتها ومحركها ومدبر العالم السفلى بفيض جودها فقال :
هكذا قال الرب السماء عرشي⁽⁴⁵⁶⁾ يقول هي تدل على وجودى وعظمى
وقدرتى كدلالة الكرسي⁽⁴⁵⁷⁾ على عظم⁽⁴⁵⁸⁾ من⁽⁴⁵⁹⁾ اهل له ، هذا هو الذى
ان يعتقد المحققون لان ثم جسماً يرتفع الاله عليه ، تعالى علوا كبيرا ، انه
سيترهن لك انه تعالى غير جسم ؛ فكيف يكون له مكان او مقر على
جسم وانما الامر ما⁽⁴⁶⁰⁾ نهنا عليه أن كل موضع شرفه الله وخصه بنوره
وبهائه كالمقدس او السماء سمي كرسيا⁽⁴⁶¹⁾.

اما ما اتسعت فيه اللغة فى قوله : ان يده على عرش الرب⁽⁴⁶²⁾ ، فهو
صفة عظمتة وجلالته التى لا ينبغي ان تتخيل شيئا خارجا⁽⁴⁶³⁾ عن ذاته ولا
10 مخلوقا⁽⁴⁶⁴⁾ من مخلوقاته حتى يكون تعالى موجودا دون كرسى⁽⁴⁶⁵⁾ وموجودا
مع كرسى⁽⁴⁶⁵⁾ ، هذا كفر بلا شك ؛ فقد صرح وقال : انت يارب ثابت
الى الابد وعرشك الى جيل فجيل⁽⁴⁶⁶⁾ ، دل انه شئ غير مفارق له ،
فلذلك يراد بالكرسي⁽⁴⁶⁷⁾ هنا وفى كل ما شابهه جلالته وعظمتة التى ليست
شيئا خارجا⁽⁴⁶⁸⁾ عن ذاته كما سيبين⁽⁴⁶⁹⁾ فى بعض فصول هذه المقالة. 15

فصل ى [١٠]

(١٩ - ب) م

قد تقدم لنا انا اذا ذكرنا فى هذه المقالة اسما من هذه الأسماء
المشتركة ، فإننا ليس غرضنا أن نذكر كل معنى يقال عليه ذلك الاسم ، لأن
ليست هذه المقالة ، فى اللغة ، بل بذكر من تلك المعانى ما نحن محتاجون اليه

(455) : ا ، كسا : ت ج (456) : ع [اشيا ١/٦٦] ، كه امر الله هشيم كساى وكو :
ت ج (457) الكسا : ت ج (458) عظم : ت ج ، عظمة : ن ، عظيم : ي (459) من : ت ج
ن ، - : زى (460) ما : ت ، حل ما : ج (461) : ا ، كبا : ت ج (462) : ع [الخروج
١٦/١٧] ، ك يد على كس اى : ت ج (463) يتخيل شئ خارجا : ج (464) مخلوقا : ت ،
مخلوق : ج (465) : ا ، كسا : ت ج (466) : ع [مرثى ارميا ١٩/٥] ، انه الله لمولم تشب
كسالك لدور دور : ت ج (467) : ا ، بكسا : ت ج (468) شيئا خارجا : ت ، شئ خارجا :
ج (469) سيبين : ت ، بين : ج

في غرضنا لا غير . فن ذلك زل و صعد ، الزول و الصعود ⁽⁴⁷⁰⁾ إسان موضوعان في اللغة العبرانية للهبوط والطلوع ؛ فاذا انتقل الجسم من موضع ما الى موضع أسفل منه قيل زل ⁽⁴⁷¹⁾ واذا انتقل من موضع ما الى موضع اعلى من ذلك ⁽⁴⁷²⁾ الموضع قيل صعد ⁽⁴⁷³⁾ ثم استعيرا هذان الاسمان للجلالة والعظمة حتى اذا انحطت منزلة الشخص قيل زل ⁽⁴⁷⁴⁾ واذا عات منزلته في الجلالة قيل صعد ⁽⁴⁷⁵⁾ قال تعالى: يستعلي عليك الغريب الذي فيما بينكم متصاعدا وانت تنحط متنازلاً ⁽⁴⁷⁶⁾ ، وقال: يملكك الرب الملك فوق جميع امم الارض ⁽⁴⁷⁷⁾ ، وقال: وعظم الرب سليمان جدا ⁽⁴⁷⁸⁾ وقد علمت كثرة استعمالهم: يرفعون في التقديس ولا يخفضون ⁽⁴⁷⁹⁾ . وعلى هذه الجهة 10 ايضا يستعمل في انحطاط النظر وكون الانسان يتجه بفكره نحو امر خسيس جدا ، يقال انه منحط ⁽⁴⁸⁰⁾ . وكذلك اتجه بفكره نحو امر عال جليل يقال: مرتفع ⁽⁴⁸¹⁾ .

ولما كنا معشر الآدميين في اسفل السافلين بالموضع وبمرتبة الوجود بالاضافة للمحيط وكان هوى | اعلى عليّين على حقيقة وجود وجلالة وعظمة ، لا علو مكان؛ وشاء تعالى ⁽⁴⁸²⁾ ايبصال علم منه وافاضة وحى على بعضنا فعبّر بنزول الوحي على النبي او بحلول سكيّنة في موضع بالنزول ⁽⁴⁸³⁾ . وعبر بارتفاع تلك حالة النبوة عن الشخص او ازالة السكيّنة من الموضع بالرفع ⁽⁴⁸⁴⁾ . فكل نزلة و رفعة ⁽⁴⁸⁵⁾ تجدها منسوبة للبارى تعالى ؛ انما المراد بها هذا المعنى .

(470) ا ، يرد وعله اليريد والعلية : ت ج (471) : ا ، يرد : ت ج (472) : ا ، عله : ت ج (473) من ذلك : ت ج ، منه : ن (474) : ا ، يرد : ت ج (475) : ا ، عله : ت ج (176) : ع [التثنية ٢٨/٤٣] ، حجر اشر يقربك يعل عليك معله واته تردلطة : ت ج (477) : ع [التثنية ١/٢٨] ، وتنتك الله الهيك عليون عل كل جوي هارص : ت ج (478) : ع [الاخبار الاول ٢٩/٢٥] ، ويجدل الله ات شلمه لملله : ت ج (479) : ا ، معلون نقس ولا موردين : ت ج [لخل شقلم : ف ، و ، م ، د] (480) : ا ، يرد : ت ج (481) : ا ، عله : ت ج (482) شاء الله تعالى بماشاء : ت ، شاء الله تعالى : ج ، ويشاء الله تعالى بماشاء : ن (483) بنزول : ا ، يريده : ت ج (484) برفع : ا ، بعلية : ت ج (485) نزلة ورفعة : ا ، يريده وعلية : ت ج

وكذلك اذا نزلت آفة بأمة او بإقليم بحسب مشيئته القديمة التي تصدر
 الكتب النبوة قبل وصف تلك النازلة بان اولئك افتقد الله اعمالهم ثم بعد
 ذلك انزل بهم العقاب ، فانه يكفى عن هذا المعنى ايضا بالنزول⁽⁴⁸⁶⁾ لكون
 الانسان اقل من ان تفتقد اعماله ويعاقب عليها لولا المشيئة. وقد بين ذلك
 في كتب النبوة وقيل : ما الانسان حتى تذكره وابن البشر حتى تفتقده⁽⁴⁸⁷⁾ 5
 يشير الى هذا المعنى ؛ ولذلك كفى عن هذا بالنزول⁽⁴⁸⁸⁾ : قال : هلم نهبط
ونبيل هناك لغتهم⁽⁴⁸⁹⁾ ، فنزل الرب لينظر⁽⁴⁹⁰⁾ ، انزل وارى⁽⁴⁹¹⁾ والمعنى
 كله حلول العقاب باهل السفلى.

واما المعنى الاول اعنى معنى الوحي والتشريف فكثير : فانزل انا
 واتكلم معك⁽⁴⁹²⁾ ، ونزل الرب على جبل سيناء⁽⁴⁹³⁾ ، يهبط الرب امام 10
 جميع الشعب⁽⁴⁹⁴⁾ ، ارتفع الله عنه⁽⁴⁹⁵⁾ ؛ ارتفع الله عن ابراهيم⁽⁴⁹⁶⁾ ، واما
 قوله : وصعد موسى الى الله⁽⁴⁹⁷⁾ ؛ فهو من المعنى الثالث مضافا الى كونه
 ايضا : صعد على رأس الجبل⁽⁴⁹⁸⁾ الذى نزل عليه النور المخلوق لان الله
 (٢٠- ب) م تعالى له مكان يطلع اليه او ينزل منه - تعالى عن خيالات الجاهلين
 علوا كبيرا.

15

(486) بالنزلة : ا ، بيريهه : ت ج (487) : ع [المزمور ٥/٨] ، مه انوش كي
 تركزون وبن ادم كي تفتقدنو : ت ج (488) بالنزول : ا ، بيريهه : ت ج (489) : ع [التكوين
 ١١/٧] ، هيه زده ونبله شم شقم : ت ج (490) : ع [التكوين ١١/٥] ، ويرد الله
 لراوت : ت ج (491) : ع [التكوين ٢١/١٨] ، ارده فاواراه : ت ج (492) : ع [العدد
 ١٧/١١] ، ويردنى ودبرق علك : ت ج (493) : ع [الخروج ٢٠/١٩] ، ويرد الله على هر
 سيق : ت ج (494) : ع [الخروج ١١/١٩] ، يرده الله لعينى كل همم : ت ج (496) : ع
 [التكوين ١٣/٦٥] ، ويل معلو الهيم : ت ج (495) : ع [التكوين ٢٢/١٧] ، ويل الهيم معل
 ابرهم : ت ج (497) : ع [الخروج ٣/١٩] ، ومشه طله ال هالميم : ت ج (498) : ا ، طله ال
 راش ههر : ت ج

فصل يا [١١]

جلوس⁽⁴⁹⁹⁾ : اول وضع هذا الاسم في لغتنا للقعود : جلس على
الكاهن على كرسى⁽⁵⁰⁰⁾ ولما كان الشخص القاعد مستقرا ثابتا على اكل
حالات⁽⁵⁰¹⁾ ثباته واستقراره استعير ذلك لكل حالة ثابتة مستقرة لا تتغير.
5 قال في وعد اورشليم⁽⁵⁰²⁾ بالبقاء والثبات وهى فى اعلى مرتبة : وترتفع
وتسكن فى مكانها⁽⁵⁰³⁾ ، وقال : يجعل عاقر البيت⁽⁵⁰⁴⁾ ، معناه مقرها
ومثبتها ؛ وعلى هذا المعنى الاخير⁽⁵⁰⁵⁾ قيل عنه تعالى : انت يارب ثابت
الى الابد⁽⁵⁰⁶⁾ ، يا ساكن السموات⁽⁵⁰⁷⁾ ، الساكن فى السموات⁽⁵⁰⁸⁾ ،
الثابت⁽⁵⁰⁹⁾ الذى لا يتغير بنحو من انحاء التغير لا تغير ذات⁽⁵¹⁰⁾ ولاله حال
10 ما غير ذاته ، فيتغير فيها. ولا تتغير نسبته للغير ايضا اذ لا نسبة بينه وبين
الغير فيتغير فى تلك النسبة كما سيبين ؛ وهنا يكمل كونه غير متغير جملة ولا
بوجه من الوجوه كما يبين وقال : فاني انا الرب لا اتغير⁽⁵¹¹⁾ ، < لا >
تغيرا اصلا.

وعن هذا المعنى يكنى بالجلوس⁽⁵¹²⁾ حيث ما ذكرت له تعالى. وانما
15 تنسب للسماء فى اكثر المواضع لكون السماء هى التى لا تغير فيها ولا اختلاف ،
اعنى انه لا تتغير اشخاصها كما تتغير اشخاص كائنات الارض وفاسديها ؛ (٢١-١) م
وكذلك اذا نسب تعالى تلك النسبة المقولة باشتراك لانواع الموجودات

(499) جلوس : ا ، يشيه : ت ج . (500) : ع [الملوك الاول ٩/١] ، وحل هكهن يوشب
مل هكسا : ت ج (501) حالات : ت حالة : ج (502) اورشليم : ا ، يروشلم : ت ج
(503) : ع [زكريا ١٠/١٤] ، ورامه ويشيه تحته : ت ج (504) : ع [المزمور ٩/١١٢] ،
موشيبى عقرت هيت : ت ج (505) الاخير : ت ، الاخر : ج (506) : ع [مرأى ارميا = ايكا
١٩/هـ] ، انه الله لعولم تشب : ت ج (507) : ع [المزمور ١١٢/٢] ، هيوشب بشيم : ت ج
(508) : ع [المزمور ٤/٢] ، يشب بشيم : ت ج (509) الثابت : ت ، الدائم الثابت :
ج (510) لا تغير ذات : ت ، لا تغير الذات : ج (511) : ع [ملاخى ٦/٣] ، كى انى الله لا شيق .
ت ج (512) بالجلوس : ا ، يشيه : ت ج

- الكائنة الفاسدة قيل عنه ⁽⁵¹³⁾ ايضا يجلس ⁽⁵¹⁴⁾ لان تلك الانواع دائمة منتظمة مستقرة الوجود ، كوجود اشخاص السماء قال . انه جالس على كرة الارض ⁽⁵¹⁵⁾ ، الدائم الثابت على احاطة الارض يعنى دورها الاشارة (١٩٥ - ب) ج للامور الكائنة فيها دورا ؛ وقال | جلس الرب على الطوفان ⁽⁵¹⁶⁾ يعنى ان عند تغير حالات الارض وفسادها لم يكن عنده تعالى تغير نسبة ، بل نسبة تلك اليه ، وهو كائن او فاسد ، نسبة واحدة ثابتة مستقرة ، اذ تلك النسبة لانواع الكائنات لا لا شخاصها فاعتبر كل لفظة الجلوس ⁽⁵¹⁷⁾ تجدها الله ، تجدها بهذا المعنى .

فصل يب [١٢]

- القومة ⁽⁵¹⁸⁾ : اسم مشترك ، واحد معانيه القيام الذى هو مقابل 10 الجلوس ⁽⁵¹⁹⁾ : لم يقم ولم يتحرك له ⁽⁵²⁰⁾ وفيه ايضا معنى ثبات الامر وصحته : ان الرب يحقق كلامه ⁽⁵²¹⁾ ، فوجب حقل عفرون ⁽⁵²²⁾ ، فقد ثبت البيت الذى فى المدينة ⁽⁵²³⁾ ، ويثبت فى يدك ملك اسرائيل ⁽⁵²⁴⁾ ، وبهذا المعنى قيل كل لفظة قيام ⁽⁵²⁵⁾ فى الله تعالى : اقوم الان يقول الرب ⁽⁵²⁶⁾ ، يريد به الان اثبت امرى ووعدى ووعدى : ستقوم وترأف بصهيون ⁽⁵²⁷⁾ ، 15 تثبت ما وعدت به من رحمتها ⁽⁵²⁸⁾ ، ولما كان المجمع على فعل امر ما ينزع

(513) عنه : ت ، عنها : ج (514) : ا ، يشب : ت ج (515) : ع [اشعيا ٢٢/٤٠] ، هوشب حل حوج هارص : ت ج (516) : ع [الزمور ١٠/٢٨] ، الله لمبول يشب : ت ج (517) : ا ، لشون يشيبه : ت ج (518) قومة : ا ، قييه : ت ج (519) الجلوس : ا ، يشيبه : ت ج (520) : ع [استير ٩/٥] ، لاقم ولازع : ت ج (521) : ع [الملوك الاول ٢٢/١] يقم الله ا ت دبرو : ت ج (522) : ع [التكوين ١٧/٢٣] ، ويقم سده عفرون . ت ج (523) : ع [الاغبار ٣٠/٢٥] ، وقم هيت اشر بعير : ت ج (524) : ع [الملوك الاول ٢١/٢٤] ، وقه بيدك ملكت يسرائيل : ت ج (525) : ا ، لشون قييه : ت ج (526) ع [الزمور ٦/١١ ، اشعيا ١٠/٣٣] عنه اقوم يا امر الله . ت ج (527) : ع [الزمور ١٤/١٠] ، انه تقوم وترحم بصييون . ت ج (528) رحمتها . ت ، حرمتها : ج

الى فعله | بالقيام. قيل لكل من ثار لامرما ، انه قام: ان ابني قد اثار على
عبدى⁽⁵²⁹⁾ ، واستعير هذا المعنى لنفوذ امرالله على قوم استحقوا العقاب
لدثارهم: واقوم على بيت يارُ بعام⁽⁵³⁰⁾ ، ويقوم على بيت الاشرار⁽⁵³¹⁾ ،
وقد يكون قوله: الآن اقوم⁽⁵³²⁾ من هذا المعنى ؛ وكذلك ستقوم وترحم
بصهيون⁽⁵³³⁾ يعني تقوم على اعدائها : ⁽⁵³⁴⁾ ؛ ومن هذا المعنى جاءت
نصوص كثيرة ، لأن ثم قياماً او قعوداً ⁽⁵³⁵⁾ - تعالى الله عن ذلك ⁽⁵³⁶⁾ -
قالوا عليهم السلام ⁽⁵³⁷⁾ : لا يوجد في العالم العلوى جلوس ولا وقوف⁽⁵³⁸⁾ ،
لان الوقوف⁽⁵³⁹⁾ يعني بالقيام. ⁽⁵⁴⁰⁾

فصل يـج [١٣]

10 الوقوف⁽⁵⁴¹⁾ : اسم مشترك يكون بمعنى القيام والوقوف : حين
متّـل بين يدي فرعون⁽⁵⁴²⁾ ؛ لو ان موسى وصموئيل وقفا⁽⁵⁴³⁾ ، وهو
واقف اما مهم⁽⁵⁴⁴⁾ ، ويكون بمعنى النكول والكف: وتوقفوا فلم يجيبوا
من بعد⁽⁵⁴⁵⁾ ، كم توقفت الولادة⁽⁵⁴⁶⁾ ، ويكون بمعنى الثبات والبقاء :
ليدوما اياماً كثيرة⁽⁵⁴⁷⁾ ، وامكنك القيام⁽⁵⁴⁸⁾ ، بقى طعمه فيه⁽⁵⁴⁹⁾ ،

(529) : ع [الملوك الاول: ٨/٢٢] ، ك هـم بنى ات عبدى عل: ت ج (530) : ع
[عاموس ٩/٧] ، و قفى عل بيت يريم: ت ج (531) : ع [اشعيا ٢/٣١] ، وقم عل بيت
مرعيم: ت ج (532) الآن اقوم: ا ، عته اقوم: ت ج (533) : ا ، تقوم ترسم صيون: ت ج
(534) : ا ، تقوم عل اريبه: ت ج (535) قياما او قعودا : ج ، قيام او قعود: ت (536)
تعالى الله عن ذلك: ن ، تعالى: ت ، لاله: ج (537) عليه السلام ت ، عل ليس: ج (538) :
ا ، اين لعله لا عميله ولا يشيبه: ت ج [حجيجه ١/١٥] (539) : ا ، عمد: ت ج (540) :
ا ، قم: ت ج (541) : ا ، عمده: ت ج (542) : ع [التكوين ٤٦/٤١] ، يمدو لقي فرعه:
ت ج (543) : ع [ارميا ١/١٥] ، ام يمد شته وشوال: ت ج (544) : ع [التكوين
٨/١٨] وهوا عومد عليهم: ت ج (545) : [ايوب ١٦/٣٢] ، عمد ولا عنمود: ت ج
(546) : ع [التكوين ٢٥/٢٩] ، تعد ملت: ت ج (547) : ع [ارميا ١٤/٣٢] ، لمن
يعد يميم ريم: ت ج (548) [الخروج ٢٣/١٨] ، ويكلت عمد: ت ج (549) : ع [ارميا
١١/٤٨] ، عمد طعمو بو: ت ج

ثبت وبقى ولم يتغير: وعدله دائماً الى الابد⁽⁵⁵⁰⁾، ثابتة باقية وكل وقفة⁽⁵⁵¹⁾ جاءت في الله تعالى هي من هذا المعنى الاخير: وتقف قدماه في ذلك اليوم على جبل الزيتون⁽⁵⁵²⁾، وثبتت اسبابه اعلى مسباته؛ وسيدن ذلك عند ذكر اشتراك رجل⁽⁵⁵³⁾. ومن هذا المعنى قوله له تعالى: وانت فقف ههنا عندي⁽⁵⁵⁴⁾، وانا قائم بين الرب وبينكم⁽⁵⁵⁵⁾.

م (١ - ٢٢)

فصل يد [١٤]

اشترك ادم هو اسم ادم الاول⁽⁵⁵⁶⁾ مشتق كما جاء النص انه مشتق من ادمه ويكون اسم النوع: لا تحمل روحى على الانسان⁽⁵⁵⁷⁾ من يرى روح بنى البشر⁽⁵⁵⁸⁾ فليس للانسان فضل على البهيمة⁽⁵⁵⁹⁾، ويكون اسماً للجمهور 10 اعنى للعامة دون الخاصة: يا بنى آدم يا بنى الانسان⁽⁵⁶⁰⁾، ومن هذا المعنى الثالث: رأى بنو الله بنات الناس⁽⁵⁶¹⁾، الا انكم مثل البشر تموتون⁽⁵⁶²⁾.

فصل طو [١٥]

نصب او يصب (انتصاب): وإن اختلفت⁽⁵⁶³⁾ الاصلان فالمعنى⁽⁵⁶⁴⁾ واحد كما علمت في جميع تصاريدهما، وهذا الاسم مشترك قد يكون بمعنى 15 القيام والانتصاب: وقفت اخته من بعيد⁽⁵⁶⁵⁾ قام ملوك الارض⁽⁵⁶⁶⁾ خرجوا

(550) : ع [المزمور ١١١/٢]، وصلته عمدت لعد: ت ج (551) : ا، عريده: ت ج (552) : ع [زكريا ٤/١٤]، و عملو رجلو يوم ههوا عل هر هزيتيم : ت ج (553) انظر الفصل الاق 28 (554) : ع [التثنية ٣١/٥]، واتفه عمد عدى : ت ج (555) : ع [التثنية ٥/٥]، انكى عمد بين ادنى وبينكم : ت ج (556) : ا، هراشون: ت ج (557) : [التكوين ٣/٦]، لايدون روسى يادم : ت ج (558) : ع [الجامعة ٢١/٣]، ومى يودع روح بنى هادم : ت ج (559) : ع [الجامعة ١٩/٣]، وموت هادم من هبسه اين: ت ج (560) : ع [المزمور ٣/٤٨]، جم بنى ادم جم بنى ايش: ت ج (561) : ع [التكوين ٢/٦]، ويراو بنى هالميم ات بنوت هادم : ت ج (562) : ع [المزمور ٧/٨١]، اكن كادم تموتون: ت ج (563) اختلفت: ت، اختلفا: ج (564) فالمعنى: ت، فى معنى: ج (565) : ع [الخروج ٨/٢]، وتنتصب احتو مرحوق: ت ج (566) : ع [المزمور ٢/٢]، يتيصبو ملكى ارض: ت ج

ووقفوا⁽⁵⁶⁷⁾ ويكون معنى الثبات والدوام: كليتكت ثابتة في السماء⁽⁵⁶⁸⁾ يعني ثابت باق. وكل مجاء من هذا الاسم في حق البارئ فهو من هذا المعنى واذن الرب واقف على السلم⁽⁵⁶⁹⁾، ثابت باق عليه اعنى على السلم الذى طرفه الاول في السماء وطرفه الاخر في الارض، وفيه يتسلق ويطلع كل من يطلع حتى يدرك من عليه ضرورة اذ هو ثابت باق على رأس السلم. 15

وبيّن هوان قولى هنا عليه هو على حسب هذا المثل المضروب وملائكة الله⁽⁵⁷⁰⁾ الانبياء الذين قيل فيهم بيان: وبعث ملاكا⁽⁵⁷¹⁾، (٢٢ - ب) م وصعد ملاك الرب من الجبل الى موضع الباكين⁽⁵⁷²⁾، وما احكم قوله صاعدون ونازلون، الصعود قبل النزول⁽⁵⁷³⁾، لان بعد الصعود⁽⁵⁷⁴⁾ 10 والوصول الى درج معلومة من السلم النزول بما تلقى من الامر لتدبير اهل الارض وتعليمهم الذى عن ذلك يكفى بالنزول⁽⁵⁷⁵⁾ كما بينا⁽⁵⁷⁶⁾؛ وارجع الى غرضنا ان الوقوف عليه⁽⁵⁷⁷⁾ ثابت دائم باق، لانه انتصاب جسم. ومن هذا المعنى: قف على الصخرة⁽⁵⁷⁸⁾، فقد تبين لك ان الانتصاب والوقوف⁽⁵⁷⁹⁾ معناهما واحد في هذا الغرض وقد قال: ها انا قائم امامك 15 هناك على الصخرة في حوريب⁽⁵⁸⁰⁾.

(567) ع [العدد ١٦/٢٧]، يصاور نصيب: ت ج (568) ع [المزمور ١١٨/٨٩]
 دبرك نصب بشيم: ت ج (569) ع [التكوين ١٤/٢٨]، وهه الله نصب عليه: ت ج (570)
 ا، وملاكى الهيم: ت ج (571) ع [العدد ١٦/٢٠]، ويشلح ملاك: ت ج (572) ع
 [القضاة ١/٢]، ويمل ملاك الله من هيكيم: ت ج (573) ا، حليم ويودريم عليه قبل
 اليريد: ت ج (574) ا، عليه: ت ج (575) ا، باليريد: ت ج (576) في الفصل
 السابق، ١٠ (577) ا، نصب عايو: ت ج (578) ع [الخروج ٢١/٣٢] ونصبه على
 هصور: ت ج (579) ا، نصب وعد: ت ج (580) ع [الخروج ٦/١٧]، هنى عمد لفنيك
 شم مل هصور بحرب: ت ج

فصل يو [١٦]

صخرة ⁽⁵⁸¹⁾ : اسم مشترك هو اسم الجبل : فاضرب الصخرة ⁽⁵⁸²⁾ ،

وهو اسم حجر صلب كالصوان سكاكين من صوان ⁽⁵⁸³⁾ ، وهو اسم المعدن ⁽⁵⁸⁴⁾ الذى تقطع منه حجارة المعادن : انظروا الى الصخر الذى

5 نُحِتِم ⁽⁵⁸⁵⁾ ثم استعير من هذا المعنى ⁽⁵⁸⁶⁾ الاخير هذا الاسم لاصل كل

شئ ومبدئه ، ولذلك قال بعد قوله : انظروا الى الصخر الذى نُحِتِم ⁽⁵⁸⁵⁾

انظروا الى ابراهيم ابيك الخ ⁽⁵⁸⁷⁾ كأنه شرح أن الصخر ⁽⁵⁸⁸⁾ الذى نُحِتِم ⁽⁵⁸⁹⁾

منه هو ابراهيم ابوكم ⁽⁵⁹⁰⁾ فافتقوا اثره ودينوا بدينه وتخلقوا بخلقه ⁽⁵⁹¹⁾ اذ

طبيعة المعدن يلزم ان تكون موجودة فى ما اقتطع منه وبحسب هذا المعنى

10 م (١ - ٢٣) الاخير تسمى الله تعالى صخرا ⁽⁵⁹²⁾ اذ هو المبدء | والسبب الفاعل لكل

ما سواه وقيل : الصخر الكامل الصنيع ⁽⁵⁹³⁾ الصخر الذى ولدك ⁽⁵⁴⁹⁾ صخرهم

باعهم ⁽⁵⁹⁵⁾ ليس صخرة كالتينا ⁽⁵⁹⁶⁾ ، صخرة الدهور ⁽⁵⁹⁷⁾ ، قف على

الصخرة ⁽⁵⁹⁸⁾ ، اعتمد واثبت على اعتبار كونه تعالى مبدءاً فهو المدخل الذى

تصل منه اليه كما بينا ⁽⁵⁹⁹⁾ فى قوله له : هوذا عندى موضع ⁽⁶⁰⁰⁾ .

(581) : ا ، صور : ت ج (582) : ع [الخروج ١٧/٦] ، وهكيت بصور : ت ج (583) : ع [يشوع ٢/٥] ، حريوت صوريم : ت ج (584) المعدن : ت ، المعادن : ج (585) : ع [اشعيا ١/٥١] ، هيطوال صور حصيت : ت ج (586) المعنى : ت ، الوضع : ج (585) نفس العبارة السابقة (587) : ع [اشعيا ٢/٥١] ، هيطوال ابرهم ابيكم : ت ج (588) : ا ، الصور : ت ج (589) : ا ، حصيت : ت ج (590) : ا ، ابرهم ابيكم : ت ج (591) بخلقه : ت ، باخلاقه : ج (592) : ا ، صور : ت ج (593) : ع [التثنية ٤/٢٢] ، مصور تميم فملو : ت ج (594) : ع [التثنية ٣٢/١٨] ، مصوريلك تتي : ت ج (595) : ع [التثنية ٣٠/٢٢] ، مصورم مكرم : ت ج (596) [الملوك الاول ٢/٢] ، واين صور كالمو : ت ج (597) : ع [اشعيا ٤/٢٦] ، مصورعوليم : ت ج (598) : ع [الخروج ٢١/٢٣] ، ونصبت حل مصور : ت ج (599) : انظر الفصل ٨ ، (600) : ع [الخروج ٢١/٢٣] ، هته مقوم ات : ت ج

فصل يز [١٧]

- لا تظن ان العلم الالهي فقط هو المضمون | به على الجمهور، بل اكثر (١٩٦-١) ج
 العلم الطبيعي، وقد تكرر لك قولنا: ولا ينبغي ان يبحث عن قصة الخلق
 لاثنين⁽⁶⁰¹⁾. وليس هذا عند اهل الشريعة فقط، بل وعند الفلاسفة
 5 وعلماء الملل على قديم الدهر، كانوا يخفون الكلام في المبادئ ويلغزونه؛
 وافلاطون ومن تقدمه كان يسمى المادة الاثني وكان يسمى الصورة الذكر،
 وانت تعلم أن مبادئ الموجودات الكائنة الفاسدة ثلثة: المادة والصورة
 والعدم المخصوص الذي هو مقارن للمادة ابداء، ولولا مقارنة العدم لها لما
 حصلت لها صورة، وبهذه الجهة صار العدم من المبادئ، وعند حصول
 10 الصورة يبطل ذلك العدم، اعني عدم تلك الصورة الحاصلة، ويقارنها
 عدم اخر، وهكذا أبدا كما تبين في العلم الطبيعي.
- فاذا كان أولئك الذين لا مفسدة عليهم في التبيين كانوا يستعيرون
 الأسماء ويأخذون الشبه في التعليم | فكم بالأحرى يلزمنا نحن معشر المتشرعين (٢٣-ب) م
 ان لا نصرح بشيء يعزب على الجمهور فهمه، او يخيّل لهم حقيقة الأمر
 15 خلاف الأمر المراد به⁽⁶⁰²⁾. فاعلم هذا ايضا.

فصل يح [١٨]

- قرب ومسّ وتقدم⁽⁶⁰³⁾: هذه الثلاثة أسماء، اعني القرب والمسّ
 والتقدم⁽⁶⁰⁴⁾ قد تكون لمعنى اتصال الدنو⁽⁶⁰⁵⁾ والقرب في المكان، وقد تكون
 لمعنى اتصال العلم بالمعلوم، فكأنه شبه⁽⁶⁰⁶⁾ بقرب جسم من جسم. اما
 20 معنى القرب⁽⁶⁰⁷⁾ الاول وهو القرب في المكان: فلما دنا من المحلة⁽⁶⁰⁸⁾

(601): ا، ولا يسمه براشيت بشيخ: ت ج (602): به: ن، بنا: ت ج (603):
 ا، قرب يزنج ونجش: ت ج (604): ا، قريه ونجيشه: ت ج (605): اتصال:
 ج-: ت (606): شبه: ت، شبه: ج (607): القرب: ا، قريه: ت ج (608): ع
 الخروج ١٩/٣٢، كاشر قرب ال همته: ت ج

ولما قرب فرعون (609) ، والمسة (610) معناها الاول : دنو (611) جسم يجسم ؛
ومست رجله (612) ، ومس في (613) ، ومعنى التقدم (614) الاول اقدم شخص
على شخص وحركته اليه : فتقدم اليه يهوذا (615) ، و [هذا] معنى هذه
الثلاثة اسماء.

الثاني هو اتصال علم ودنو ادراك لادنو مكان ، قال : من التقدم (616)
في معنى اتصال العلم : فان قضاءها بلغ الى السموات (617) وقيل من القرب : (618)
5 و اى امر صعب عليكم فارفعوه الى (619) ، كأنه يقول : تعلمونى به . فقد
استعمل في اعلام بعلوم ، وقيل من التقدم (620) : فتقدم ابراهيم وقال ، (621)
وهو كان في حال الوحى والسبات النبوى كما سيبين (622) : ان الشعب
يتقرب الى بفيه ويكرمى بشفتيه (623) .

فكل لفظة من القرب والتقدم (624) تجدها جاءت في كتب النبوة
10 م (٢٤ - ١) بين الله تعالى وبين مخلوق من المخلوقات فهمى كلها | من هذا المعنى الاخير ،
لان الله تعالى ليس هو جسما كما سيتبرهن لك في هذه المقالة ، فلا هو تعالى
يدنو ولا يقرب من شئ ، ولا شئ من الأشياء يقرب منه أو يدنوه تعالى ؛
اذ بارتفاع الجسمية يرتفع المكان ويبطل كل قرب ودنو أو وبعد أو
اتصال أو انفصال أو تماس (625) أو تنال . وما اراك تشك ولا يلبس عليك
15

(609) : ع [الخروج ١٠/١٤] ، وفرعه هقريب : ت ج (610) : ا ، والنجيه : ت ج
(611) : دنو : ت ، هنو : ج (612) : ع [الخروج ٢٥/٤] ، ونجى رجلو : ت ج (613) :
[اشيا ٧/٦] ويحى عل في : ت ج (614) : التقدم : ا ، نجيشه : ت ج (615) : ع [التكوين
١٨/٤٤] ، ويحى اليو يهوده : ت ج (616) : التقدم : ا ، النجيه : ت ج (617) : ع [ارميا
٩/٥١] ، كى نجى ال هشمى مشفته : ت ج (618) : القرب : ا ، القريبه : ت ج (619) :
ع [التثنيه ١٧/١] ، و هداشر يقشه مكم تقرييون الى : ت ج (620) : ا ، النجيشه : ت ج
(621) : ع [التكوين ٢٣/١٨] ، ويحى ابرهم و ياسر : ت ج (622) : انظر الجزء الاول ،
الفصل ٢١ ، والجزء الثانى ، الفصل ٤١ (623) : ع [اشيا ١٣/٢٨] ، يركى نجشه عم
هزه بغير و بشفتو : ت ج (624) : ا ، لشون قريه ارنجيشه : ت ج (625) : تماس :
ت ، تمام : ج

- قوله: الرب قريب من جميع دعائه ⁽⁶²⁶⁾، ويرومون التقرب الى الله ⁽⁶²⁷⁾،
فحسن لي القرب من الله ⁽⁶²⁸⁾، أن هذه كلها قرب علم اعنى إدراك علمي
لا قرب مكان وكذلك قوله: قريبة منه ⁽⁶²⁹⁾، تقدم انت واسمع ⁽⁶³⁰⁾ ثم
يتقدم موسى وحده الى الرب وهم لا يتقدمون ⁽⁶³¹⁾، الا ان تريد ان تجعل
5 ما قيل في موسى، وتقدم ⁽⁶³²⁾، انه يقرب من الموضع من الجبل الذي حل فيه
النور اعنى: بجد الرب ⁽⁶³³⁾ فلك ذلك، لكن تمسك بالاصل ان لا فرق
بين تكون الشخص في مركز الأرض او في أعلى الفلك التاسع لو أمكن ذلك
فإنه لم يبعد من الله هنا ⁽⁶³⁴⁾ ولا قرب منه هناك، بل القرب منه تعالى بإدراكه
والبعد عنه لمن جهله، ويتفاضل القرب والبعد من هذه الجهة تفاضلا كثيرا
10 جدا. وسأبين في فصل من فصول هذه المقالة ⁽⁶³⁵⁾ كيف هو التفاضل
في الإدراك. اما قوله: امسس الجبال فتصير دخانا ⁽⁶³⁶⁾ يعنى به أوصل
امرك لها على جهة المثل كما قال: وامسس عظمه ⁽⁶³⁷⁾ يعنى احل آفتك
به وكذلك المسسة ⁽⁶³⁸⁾. وما يتصرف منها تعتبرها في كل مكان بحسبه فتارة
يراد بها دنو جسم بجسم وتارة اتصال علم وإدراك امرما، | فكان مدرك (٢٤-ب) م
15 الامر الذي لم يكن يدركه قبل قد قرب من شيء كان بعيدا عنه، فافهم هذا.

(626) :ع [الزمور ١٨/١٤٥] ، قروب ادنى لكل قورا يو: ت ج (627) :ع [اشعيا ٢/٥٨] ، قربت الهيم يحفصون : ت ج (628) :ع [الزور ٢٨/٧٢] ، قربت الهيم لي طوب : ت ج (629) :ع [التثنية ٧/٤] ، قريم اليو : ت ج (630) :ع [التثنية ٢٧/٥] ، قرب اته وشيع : ت ج (631) :ع [الخروج ٢/٢٤] ، ونجش مشه لبدوال إدنى وهم لا يجشو : ت ج (632) :ا، ونجش : ت ج (633) :ا، كبود ادنى : ت ج (634) هنا : ت، دنا : ج (635) فيباياتي الفصل ٦٠ ، (636) :ع [الزمور ٥/١٤٤] ، جيع بهريم ويمسنو : ت ج (637) :ع [ايوب ٥/٢] ، وجع ال عصو : ت ج (638) المسه : ا، النجيمه : ت ج

فصل يط [١٩]

- ملأ⁽⁶³⁹⁾ هذا اسم مشترك يستعمله اهل اللغة في جسم يحل في جسم فيملأه :
 وملأت جرتها⁽⁶⁴¹⁾ ملأ القمّر لواحداً⁽⁶⁴²⁾ ، وهذا كثير ؛ ويستعمل في معنى
 انقضاء زمان ما مقدر وتمامه : كملت ايامها⁽⁶⁴³⁾ وكملت له اربعون يوماً⁽⁶⁴⁴⁾
 5 ويستعمل في معنى الكمال في الفضيلة والغاية فيها : وامتلاً من بركة
الرب⁽⁶⁴⁵⁾ وملاً قلوبها حكمة⁽⁶⁴⁶⁾ وكان ممتلئاً حكمة وفيها ومعرفة⁽⁶⁴⁷⁾ ومن
 هذا المعنى قيل : الارض كلها مملوءة من مجده⁽⁶⁴⁸⁾ معناه⁽⁶⁴⁹⁾ جميع الارض تشهد
 بكماله اى تدل عليه وكذلك قوله : وملاً بمجد الرب المسكن⁽⁶⁵⁰⁾ ، وكل
 لفظة ملآن⁽⁶⁵¹⁾ تجدها منسوبة لله فهى من هذا المعنى لأن ثم جسم [ا] يملأ
 مكانا الا أن يزيد يجعل بمجد الرب⁽⁶⁵²⁾ النور المخلوق الذى يُسمّى بمجداً⁽⁶⁵³⁾
 10 (١٩٦-ب) ج في كل | موضع⁽⁶⁵⁴⁾ وهو الذى ملأ المسكن⁽⁶⁵⁵⁾ فلا ضير⁽⁶⁵⁶⁾ في ذلك.

فصل ك [٢٠]

- علو⁽⁶⁵⁷⁾ هو اسم مشترك لمعنى ارتفاع المكان ومعنى ارتفاع المنزلة اعنى
 الجلالة والكرامة والعزة قال : فارتفع التابوت عن الأرض⁽⁶⁵⁸⁾ وهذا
 15 (٢٠-ا) م من المعنى | الاول وقال : رفعت المختار من الشعب⁽⁶⁵⁹⁾ من اجل أنى

(639) : ا ، ملا : ت ج [الكلمة مشتركة بين العبرية والعربية] (640) هذا : ت ، هو : ج
 (641) : ع [التكوين ١٦/٢٤] ، وتلاكه : ت ج (642) : ع [الخروج ٢٢/١٦] عبارة موسى
 بن ميمون لا توافق نص العهد العتيق تماماً ، ملوا هموم لاحت : ت ج (643) : ع [التكوين
 ٢٤/٢٥] ، ويملأ يملأ : ت ج (644) : ع [التكوين ٣/٥٠] ويملأ لو اربعين يوم : ت ج
 (645) : ع [التثنية ٢٣/٢٣] ، وملا بركت الله : ت ج (646) : ع [الخروج ٢٥/٢٥] ، ملا
 اوتى حكمه لب : ت ج (647) : ع [الملوك الثالث ١٤/٧] ، ويملا ات يحكه وات هتبونه وات
 هذعت : ت ج (648) : ع [اشعيا ٣/٦] ، ملا كل هارص كبود : ت ج (649) معناه : ت ،
 ومعناه : ج (650) : ع [الخروج ٣٥/٤٠] ، وكبود الله ملا ات همشكن : ت ج (651) : ا ، وكل
 لشون ملياه : ت ج (652) : ا ، كبود الله : ت ج (653) : ا ، كبود : ت ج (654) موضع :
 ت ، موضوع : ج (655) : ا ، ملا ات همشكن : ت ج (656) ضير : ت ، ظير : ج (657) : ،
 رام : ت ج (658) : ع [التكوين ١٧/٧] ، وترم هتبه ملل هارص : ت ج (659) : ع [المزمور
 ٢٠/٨٩] ، هريموت بحور مرم : ت ج

- رفعتك عن التراب⁽⁶⁶⁰⁾ من اجل انى رفعتك من وسط الشعب⁽⁶⁶¹⁾ من المعنى
 الثانى وكل لفظ العلو⁽⁶⁶²⁾ جاء فى الله هو من هذا المعنى الثانى : اللهم ارفع
 على السموات⁽⁶⁶³⁾ وكذلك الحمل⁽⁶⁶⁴⁾ يكون بمعنى رفعة المكان وبمعنى رفعة
 المنزلة ووفور الحظ : وحملوا ميرتهم على حميرهم⁽⁶⁶⁵⁾ من المعنى الاول
 5 ومثله كثير فى معنى الحمل والنقلان لنا رفعة فى الموضع ومن المعنى الثانى :
 ويرتفع ملكه⁽⁶⁶⁶⁾ ورفعهم وحملهم⁽⁶⁶⁷⁾ فما بالكما تترفعان⁽⁶⁶⁸⁾ فكل لفظة
 حمل⁽⁶⁶⁹⁾ جاءت منسوبة لله تعالى هى من هذا المعنى الاخير⁽⁶⁷⁰⁾ : ارفع يا ديتان
 الارض⁽⁶⁷¹⁾ هكذا قال العلى الرفيع⁽⁶⁷²⁾ رفعة وجلالة⁽⁶⁷³⁾ وعزة، لاعلو مكان
 ولعل يشكل عليك قولى رفعة منزلة وجلالة وعزة، فتقول كيف نجعل
 10 معانى كثيرة من معنى واحد؟ سيبين لك أن الله تعالى عند المدركين الكاملين
 لا يوصف بأوصاف كثيرة وان هذه الارصاف كلها المتعددة التى تدل على
 التعظيم والعزة والقدرة والكمال والجلود⁽⁶⁷⁴⁾ وغيرها كلها ترجع لمعنى
 واحد، وذلك المعنى هو ذاته لا شئ خارج عن الذات وستاتيك فصول
 فى الأسماء والصفات وإنما القصد فى هذا الفصل أن العلو والرفع⁽⁶⁷⁵⁾ ليس
 15 معناه ومفهومه علوم مكان بل علو منزلة.

(660) : ع [الملوك الاول ٢/١٦] ، امن اشهر يموتيك من هعفر : ت ج (661) :
 ع [الملوك الاول ٧/١٤] ، امن اشهر يموتيك متوك هم : ت ج (662) : ا ، امره : ت ج
 (663) : ع [الزمور ٦/٥٦] ، رومه عل هشيم الهيم : ت ج (664) : ا ، نسا : ت ج (665) :
 ع [التكوين ٢٦/٤٢] ، ويساوات شيرم : ت ج (666) : ع [العدد ٧/٢٧] ، وتسانمكتو :
 ت ج (667) : ع [اشعيا ٩/٦٣] ونيطلم [+ و دشام : ت] : ت ج (668) :
 [العدد ٣/١٦] ، ومدوع تنسا و : ت ج (669) : ا ، لشون نسيا : ت ج 670 الاخير :
 ت ، الاخر : ج (671) : ع [الزمور ٢/٩٣] ، هنشاشوفا هارمى : ت ج (672) :
 ع [اشعيا ١٧/٥٧] ، كه امرم ونسا : ت ج (673) وجلالة : ت ، جلالة : ج ن (674)
 الجود : ت ، الوجود : ج (675) : ا ، رم ونسا : ت ج

فصل كا [٢١]

- عبر: معناه الاول هو بمعنى العبور في العربي وهو | انتقال جسم في مكان
 ومثاله الاول لحركة الحيوان على بعد ماستقيم وهو يقدمهم⁽⁶⁷⁶⁾، مرام
الشعب⁽⁶⁷⁷⁾ وهذا كثير. ثم استعير لامتداد الأصوات في الهواء: ان ينادي
 في المحلة⁽⁶⁷⁸⁾، اسمع أنكم تبعثون شعب الرب على المعصية⁽⁶⁷⁹⁾ ثم استعير للحلول
 5 النور والسكينة التي يراها الانبياء بمرآى النبوة⁽⁶⁸⁰⁾ قال: اذا تنور دخان
 ومشعل نار سائر بين تلك القطع⁽⁶⁸¹⁾، وكان ذلك بمرآى النبوة⁽⁶⁸⁰⁾ لان
 أول القصة قال: وقع سبات على ابراهيم الخ.⁽⁶⁸²⁾ وبحسب هذه الاستعارة
 قيل: وانا اجتاز في ارض مصر⁽⁶⁸³⁾ وكل ماشابه وقد استعير ايضا لمن
 10 فعل فعلا ما وافرط فيه وتجاوز حده قال: كرجل غلبته الخمر⁽⁶⁸⁴⁾، وقد
 استعير ايضا لمن تخطى قصدا ما وقصد قصدا آخر وغاية أخرى: ولعله
 عرض له عارض⁽⁶⁸⁵⁾، وبحسب هذه الاستعارة هو عندى قوله: ومر الرب
 قدامه⁽⁶⁸⁶⁾ ويكون الضمير في قدامه⁽⁶⁸⁷⁾ عائدا عليه تعالى وكذا جعله⁽⁶⁸⁸⁾
 الحكماء⁽⁶⁸⁹⁾ أن هذا قدامه⁽⁶⁸⁷⁾ له تعالى⁽⁶⁹⁰⁾ وان كان ذكروا ذلك بمعرض
 الاساطير⁽⁶⁹¹⁾، ليس هذا موضعها لكنه تقوية ما لرأينا فيكون ضمير:
 15 وجهه [يعود إليه] تبارك وتقدس⁽⁶⁹²⁾. وبيان ذلك بحسب ما أراه:

(676) : ع [التكوين ٣/٣٢]، وهو عبر لفنيهم: ت ج (677): ع [الخروج ٥/١٧] ،
 عبور لفتى هم هذه: ت ج. (678) : ع [الخروج ٦/٣٦] ، ويميرو قول: بحته: ت ج
 (679) : ع [الملوك الاول ٢٤/٢] ، اشرانكى شمع معبريم عم الله: ت ج (680) : ا ،
 بمراه دنواه: ت ج (681) : ع [التكوين ١٧/١٥] ، وهنه تنورعشن ولفيد اشر اش صبر بين
 مجزيم هاله: ت ج. (682) : ع [التكوين ١٢/١٥] ، و ترمده نغله عل ابرم: ت ج
 (683) : ع [الخروج ١٢/١٢] ، وعبرنى يارمى مصرم: ت ج (684) : ع [ارميا
 ١/٢٢] ، كجبر عبرو بين: ت ج (685) : ع [الملوك الاول ٣٦/٢٠] ، و هوا يره حمصى
 لمبيرو: ت ج (686) : ع [الخروج ٦/٣٤] ، و يعبر ادنى عل فنيو: ت ج (687) : ا ،
 فنيو: ت ج (688) : جملة: ت ج ، جعلوه: ن. (689) : ا ، الحكيم: ت ج (690)
 [راث هشه ١٧/2] (691) الاساطير: ا ، مجدوت: ت ج (692) : ا ، فنيو ضمير + هقودش
 برك هوا: ت ج

- ويبدولى⁽⁶⁹³⁾ أن موسى عليه السلام طلب إدراكاً ما وهوالذى كنى⁽⁶⁹⁴⁾ عنه برؤية الزوجه (*) فى قوله: وجهى لا يرى⁽⁶⁹⁵⁾ وعد يدراك دون ما طلب، وهوالذى كنى⁽⁶⁹⁴⁾ عنه برؤية الوراء⁽⁶⁹⁶⁾ فى قوله: فتنظر قفاى⁽⁶⁹⁷⁾ وقد نبهنا على هذا المعنى فى «مشنة التوراة»⁽⁶⁹⁸⁾ فقال: هنا إن الله تعالى حجب
- 5 عنه ذلك الإدراك المكنى عنه بوجه⁽⁶⁹⁹⁾، وتجاوزه لمعنى آخر اعنى معرفة (٢٦ - ١) م الأفعال المنسوبة له تعالى التى يظن بها أنها صفات متعددة كما سنبين⁽⁷⁰⁰⁾ وقولى حجب عنه، اريد به أن ذلك الإدراك محجوب ممنوع بطبيعته، وأن كل انسان كامل عند اتصال عقله بذلك الذى فى طبعه أن يدرك، ويروم إدراكاً آخر وراه، قد يختل إدراكه أو يهلك كما سيبين فى فصل من
- 10 فصول هذه المقالة⁽⁷⁰¹⁾، الا ان تصحبه⁽⁷⁰²⁾ معونة الهية كما قال: واطللك يبدى حتى اجتاز⁽⁷⁰³⁾، اما التعبير⁽⁷⁰⁴⁾ فجرى على معتاده فى هذه الأمور وذلك أن كل أمر يجده منسوباً إليه ويلحقه تجسيم أولواحق التجسيم فيقدره بحذف المضاف ويجعل تلك النسبة لأمر ما مضاف لله مخلوف قال فى قوله: واذا الرب واقف عليه⁽⁷⁰⁵⁾، مجد الرب علاه⁽⁷⁰⁶⁾، وقال 15 فى قوله: ينظر الرب بينى وبينك⁽⁷⁰⁷⁾، تشاهد كلمة الرب بينى وبينك⁽⁷⁰⁸⁾، وعلى هذا اطرده شرحه عليه السلام. وكذلك فعل فى قوله: و مرالرب قدامه⁽⁷⁰⁹⁾، إن الرب قد جعل سكينته تعبر قدامه وقال⁽⁷¹⁰⁾، فيكون⁽⁷¹¹⁾ الشئ الذى عبر عنده مخلوقاً⁽⁷¹²⁾ بلاشك وجعل ضمير: قدامه⁽⁷¹³⁾ عائدا الى

(693) ل: ت، الى: ج (694) كنى: ت، يكنى: ج (*): ا، رايه فنيه: ت ج (695): [الخروج ٢٢/٢٢]، وفى لا يراو: ت ج (696): ا، رايه احور: ت ج (697): ع [الخروج ٢٢/٢٢]، ورايت ات اخرى: ت ج (698): [اس التوراة: ف، ا، ي] (699): ا، فنيه: ت ج (700) فيما يأتى، الفصل، ٤ (701) فيما يأتى، الفصل، ٢٢ (702) تصحبه: ت ج، تصح به: ن (703): [الخروج ٢٢/٢٣]، وشكى كنى عليك مد مبرى: ت ج (704): ا، الترجوم: ت ج (705): [التكوين ١٢/٢٨]، وهه الله نصب عليه: ت ج (706): ا، يقراد ادنى ممتد علوه: ت ج (707): [التكوين ٤٩/٢١]، يصف ادنى بينى وبينك: ت ج (708): ا، يسك ميراد ادنى بينى وبينك: ت ج (709): ع [الخروج ٦/٢]، ويمبر الله حل فنيو: ت ج (710): ا، واهبر الله شكينته حل افوهى وقرا: ت ج (711) فيكون: ت، فى كون: ج (712) مخلوقا: ت، مخلوق: ج (713) قدامه: ا، فنيو: ت ج

سيدنا موسى (+) (714) ويكون شرح على قدامه (714) ، بمحضره كما قال :
فتقدمته الهدية (715) ، وهذا ايضا تأويل جيد مستحسن .

- ومما يؤكد شرح انقولوس المتهود (716) ، عليه السلام (717) قول
الكتاب : اذا مر مجدى (718) ، فقد صرح بيان الذى يعبر هوشى منسوب له
(١٩٧ - ١) ج تعالى لاذاته جل اسمه ، وعن ذلك المجد (+) قال : حتى اجتاز وتقدم الرب
5 قدامه (719) ، واذا لم يكن بد من تقدير (720) مضاف محذوف كما يفعل
(٢٦ - ب) م انقولوس دائما ، فتارة يجعل ذلك المحذوف المجد (721) وتارة يجعله سكينه (722)
وتارة يجعله قولاً (723) ، بحسب كل موضع . فلان نحن ايضا نجعل المضاف المحذوف
هذا صوتاً (724) ، ويكون التقدير وعبر صوت الرب من أمامه ونادى (725) ،
وقدينا استعارة اللغة العبر للصوت (726) ، ونادوا فى المحلة (727) ويكون
10 الصوت (728) هو الذى نادى (729) ، ولا تستبعد كون المناداة (730) منسوبة
للصوت (731) .

- فان هذه الالفاظ بعينها جاءت العبارة عن خطابه تعالى لموسى قال :
يسمع الصوت مخاطباً له (732) فكما نسب الخطاب للصوت (733) كذلك (734)
نسب هنا النداء للصوت (735) . وقد جاء مثل هذا ببيان اعنى نسبة الخطاب
15 و النداء للصوت (736) ، قال : صوت قائل : ناد فقال ماذا انادى (737)
فيكون الشرح بحسب هذا التقدير هكذا وعبر صوت من قبل الله بمحضره

(+) : ا ، مشه رينيو : ت ج (714) : ا ، حل فنيو : ت ج (715) ؛ ع [التكوين
٢٠/٢٢] ، وتعبير همنحه على فنيو : ت ج (716) المتهود : ا ، هجر : ت ، - : ج (717)
عليه السلام : ج ، زل : ت (718) ؛ ع [الخروج ٢٢/٢٣] ، وهيه بهبور كبودى : ت ج
(+) : ا ، الكبود : ت ج (719) : ا ، عد عبرى ويعبر الله : ت ج (720) تقدير : ت ج ،
تقرير : ن (721) : ا ، يقرأ : ت ج (722) : ا ، شكين : ت ج (723) : ا ، ميمرا :
ت ج (724) : ا ، قول : ت ج . (725) : ا ، ويعبر قول ادنى فنيو ويقرأ : ت ج
(726) : ا ، للقول عبره : ت ج (727) ؛ ع [الخروج ٦/٣٦] ، ويعبر وقول بمحبه :
ت ج (728) : ا ، للقول : ت ج . (انرا) : ا ، قرا : ت ج (730) : ا ، القرياه :
ت ج (731) : ت ، ا ، للقول : ت ج (732) ؛ ع [الملذ ٨٩/٧] ، ويشمع ات هقول
مدر اليو : ت ج (733) : ا ، البهور للقول : ت ج (734) كذلك : ت ، فكذلك : ج (735) :
ا ، القرياه للقول : ت ج (736) : ا ، الاميره والقرياه للقول : ت ج (737) ؛ ع [اشيا
٦/٤٠] ، اوامر قرا وامر مه اقرا ت ج

- فنادى : الله الله (738) ويكون تكرير الله للنداء لانه تعالى المنادى ، مثل :
 موسى موسى ! ابراهيم ابراهيم ! وهذا ايضا تأويل حسن جدا ، ولا
 تستنكر كون هذا المعنى العويص البعيد الإدراك يتأول فيه تأويلات كثيرة ،
 اذ هذا لا يضر في ما نحن بسبيله ، ولك أن تختار أى الاعتقادات شئت .
 5 اما أن يكون ذلك المقام العظيم كله مرآى النبوة (739) ، بلاشك والروم
 كله إدراكات عقلية (740) الذى طلب ، والذى امتنع ، والذى أدرك الكل ،
 عقلى لاحتس فيه ، كما تأولنا اولا أو يكون ثم مع ذلك ادراك حس بصر ،
 لكن شئ مخلوق ببرؤيته يحصل كمال الإدراك العقلى كما تأول انقولوس
 هذا ان لم يكن ذلك الادراك البصرى ايضا بمرآى النبوة (741) كما جاء (٢٧ - ١) م
 10 في ابراهيم : اذا تنور دخان و مشعل نار سائر (742) ، او يكون
 مع ذلك ادراك حاسة إذن أيضا ويكون الصوت (743) هو الذى مرّ قدامه (744)
 الذى هو مخلوق ايضا بلاشك اختر أى الاراء شئت اذ القصد كله ان لا تعتقد
 قوله هنا ويغير [*] مثل : مرّ امام الشعب (745) ان الله عزوجل ليس هو جسما
 ولا تجوز عليه الحركة فلا يمكن ان يقال انه عبر بحسب الوضع الاول فى اللغة .

فصل كب [٢٢]

15

جاء ، الجئنة : (746) فى اللسان العبرانى موضوعة لمحجى الحيوان اعنى اقباله
 على موضع ما او شخص آخر : جاء اخوك بمكر (747) ، وهى ايضا موضوعة
 لدخول الحيوان فى موضع ما : وقدم يوسف الى البيت (748) اذا دخلتم

(738) الله الله : ج ، اذنى اذنى : ت (739) : ا ، مرآة نبوة : ت ج (740) عقلية :
 ت ، عقله : ج (741) : ا ، بمراءه هنيواه : ت ج (742) : ع [التكوين ١٥ / ١٧] ،
 وهنه تنور هشن ولغيد اش اشعر عبر : ت ج (743) : ا ، القول : ت ج (744) : ا ،
 عبر حل فنيو : ت ج (*) ويعبر : ت ج [يعبر من جملة الكلمات المشتركة بين العربية والعبرية
 معنى وكتابة نضع تحتها خطا للاشارة الى انها عبرية الاستعمال] (745) : ع [الخروج ١٧ / ٥] ،
 عبر لفتى همم : ت ج (746) : ا ، باليهاء : ت ج (747) : ع [التكوين ٢٧ / ٣٥] ،
 با احيك بمرمه : ت ج (748) : ع [التكوين ٢٦ / ٤٣] وبيا يوسف هيته : ت ج

- الارض⁽⁷⁴⁹⁾. واستعير هذا الاسم لحلول الأمر الذى ليس بجسم أصلا : حتى
 اذا تم قولك نكرمك⁽⁷⁵⁰⁾. مما هوأت عليك⁽⁷⁵¹⁾، حتى إنه استعير لإعدام ما:
غشيني الشر⁽⁷⁵²⁾ . و غشيني الديجور⁽⁷⁵²⁾ . وبحسب هذه الاستعارة التى
 استعير لما ليس بجسم أصلا استعير ايضا للبارى عز وجل إما لحلول أمره
 أو لحلول سكينته. وبحسب هذه الاستعارة قيل : هاأنا آت اليك فى ظلمة 5
 الغمام⁽⁷⁵³⁾ ، لأن الرب اله اسرائيل قد دخل منه⁽⁷⁵⁴⁾. وكل ماشابه ذلك
 معناه حلول سكينته : و يأتى الرب إلهى وجميع القديسين معك⁽⁷⁵⁵⁾ . حلول
 م امره أو ثبات⁽⁷⁵⁶⁾ مواعيده التى وعد بها على يد انبيائه وهو قوله : جميع
 القديسين معك⁽⁷⁵⁷⁾ كأنه يقول : يأتى خطاب الرب إلهى على يد جميع
 القديسين معك⁽⁷⁶⁸⁾ خطابا⁽⁷⁵⁹⁾ لإسرائيل⁽⁷⁶⁰⁾

10

فصل كج [٢٣]

- الخروج⁽⁷⁶¹⁾ مقابل الحجى⁽⁷⁶²⁾ ، استعمل هذا الاسم فى خروج جسم
 من موضع كان مستقرا فيه لموضع آخر ، حيوانا كان ذلك الجسم أو غير
 حيوان : خرجوا من المدينة⁽⁷⁶³⁾ ، وان خرجت نار⁽⁷⁶⁴⁾ ؛ واستعير لظهور
 امر ليس بجسم أصلا : خرجت الكلمة من فم الملك⁽⁷⁶⁵⁾ ، لان خبر الملكة 15

(749) : ع [الخروج ١٢/٢٤] ، كى تباوا ال ها رس : ت ج (750) : ع [القضاة
 ١٣/١٧] ، كى يباوا دبرك وكيد نوك : ت ج (751) ع [اشعيا ٤٧/١٥] ، ماشرييوار
 عليك : ت ج (752) : ع [ايوب ٣٠/٢٦] وياا رع وياا اقل : ت ج (753) : ع
 [الخروج ٩/١٩] ، انكى با اليك يعب همنن : ت ج (754) ع [حزقيال ٤٤/٢] اى الله الهى
 يسرال با بر : ت ج (755) : ع [زكريا ١٤/٥] ، وياا الله الهى كل قدشيم عمك : ت ج
 (756) او ثبات : ت ن ، اى ثبات : ج ي (757) : ا ، كل قدشيم عمك : ت ج
 (758) : ا ، وياا دبر الله الهى على يلى كل قدشيم عمك : ت ج (759) خطابا : ت ج ،
 خطاب : ن (760) : ا ، ليسرال : ت ج (761) : ا ، اليعصاه : ت ج (762) : ا ، البياه :
 ت ج (763) : ع [التكوين ٤٤/٤] هم يصاوات هير : ت ج (764) : ع [الخروج
 ٦/٢٢] ، كى تصلا اش . ت ج (765) : ع [استير ٨/٧] ، هدير يصا منى هلك : ت ج

سينتهى⁽⁷⁶⁶⁾، يعنى نفوذ الامر، لأنها من صهيون تخرج الشريعة⁽⁷⁶⁷⁾. وكذلك:

واذ اشرقت الشمس على الارض⁽⁷⁶⁸⁾، اعنى ظهور الضياء وبحسب هذه

الاستعارة كل لفظة خروج⁽⁷⁶⁹⁾ جاءت منسوبة له تعالى: هوذا الرب يخرج

من مكانه⁽⁷⁷⁰⁾، يظهر امره المستور الآن عنا اعنى حدوث ما يحدث بعد أن لم

5 يكن، اذ كل حادث من قبله تعالى ينسب لامره: بكلمة الرب صنعت

السموات وروح فيه كل جنودها⁽⁷⁷¹⁾ تشبها بالأفعال الصادرة عن الملوك

التي آتاهم في تنفيذ ارادتهم الكلام، وهو تعالى غير مفتقر لآلة يفعل بها، بل

فعل بمجرد ارادته فقط، فلا كلام ايضا بوجه كما سيبين⁽⁷⁷²⁾. ولما استعير لظهور

فعل من أفعاله الخروج⁽⁷⁷³⁾ كما بينا وقال: هوذا الرب يخرج من

10 مكانه⁽⁷⁷⁴⁾ استعير لارتفاع ذلك الفعل بحسب الإرادة أيضا رجوع⁽⁷⁷⁵⁾

فقال: أمضى وأرجع الى موضعي⁽⁷⁷⁶⁾ المعنى ارتفاع السكنة⁽⁷⁷⁷⁾ التي كانت (٢٨-١) م

فيها بيننا منا التي تبعها عدم المعذرة بنا كما قال متواعدا: وأحجب

وجهي عنهم فيصبرون مأكلا⁽⁷⁷⁸⁾، لانه اذا عدت العناية ساب وبقي

هدفا لكل ماعسى ان يعرض ويتفق، فيكون خيره وشره بحسب الاتفاق

15 وما اشدّ هذا التواعد وعنه كنى بقوله: امضى وارجع الى موضعي⁽⁷⁷⁶⁾

(766) : ع [استير ١٧/١] ، كي يصا دير ملكه : ت ج (767) : ع [اشعيا

٣/٢] ، كي مصيون قصا توره : ت ج (768) : ع [التكوين ٢٣/١٩] هشمش يصا

عل عارض : ت ج (769) : ا ، كل لثون يصياه : ت ج (770) : ع [اشعيا ٢١/٢٦] ،

هنا الله يوصا بمقمو : ت ج (771) : ع [المزمور ٦/٢٢] ، يد بر الله شيم نفسو وروح

فيو كل صيام كو : ت ج (772) فيما ياتي ، الفصل ٦٥ (773) : ا ، يصياه : ت ج

(774) : ع [اشعيا ٢٦ / ٢١] ، هنا الله يصا بمقمو : ت ج (775) : ا ، شيه : ت ج

(776) : ع [هوشع ١٥/٥] ، الكه واشويه ال مقوى : ت ج

فصل كد [٢٤]

- السيرة⁽⁷⁷⁹⁾ ايضا من جملة الاسماء الموضوعة لحركات مخصوصة من
 (١٩٧-ب) ج حركات | الحيوان : ومضى يعقوب في طريقه⁽⁷⁸⁰⁾ ، وهذا كثير. وقد
 استعير هذا الألف لامتداد الأجسام التي هي ألطف من اجسام الحيوان :
 وكانت المياه كلما مرت نقصت⁽⁷⁸¹⁾ ، وجرت النار على الارض⁽⁷⁸²⁾ ثم 5
 استعير لانتشار امر ما وظهوره ، وان كان ذلك ليس بجسم أصلا . قال :
 صوتها كالحية يسرى⁽⁷⁸³⁾ ؛ وكذلك قوله : صوت الرب الاله وهو متمش
 في الجنة⁽⁷⁸⁴⁾ ، القول هو المقول عنه ، انه كان متمشيا⁽⁷⁸⁵⁾ . وبحسب
 هذه الاستعارة كل لفظ السيرة⁽⁷⁸⁶⁾ جاءت في الله تعالى اعني أنها استعيرت لما
 ليس بجسم ، إما لانتشار الامر أولرفع العناية الذي مثاله في الحيوان التولية 10
 عن الشيء الذي كنى⁽⁷⁸⁷⁾ [عن] ذلك من الحيوان بالتمشي⁽⁷⁸⁸⁾ ، فكما كنى عن
 رفع العناية بستر الوجه⁽⁷⁸⁹⁾ ، في قوله : وانا أحجب وجهي⁽⁷⁹⁰⁾ كذلك كنى
 عنه بالسيرة⁽⁷⁹¹⁾ التي هي بمعنى | التولية عن الشيء قال : امضى وارجع الى
 موضعي⁽⁷⁷⁶⁾ اما قوله : واشتد غضب الرب عليهما ومضى⁽⁷⁹²⁾ ففيه
 المعنيان جميعا اعني معنى رفع العناية المكنى عنه بالتولية ومعنى انتشار الامر 15

(777) : ا الشكينة : ت ج (778) : ع [التثنية ١٧/٢١] ، وهترق فقي مهم وهي
 لا كل : ت ج (779) السيرة : ا ، الهليكة : ت ج (780) : ع [التكوين ١ / ٢٢] ،
 ويعقب ملك لدركو : ت ج (781) : ع [التكوين ٥ / ٨] ، وهم هيلوك وحسور :
 ت ج (782) : ع [الخروج ٩ / ٢٣] ، وتهلك اش ارضه : ت ج (783) : ع [ارميا
 ٢٢ / ٤٦] قوله كنش يلك : ت ج (784) : ع [التكوين ٨ / ٣] ، قول الله الهيم مهلك
 بمن : ت ج (785) : ا ، مهلك : ت ج (786) كل لفظ السيرة : ا ، كل لشون هليكة :
 ت ج (787) الذي ذلك : ت ج ، الذي يكون : ن ، الذي كنى ذلك : ي (788) : ا ،
 بالهليكة : ت ج (789) : ا ، هتترت فقيم : ت ج (790) : ع [التثنية ١٨ / ٢١] وانكى
 هتتر استرقى : ت ج (791) : ا ، بالهليكة : ت ج (792) : ع [العدد ٩ / ١٢] ،
 ويحرف ادقي يم ويلك : ت ج

وفشائه وظهوره اعنى الغضب⁽⁷⁹³⁾ هو الذى مضى⁽⁷⁹⁴⁾ وامتد اليها ولذلك
 صارت برصاء كالثلج⁽⁷⁹⁵⁾. وكذلك استعير لفظ السيرة⁽⁷⁹⁶⁾ للسير بالسيرة
 الفاضلة دون تحرك جسم اصلا، قال: وسرت في طريقه⁽⁷⁹⁷⁾، الرب الهكم
 تتبعون⁽⁷⁹⁸⁾ هلموا لنسلك في نور الرب⁽⁷⁹⁹⁾

فصل كه [٢٥]

- 5 السكن⁽⁸⁰⁰⁾ معلوم ان معنى هذا الفعل السكن: وهو مقيم عند بلوطات
 ممرا⁽⁸⁰¹⁾ إذ كان اسرائيل ساكنا⁽⁸⁰²⁾، وهذا هو العلوم المشهور. ومعنى
 السكن هو دوام المقيم في مكان ما في ذلك المكان فانه بطول اقامة الحيوان
 في مكان، عامّا كان او خاصّا، يقال فيه إنه سكن في ذلك الموضع وان كان
 هو متحركا فيه بلاشك واستعير ذلك لما ليس بحيوان، بل لكل امر ثبت
 10 ولزم شيئا آخر، فيقال فيه ايضا لفظ السكن⁽⁸⁰³⁾ ولولم يكن الشيء
 الذى لزمه ذلك الامر مكانا ولا كان الامرا ايضا حيوانا قال: وليقر عليه
 غمام⁽⁸⁰⁴⁾. ولاشك أن الغمامة⁽⁸⁰⁵⁾ ليست حيوانا ولا اليوم جسما اصلا،
 بل هو جزء زمان. وبحسب هذه الاستعارة استعير الله تعالى المعنى للدوام
 سكينته او عنايته في أى موضع دامت فيه أو لكل امر دامت به العناية فليل: (٢٩ — ١) م

(793) : ا، الحرون ان : ت ج (794) : ا، هلك : ت ج (795) : ع [المد
 ١٢/ ١٠] ، مصورعت كشلج : ت ج (796) : ا، لشون هليكه : ت ج (797) : ع
 [الثنية ٢٨/ ٩] وهلكت بدركيو : ت ج (798) : ع [الثنية ١٣/ ٤] ، اخرى الله
 الميكم تلكو : ت ج (799) : ع [اشعيا ٥/ ٢] ، لكو وتلكه باور الله : ت ج
 (800) : ا، سكن : ت ج (801) : ع [التكوين ١٤/ ١٣] اشكن بالني ممرا : ت ج
 (802) : ع [التكوين ٢٥/ ٢٢] ، ويى بشكن يسرال : ت ج (803) : ا، لشون شكينه :
 ت ج (804) : ع [ايوب ٥/ ٢] ، تشكن هليوخته : ت ج (805) : ا، العته : ت ج

وحل مجد الرب⁽⁸⁰⁶⁾ ، واسكن فيما بين بني اسرائيل⁽⁸⁰⁷⁾ ، ورضوان
المتجلى في العليقة⁽⁸⁰⁸⁾ . وكل ما جاء من هذا الفعل منسوباً لله هو بمعنى
دوام سكينته اعني نوره المخلوق في موضع او دوام العناية بامرما ، كل
موضع بحسبه .

5 فصل كو [٢٦]

قد علمت قولتهم الجامعة لأنواع التأويلات كلها المتعلقة بهذا الفن
وهو قولهم : عبرت عنها التوراة بلسان بني آدم⁽⁸⁰⁹⁾ ، معنى ذلك ان كل
ما يمكن الناس اجمع فهمه وتصوره باول فكرة هو الذي اوجب الله تعالى ،
فلذلك وُصف بأوصاف تدل على الجسائية ليدل عليه أنه تعالى موجود إذ
لا يدرك الجمهور باول وهلة وجوده الا للجسم خاصة وما ليس بجسم او
موجود في جسم فليس هو موجودا عندهم . وكذلك كل ما هو كمال عندنا
نُسب له تعالى ليدل عليه أنه كمال بأنحاء الكمالات كلها ولا يشوبه نقص
أصلاً . فكل ما يدرك الجمهور بأنه نقص أو عدم فلا يوصف به ولذلك
لا يوصف بأكل ولا بشرب ولا بنوم ولا بمرض ولا بظلم ولا بما يشبه
ذلك . وكل ما يظن الجمهور أنه كمال ، وُصف به . وان كان ذلك إنما
هو كمال بالاضافة اليها . أما اليه تعالى فتلك التي نظنها كلها كمالات هي غاية
النقص لكن لو تخيلوا عدم ذلك الكمال الانساني منه تعالى ، لكان عندهم
نقصا⁽⁸¹⁰⁾ في حقه .

وانت تعلم أن الحركة هي من كمال الحيوان وضرورية له في كماله ،
فكما هو مفقود للأكل والشرب لتعويض ما تحلل ، كذلك هو مفقود
للحركة ليقصد المؤلف له ويهرب من المخالف ، ولا فرق بين ان
يوصف تعالى بالأكل والشرب أو يوصف بحركة لكن بحسب لسان

(806) : ع [الخروج ٢٤ / ١٦] ، ويشكن كيد الله : ت ج (807) : ع [الخروج
٢٩ / ٤٥] ، وشكني بتوك بى يسرائيل : ت ج (808) : ع [التثنية ٢٣ / ١٦] ، ورسون
شكني منه : ت ج (809) : ١ ، دبره توراه كلشون بني آدم : ت ج [انظر : بيا موت ،
١٧١ من التلمود] (810) نقصا : ت ، نقص : ج

بني آدم⁽⁸¹¹⁾ اعنى الخيال الجمهورى كان الاكل والشرب عندهم نقصا في حق الله، والحركة ليست بتقص في حقه، وان كانت الحركة إنما ألجأ اليها الافتقار وقد تبرهن أن كل متحرك فذو عظم، منقسم بلاشك وسيبرهن كونه تعالى ليس بذى عظم، فلا توجد له حركة ولا يوصف ايضا بسكون، اذ

5 لا يوصف بسكون إلا من شأنه⁽⁸¹²⁾ ان يتحرك.

فكل هذه الاسماء الدالة على أنواع الحركات الحيوانية كلها وصف بها تعالى على الجهة التي قلنا كما يوصف بالحياة، اذ الحركة عرض لازم للحيوان، ولا ريب ان مع ارتفاع الجسمية يرتفع جميع ذلك اعنى: نزل، وصعد، وسار و انتصب و وقف، و دار، و جلس، و سكن، و خرج، و جاء، و عبر⁽⁸¹³⁾، وكل ما شابه ذلك. وهذا الأمر، التطويل فيه | (١٩٨-١) ج

10 فضل^{*} إلا من أجل ما ألفته أذهان الجمهور، فلذلك ينبغي تبيينه للذين أخذوا (*) أنفسهم بالكمال الإنسانى وإزالة هذه الأوهام السابقة من سن الطفولية إليهم منهم ييسر بسط كما فعلنا.

م. (١ - ٣٠)

فصل كز [٢٧]

انقولوس المتهود⁽⁸¹⁴⁾ كامل جدا في اللغة العبرانية و السريانية ،

15 وقد جعل وكده رفع التجسيم. فكل صفة يصفها الكتاب تودى إلى جسمانية يتأولها بحسب معناها ، وكل ما يجده من هذه الأسماء التي تدل على نوع من أنواع الحركة يجعل معنى الحركة تجليا وظهور نور مخلوق، أعنى⁽⁸¹⁵⁾ سكينة⁽⁸¹⁶⁾ واعتناء فهو ترجمة⁽⁸¹⁷⁾ ينزل الرب⁽⁸¹⁸⁾ بتجلى الرب ، و ينزل الرب⁽⁸¹⁹⁾ و يتجلى الرب⁽⁸²⁰⁾ ولم يقل وهبط الرب⁽⁸²¹⁾

(811) : ا ، لشون بنى ادم : ت ج (812) من شأنه : ت ج ، ما من شأنه : ن ، ما شأنه : ي (813) : ا ، رد وله و هلك ونصب وعمدوسيب ويشب وشكن ويمساوبا وعبر : ت ج (*) اخذوا : ، ت ، اكثروا : ج (814) المتهود : ا ، هجر : ت ج (815) اعنى : ت ج ، اعنى : ن (816) : ا ، شكينه : ت ج (817) : ا ، ترجم : ت ج (818) : ع [الخروج ١٩ / ١١] ، يرد الله : ت ج (819) : ع [الخروج ١٩ / ٢٠] ، يتجل الله ويرد الله : ت ج (820) ويتجل الله : ج ، واتجل ادنى : ت (821) : ا ، ونحت (ادنى) : ت ج

أنزل الآن وأرى⁽⁸²²⁾ [يا] اتجلى الآن وانظر⁽⁸²³⁾. وهذا مطرد في شرحه لكنه
ترجم : انا اهبط مصر⁽⁸²⁴⁾ [يا] اذهب معك الى مصر⁽⁸²⁵⁾ وهذه قصة
عجيبة جدا، تدل على كمال هذا السيد وحسن تأويله وفهمه الأمور على ما هي
عليه؛ وفتح لنا ايضا بهذه الترجمة معنى كبيرا من معاني النبوة ، وذلك أن
أول هذه القصة قال : فكلّم الله اسرائيل ليلا في الحلم وقال يعقوب⁵
يعقوب ا الخ . قال انا الله الخ . انا اهبط معك الى مصر⁽⁸²⁶⁾ .

فلما ضمن اول القول إنه كان ليلا في الحلم⁽⁸²⁷⁾ فلم يستشع انقولوس ان
يحكى القول الذى قيل : ليلا في الحلم⁽⁸²⁷⁾ بنضه وهو الصحيح ، لأن هذا وصف
ما قيل ، لا وصف قصة جرت مثل : ونزل الرب على جبل سيناء⁽⁸²⁸⁾ الذى
هو وصف ما حدث في الامور الوجودية ، ولذلك كنى عنه بالتجلى ونى عنه¹⁰
ما يدل على وجود حركة والأمر الخيالية اعنى حكاية ما قيل له إبقاؤه
بحسبه وهذا عجيب . ومن هنا تنبه أن | فرقا كبيرا بين ما يقال فيه في الحلم
أو في الحلم ليلا⁽⁸²⁹⁾ ، وبين ما يقال فيه شبح ورؤيا⁽⁸³⁰⁾ ، وبين ما يقال
فيه مطلقا ويكون كلام الرب الى قائل أو وقال الى الرب⁽⁸³¹⁾ ويمكن
ايضا عندى أن يكون انقولوس تأول الله⁽⁸³²⁾ المقول هنا ملاكا⁽⁸³³⁾ ولذلك¹⁵
لم يكره ان يقول فيه أذهب معك الى مصر⁽⁸²⁵⁾ ولا تستشع كونه

(822) : ع [التكوين ١٨ / ٢١] اوده نا واره : ت ج (823) : ا ، اتجل كمن واحزى :
ت ج (824) : ع [التكوين ٤٦ / ٤] ، انكى ارد علك مصر به : ت ج (825) : ا ، انا اشوب
علك لمصرم : ت ج (826) : ع [التكوين ٤٦ / ٤ - ٢] ويا مر الهيم ليشال بمراوت هليله
ويامر يعقوب يعقوب ويا مر انكى هال وكو . انكى ارد علك ممصريه : ت ج (827) ايلاف في الحلم :
ا ، بمراوت هليله : ت ، — : ج (828) : ع [الخروج ١٩ / ٢١] ، ويرد ادنى على
هر سني : ت ج (829) : ا ، بخنوم او بمراوت هليله : ت ج (830) : ا ، بخنوم و بمراه : ت ج
(831) ويهى دبر ادنى الى لامر او ويا مر ادنى الى : ت ج (832) : ا ، الهيم : ت ج
(833) ملاكا : ت ، ملاك : ج [الملوك فى العبرية هو نفس الملك فى العربية ولم تنصرف فيه]

يعتقد الله⁽⁸³⁴⁾ هنا ملاكا⁽⁸³⁵⁾ وهو يقول له : انا الله اله ابيك⁽⁸³⁶⁾. لأن هذا القول يكون بهذا النص على يدى ملاك ايضا. ألا تراه يقول : فقال لى ملاك الله فى الحلم يا يعقوب قلت لبيك⁽⁸³⁷⁾ وفى آخر وصف خطابه له : انا اله بيت ايل حيث مسحت النصب هناك ونذرت لى نذرا هناك⁽⁸³⁸⁾.

5 ولا شك أن يعقوب نذر لله لا للملاك ؛ لكن هذا مطرد فى أقاويل الانبياء ، اعنى حكاية الأمور التى يقولها لهم الملاك عن الله بلفظ خطاب الله لهم ، وهى كلها بحذف المضاف كأنه يقول : انا رسول اله ابيك انا رسول الله المتجلى لك فى بيت ايل⁽⁸³⁹⁾ ونحو هذه. وسيأتى فى النبوة ومراتها وفى الملائكة كلهم كثير بحسب غرض هذه المقالة⁽⁸⁴⁰⁾.

فصل كح [٢٨]

10

رِجَلْ : اسم مشترك هو اسم الرِجَلْ : رجلا برجل⁽⁸⁴¹⁾ ويقع ايضا فى معنى التبع : اخرج أنت وجميع الشعب الذين فى عقبك⁽⁸⁴²⁾ ، معناه التابعون لك ، ويقع ايضا بمعنى السببية : وباركك الرب لرجلي⁽⁸⁴³⁾ بسببى اى من أجل أن الأمر الذى هو | من أجل شئ ما ، فذلك الشئ سبب للأمر وهذا كثير (٣١ - ١) م

15 الاستعمال : فى رِجَلْ الماشية التى امامى وفى رِجَلْ الاولاد⁽⁸⁴⁴⁾ فقله :

(834) : ١ ، الهيم : ت ج (835) هنا ملاكا : ت ، هناك ملاك : ج (836) : ع [التكوين ٢٤/٢] ، انكى هال الهى ابيك : ت ج (837) : ع [التكوين ١١/٣١] ، ويامر الى ملاك هالهم معلوم يعقب واومر هنى : ت ج (838) : ع [التكوين ١٣/٣١] ، انكى هال تبيت ال يشر مشعت ثم مصبه اشر نذرت لى ثم نذر : ت ج (839) : ١ ، انكى شلوح الهى ابيك انكى شلوح هال منجمله عليك بيتت ال : ت ج (840) هذه المقالة : ت ، المقالة هذه : ج (841) : ع [الخروج ٢٤/٢١] ، رجل تحت رجل : ت ج (842) : ع [الخروج ١١ / ٨] ، صا اته وكل هم اشر برجليك : ت ج (843) : ع [التكوين ٣٠ / ٣٠] ، ويرك ادنى ادىك لرجلى : ت ج (844) : ع [التكوين ١٤ / ٣٣] ، لرجل هلاكه ولرجل هيلديم : ت ج

وتقف رجلاه في ذلك اليوم على جبل الزيتون ⁽⁸⁴⁵⁾ ، يريد به ثبات اسبابه
اعني العجائب التي تظهر حينئذ في ذلك الموضع ⁽⁸⁴⁶⁾ التي هو تعالى سببها
اعني فاعلها ، والى هذا التأويل (+) ذهب يوناتان بن عازيائيل ⁽⁸⁴⁷⁾ عليه السلام
قال : ويتجلى بقدرته في ذلك اليوم على جبل الزيتون ⁽⁸⁴⁸⁾ ، وكذا يترجم
كل جارحة بطش وتنقل بقدرتها ⁽⁸⁴⁹⁾ . لأنها كلها المراد بها الأفعال الصادرة 5
عن ارادته .

أما قوله : وتحت رجله شبه صنعة من بلاط سمجوني ⁽⁸⁵⁰⁾ ، فتأويل
انقلوس فيه ما قد علمت أنه جعل ضمير رجله ⁽⁸⁵¹⁾ عائدا ⁽⁸⁵⁴⁾ الى
الكرسي ⁽⁸⁵³⁾ فقال : وتحت كرسي مجده ⁽⁸⁵⁴⁾ وافهم ثم تعجب من بُعد
انقلوس عن التجسيم ، وكل ما يؤدى اليه ولو بأبعد طريق . لأنه لم يقل :
وتحت كرسية ⁽⁸⁵⁵⁾ ، لأنه إن نسب الكرسي ⁽⁸⁵⁶⁾ له على المعنى المفهوم 10
اولا ، لزم كونه مستويا على جسم ولزم التجسيم فنسب الكرسي الى مجده ⁽⁸⁵⁷⁾ ،
اعني للسكينة ⁽⁸⁵⁸⁾ التي هي نور مخلوق وكذلك قال في الترجمة : إن يده ضد
عرش الرب ⁽⁸⁵⁹⁾ قال : من الرب الذي سكنته على عرش مجده ، ⁽⁸⁶⁰⁾ .
وهكذا نجد على لسان جميع الامة عرش المجد ⁽⁸⁶¹⁾ . وقد خرجنا عن غرض
الفصل لشيئ سيتين ⁽⁸⁶²⁾ في فصول أخرى وارجع الى غرض الفصل . 15
أما تأويل انقلوس ، فقد علمته لكنه غاية الأمر أنه نفى التجسيم
ولم يبين لنا أي شيء ادركوا ⁽⁸⁶³⁾ ولا هذا المثل أي شيء يراد به . وكذلك

(845) : ع [زكريا ٤ / ١] ، وعمدو رجلو يوم ههوا حل هر هزيم : ت ج
(846) المواضع : ج ، الموضع : ت (+) التأويل : ت ، التأويل : ج (847) يوناتان : ا ،
يونتن : ت ج (848) : ا ، ويتجل ييجورقيه ييوما ههوا حل طور زيتيا : ت ج (849) :
ا ، جبورقيه : ت ج (850) : ع [الخروج ١٠ / ٢٤] تحت رجلو كسة لبنت مغير : ت ج
(851) : ا ، رجلو : ت ج (852) عائدا : ت ، عائدا : ج (853) : ا ، الكسا : ت ج
(854) : ا ، وتحوت كورسي يقره : ت ج (855) وتحت كرسية : ا ، وتحوت كورسيه :
ت ج (856) : ا ، الكسا : ت ج (857) : ا ، الكسا ليقره : ت ج (858) : ا ،
الشكينة : ت ج (859) : ع [الخروج ١٦ / ١٧] ، ترحوم كي يد عل كس يه : ت ج
(860) : ا ، من قدم الما دشكتنيه حل كورسي يقر : ت ج (861) : ا ، كسا هكبود :
ت ج (862) سيتين : ت ، بتين : ج (863) ادركوا : ت ج ، ادركه : ن

في كل موضع لا يتعرض لهذا المعنى | بل لنفي التجسيم فقط ، لأن (٣١-ب) م
نفي | التجسيم أمر برهاني ضروري في الاعتقاد ، فيقطع به ويقول بحسبه . (١٩٨-ب) م
أما تبين⁽⁸⁶⁵⁾ معنى المثل فهو أمر مظنون قد يكون ذلك هو القصد أو شيء
آخر وهي أيضا أمور خفية جدا . وليس من قواعد الاعتقاد فهمها ولا
5 إدراكها سهلا⁽⁸⁶⁶⁾ للجمهور ، فلذلك لا يُليَم⁽⁸⁶⁷⁾ بهذا المعنى .

أما نحن بحسب غرض هذه⁽⁸⁶⁸⁾ المقالة ، فلا بد لي أن أتأول شيئا
و أقول إن قوله : تحت رجليه⁽⁸⁶⁹⁾ ، يريد به من سببه ومن أجله كما بينا ،
والذي أدركوه هو حقيقة المادة الاولى التي هي من قبله تعالى وهو منبب
وجودها . وتأمل⁽⁸⁷⁰⁾ قوله : كصنع حجر الياقوت⁽⁸⁷⁰⁾ ، ولو كان القصد
10 اللون ، لقال : كحجر الياقوت⁽⁸⁷¹⁾ زاد الصنع⁽⁸⁷²⁾ لأن المادة ، كما
علمت ، قابلة أبدا⁽⁸⁷³⁾ منفعة باعتبار ذاتها ، ولا فعل لها الا بالعرض ،
كما أن الصورة فاعلة أبدا بذاتها ، منفعة بالعرض كما تبين في الكتب الطبيعية .
ولذلك قال عنها كصنع⁽⁸⁷⁴⁾ ، راما حجرة الياقوت⁽⁸⁷⁵⁾ فهي عبارة عن
الشفاف ، لاعن اللون الابيض ، لأن يياض البلور ليس بلون ابيض بل
15 شفاف فقط ، والشفاف ليس هو لونا كما برهن في الكتب الطبيعية ،
لأنه لو كان لونا ، لما أوري الألوان كلها من خلفه وقبيلها . فلما كان
الجسم المُشفّ عادم الألوان⁽⁸⁷⁶⁾ كلها ، لذلك يَقْبَلُ الألوان كلها
بالتعاقب . وهذا شبه المادة الاولى التي هي باعتبار حقيقتها عادمة الصور
كلها ؛ ولذلك هي قابلة للصور كلها بالتعاقب ، فكان | ادراكهم اذاً المادة (١-٣٢) م
20 الاولى ونسبتها لله لكونها⁽⁸⁷⁷⁾ اول مخلوقاته الموجبة الكون و الفساد وهو
مبدعها . وسأتي في هذا المعنى ايضا كلام⁽⁸⁷⁸⁾ .

(865) تبين معنى : ت ، معنى يبين : ج (866) سهلا : ت ، سهل : ج (867) لا يل :
ت ، لم يل : ج (868) غرض هذه : ج ، غرض : ت (869) : ا ، رجليو : ت ج (870)
كصنع حجر الياقوت : ا ، كعمه لبنت هفير : ت ج (871) : ا ، كلبنت مفير : ت ج (872) :
ا ، معمه : ت ج (873) ابدا : ت ج ، زيرا بذاتها : ن (874) : ا ، كعمه : ت ج
(875) : ا ، لبنت مفير : ت ج (876) عادم الالوان : ت ، عادما للالوان : ج (877)
لكونها : ت ، وكونها : ج ن (878) الجزء الثاني ، الفصل ٢٦

واعلم أنك محتاج الى مثل هذا التأويل، ولو على تأويل انقلوس الذي قال: وتحت كرسى مجده ⁽⁸⁷⁹⁾، اعني أن المادة الاولى هي ايضا بالحقيقة تحت السماء المسمى الكرسى ⁽⁸⁸⁰⁾ كما تقدم وما نبني على هذا التأويل الغريب وإيجاد هذا المعنى الا قوله وجدتها لربّي ⁽⁸⁸¹⁾ البعز بن هورقانوس، ستسمعها في بعض فصول هذه المقالة ⁽⁸⁸²⁾. والقصد كله من كل عاقل نقي 5 التمجيس عن الله تعالى وجعل ⁽⁸⁸³⁾ تلك الادراكات كلها عقلية لاحسية فافهم هذا واعتبره.

فصل كط [٢٩]

غضب ⁽⁸⁸⁴⁾ اسم مشترك هو اسم الوجع والألم: بالالم تلدين البنين ⁽⁸⁸⁵⁾ وهو اسم الغضب: ولم يكن ابوه يغمه في أيامه ⁽⁸⁸⁶⁾ لم يعصبه: من غمه 10 على داود ⁽⁸⁸⁷⁾ غضب من اجله وهو اسم الخلاف والعصيان: تمرّدوا وحزنوا روحه القدوس ⁽⁸⁸⁸⁾، واستخطوه في القفر ⁽⁸⁸⁹⁾، هل في سبيل سوء ⁽⁸⁹⁰⁾، في النهار كله يعرفون اموري ⁽⁸⁹¹⁾. وبحسب المعنى ⁽⁸⁹²⁾ الثاني أو الثالث قيل: وتأسف في قلبه ⁽⁸⁹³⁾.

اما بحسب المعنى الثاني فتأويله أن الله غضب عليهم لسوء فعلهم. فاما قوله: في قلبه ⁽⁸⁹⁴⁾ وكذلك قوله في قصة نوح: وقال الرب 15 في نفسه ⁽⁸⁹⁵⁾: فاسمع معناه، وذلك أن المعنى الذي يقال عنه في (٣٢-ب) م

(879) : ا، وتحت كورسى يقريه: ت ج (880) : ا، الكسا: ت ج (881) : ا، لري: ت ج (882) الجزء الثاني الفصل ٢٦ (883) جبل: ج اجمال: ت، اجمل: ن (885) : ع [التكوين ٣ / ١٦]، يعصب تلى بنيم: ت ج (886) : ع [الملوك الاول ١ / ٦]، ولا عصبو ايوي ميمو: ت ج (887) : ع [الملوك الاول ٢٠ / ٣٤]، كن نصيب ال دويد: ت ج (888) : ع [اشعيا ١٠ / ٦٢]، مرو وعصبوات روح قدشو: ت ج (889) : ع [المزمور ٧٨ / ٤٠]، يعصيو هوا بيشيمون: ت ج (890) : ع [المزمور ١٣٨ / ٢٤]، ام درك عصب بي: ت ج (891) : ع [المزمور ٦ / ٥٥]، كل هيوم دري يعصيو: ت ج (892) المعنى: ت، هذا المعنى: ج (893) : [التكوين ٦ / ٦]، ويتمصب ال لبو: ت ج (894) : ا، ال لبو: ت ج، (895) : ع [التكوين ٨ / ٢١]، نخ ويامراقه ال لبو: ت ج (*) وكذلك: ت ج، كذلك: ن

الانسان إنه قال في قلبه ، أو قال الى قلبه ⁽⁸⁹⁶⁾ هو المعنى الذى لا يلفظ به

الانسان ، ولا يقوله لغيره. وكذلك كل معنى اراده الله ولم يقله لنبى في ذلك الوقت الذى نفذ فيه ذلك الفعل ، بحسب الإرادة يقال عنه : وقال الرب في نفسه ⁽⁸⁹⁵⁾ : تشبها بذلك المعنى الانسانى على اطراد تكلمت التوراة بلسان

5 بنى آدم ⁽⁸⁹⁷⁾ ، وهذا بين ظاهر فلكون عصيان جيل الطوفان ⁽⁸⁹⁸⁾ لم يتبين

في التوراة ارسال رسول لهم في ذلك الوقت ، ولا نهيههم ⁽⁸⁹⁹⁾ ولا تواعدهم بالهلاك . قيل عنهم إن الله غضب عليهم في قلبه ⁽⁹⁰⁰⁾ وكذلك إرادته بأن

لا يكون الطوفان ⁽⁹⁰¹⁾ لم يقل حينئذ لنبى : مرّ وأخبرهم بكذا. فلذلك

قيل : في قلبه ⁽⁹⁰²⁾ . وأما قوله : تأسف في قلبه ⁽⁹⁰³⁾ بحسب المعنى الثالث

10 فيكون شرحه ، وخالف الانسان ارادة الله فيه لان القلب ⁽⁹⁰⁴⁾ ايضا

تسمى الإرادة كما سمين في اشتراك اسم القلب ⁽⁹⁰⁴⁾ .

فصل ل [٣٠]

أكل : هذه الكلمة وضعها الاول في اللغة لتناول الحيوان ما يتناوله

من الغذاء ، وهذا مالا يحتاج له مثال ، ثم ان اللغة لحظت في الأكل معنيين :

15 المعنى الواحد هو تلاف الشئ المأكول وذهابه ، اعنى فساد (+) صورته اولا

والمعنى الآخر نمو ⁽⁹⁰⁵⁾ الحيوان بما يتناوله من الغذاء ودوام بقائه به

واستمرار ⁽⁹⁰⁶⁾ وجوده وصلاحية قوى البدن كلها به. فبحسب المعنى الواحد (٣٣ - ١) م

استعير لفظ الأكل ⁽⁹⁰⁷⁾ لكل تلاف وكل إيادة ، وبالجملة لكل خلع صورة :

(896) : ا ، امر يلبو او امر ال لبو : ت : ج (897) : ا ، دبره تورده كلشون

بنى ادم : ت : ج (898) جيل الطوفان : ا ، دور هبول : ب : ج (899) نهيم : ت ، نهام : ج

(900) : ا ، يلبو : ت : ج (901) ا ، ميول : ت : ج (902) : ا ، ال لبو : ت : ج (903) ا ،

ويتعصب ال لبو : ت : ج (904) : ا ، لب : ت : ج [انظر فيما يأتى من الفصل ٣٩] (+) فساد :

ج ، فسود : ت (905) نمو : ج ، عى : ت (906) استمرار : ت : ج ، استمداد : ن (907) : ا ،

لشون اكيه : ت : ج

وَتَأْكُلُهُمْ اَرْضُ اَعْدَائِكُمْ⁽⁹⁰⁸⁾ ، اَرْضُ تَأْكُلُ اَهْلَهَا⁽⁹⁰⁹⁾ ، فَالسَّيْفُ
بِأَكْلِكُمْ⁽⁹¹⁰⁾ . أَكَلَ السَّيْفُ⁽⁹¹¹⁾ فَاشْتَعَلَتْ فِيهِمْ نَارُ الرَّبِّ وَأَحْرَقَتْ فِي طَرَقِ
الْحَمَلَةِ⁽⁹¹²⁾ ، هُوَ نَارُ أَكَلَةٍ⁽⁹¹³⁾ يَعْنِي يُبِيدُ عَصَانَهُ لِإِبَادَةِ النَّارِ مَا تَسْلُطُ عَلَيْهِ
وَهَذَا كَثِيرٌ . وَبِحَسَبِ مَعْنَى الْآخِرِ اسْتَعْيَزَ لَفْظُ الْأَكْلِ⁽⁹¹⁴⁾ لِلْعِلْمِ وَالتَّعَلُّمِ [*] .

- 5 وِبِالْجُمْلَةِ لِلادْرَاكَاتِ الْعَقْلِيَّةِ الَّتِي يَدُومُ بِهَا بَقَاءُ الصُّورَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ
عَلَى أَكْلِ الْحَالَاتِ كَدَوَامِ الْجِسْمِ بِالْغِذَاءِ | عَلَى أَحْسَنِ حَالَاتِهِ : هَلَمُوا ابْتَاعُوا
وَكَلُوا⁽⁹¹⁵⁾ ، اسْمَعُوا لِي سَمَاعًا وَكَلُوا الطَّيِّبَ⁽⁹¹⁶⁾ ، الْكَثَارُ مِنْ أَكْلِ
الْعَسَلِ غَيْرِ صَالِحٍ⁽⁹¹⁷⁾ ، يَا بُنَيَّ ! كُلِّ الْعَسَلِ فَإِنَّهُ لَذِيذٌ ، كُلِّ الشَّهَدِ
فَإِنَّهُ حَلَوٌ فِي حَلَقِكَ . كَذَلِكَ مَعْرِفَةُ الْحِكْمَةِ لِنَفْسِكَ⁽⁹¹⁸⁾ .

- 10 وَهَذَا الِاسْتِعْمَالُ أَيْضًا كَثِيرٌ فِي كَلَامِ الْحُكَمَاءِ⁽⁹¹⁹⁾ اعْنَى الْكُنَايَةَ عَنِ الْعِلْمِ
بِالْأَكْلِ : تَعَالَى كُلُّ لَحْمٍ دَسَمًا فِي بَيْتِ لِرَبِّي⁽⁹²⁰⁾ ؛ وَقَالُوا : كُلِّ مَا كَلَّ
وَمَشْرَبٌ وَارَدَ فِي هَذَا الْكِتَابِ لَيْسَ هُوَ الْإِنْحِكَمَةُ⁽⁹²¹⁾ . وَفِي بَعْضِ
<الْنَسَخِ التَّوْرَةِ> ، وَكَذَلِكَ كَثُرَ تَسْمِيَتُهُمُ الْعِلْمَ مَاءً : أَيُّهَا الْعَطَاشُ جَمِيعًا
هَلَمُوا إِلَى الْمِيَاهِ⁽⁹²²⁾ ، وَمِمَّا⁽⁹²³⁾ كَثُرَ هَذَا الِاسْتِعْمَالُ فِي اللُّغَةِ وَفُشِيَ حَتَّى
صَارَ كَأَنَّهُ الْوَضْعُ الْأَوَّلُ ، اسْتَعْمَلَ أَيْضًا لَفْظُ الْجُوعِ وَالْعَطَشِ فِي عَدَمِ
الْعِلْمِ وَالِادْرَاكِ : أُرْسِلَ فِيهَا الْجُوعُ عَلَى الْأَرْضِ لَا الْجُوعُ إِلَى الْخُبْزِ وَلَا

(908) : ع [الاحبار ٢٦ / ٣٨] ، أَكَلَهُ أَنْتُمْ أَرْضَ أَوِييَكُمْ : ت ج (909) : ع [العدد ١٣ / ٢٣] ، أَرْضُ أَكَلَتْ يَوْشِبِيَه : ت ج (910) : ع [اشعيا ١ / ٢٠] ، حَرْبٌ تَأْكُلُ :
ت ج (911) : ع [الملوك الثاني ٢ / ٢٦] ، أَكَلَ حَرْبٌ : ت ، - : ج (912) : ع [العدد ١١ / ١] ، وَتَعْبَرُ أَشْ أَلَهُ وَتَأْكُلُ بِقَصَبِهِ مَحْمَتَهُ : ت ج (913) : ع [التنبيه ٤ / ٢٤] ، أَشْ أَوْكَلَهُ
هُوَ : ت ج (914) : أ ، لَشُونُ أَكِيلِهِ : ت ج (*) التَّعَلُّمُ : ت ، التَّعْلِيمُ : ج (915) : ع [اشعيا ١ / ٥٥] ، لَكُوشِبَرُ وَوَأَكَلُوا : ت ج (916) : ع [اشعيا ٥٥ / ٢] ، شَمُّو شَمُوعًا إِلَى وَأَكَلُوا
طُوبَ : ت ج (917) : ع [الامثال ٢٥ / ٢٦] ، أَكُولُ دَبْشٍ هَرَبُوتَ لَطُوبَ : ت ج (918) : ع [الامثال ٢٤ / ١٣-١٤] أَكَلَ بِي دَبْشٍ كِي طُوبَ وَنُفْتُ مَتُوقَ عَلَ حَكِيكَ كُنْ دَعَهُ حَكَّهُ لِنَفْسِكَ :
ت ج (919) الْحُكَمَاءُ : أ ، الْحَكِيمُ : ت ج (920) : أ ، [ابياترا ٢٢١ / ١] ، تَا أَكَلُوا بِسَرَا
شِنَانِي رِبَا : ت ج (921) : أ ، كُلُّ أَكِيلِهِ وَشَقِيهِ هَامُورَهُ بِسَفَرَزِهِ أَيُّهُ الْإِحْكَمَةُ : ت ج [قَهْلَت
رَبِّهِ] (922) : ع [اشعيا ٥٥ / ١] ، هُوِيَ كُلُّ صَمَّا لِكُؤْلِيمِ : ت ج (923) وَمَا : ت ، وَمَا : ج

العطش الى الماء بل الى استماع كلمات الرب⁽⁹²⁴⁾ ظمئت نفسي الى الله الى
 الاله الحي⁽⁹²⁵⁾. وهذا كثير وترجم يونا تان بن عازيا ثيل عليه السلام :
 وتستقون المياه من ينابيع الخلاص مبهجين⁽⁹²⁶⁾. قال : ألا تتقبلون العلم بفرح
 من نخبة الصديقين⁽⁹²⁷⁾. فتأمل | تأويله ماء⁽⁹²⁸⁾ إنه علم ينال في تلك (٣٣ - ب) م
 5 الايام وجعل عيوننا⁽⁹²⁹⁾ : مثل عيون الجماعة⁽⁹³⁰⁾ اعني الأعيان وهم العلماء
 فقال : ان نخبة الصديقين⁽⁹³¹⁾ اذ الصدق [في العبرية] هو النجاة⁽⁹³²⁾ الحقيقية ؛
 فأرى كيف تأول كل كلمة في هذا النص⁽⁹³³⁾ لمعنى العلم والتعلم فافهم هذا .

فصل لا [٣١]

اعلم ان للعقل الانساني مدارك⁽⁹³⁴⁾ في قوته وطبيعته أن يدركها ،
 10 وفي الوجود موجودات وامور ليس في طبيعته أن يدركها بوجه ولا بسبب ،
 بل أبواب إدراكها مسدودة من دونه ؛ وفي الوجود امور يدرك منها حالة ،
 ويجهل حالات ، وليس بكونه مدركا يلزم أن يدرك كل شيء ، كما أن الخواص
 إدراكات وليس لها ان تدركها على أى بعد اتفق . وكذلك سائر القوى
 البدنية لأنه وان كان الانسان مثلاً قوياً على شيل قنطارين فليس هو قوياً
 15 على شيل عشرة ، وتفاضل اشخاص النوع في هذه الإدراكات الحسية وسائر
 القوى البدنية بين واضح لجميع الناس ، لكنه له حد وليس الامر ماراً الى
 اى بعد اتفق ، وای قدر اتفق .

كذلك الحكم بعينه في الإدراكات العقلية الإنسانية يتفاضل اشخاص
 النوع فيها تفاضلاً عظيماً . وهذا ايضا بين واضح جدا لاهل العلم ،
 حتى ان معنى ما يستنبطه شخص من نظره بنفسه وشخص اخر | لا يقدر أن (٣٤ - ا) م

(924) : ع [هاموس ١١/٨] ، وحشلقى رعب يارص لارعب لحم ولاصلا لميم كي ام لسمع
 ات دبراته : ت ج (925) : ع [المزمور ٣/٤١] ، صماء نفشى لالهم لالحي : ت ج (926) : ع
 [اشعيا ٣/١٢] ، وشابتم ميم يششون معيني هيشومه : ت ج (927) : ا ، وتقبلون الفن حدث
 بحدوامبحيرى صديقتيا : ت ج (928) ماء : ا ، ميم : ت ج (929) عيوننا : ا ، معيني : ت ج (930) :
 ع [الدود ٢٤/١٥] معيني همده : ت ج . (931) : ا ، مبحيرى صديقتيا : ت ج (932) : ا ،
 اليشومه : ت ج (933) : ا ، الفسوق : ت ج (934) مدارك : ت ، مداركا : ج

يفهم ذلك المعنى أبداً، ولوفهم له بكل عبارة وبكل مثل وفي أطول مدة لا ينفذ ذهنه فيه بوجه ، بل ينبو ذهنه عن فهمه. وهذا التفاضل ايضاً ليس هو للانهاية ، بل للعقل الانساني حد ، بلا شك، يقف عنده. فثم أشياء يتبين للانسان امتناع إدراكها ولا يجد نفسه متشوقة الى علمها الشعور بامتناع ذلك ، وأن لا باب يخل منه للوصول الى هذا كجهلنا بعدد 5 كواكب السماء. وهل هي زوج أو فرد ، وكجهلنا بعدد انزاع الحيوان والمعادن والنبات وما اشبه ذلك .

و ثم اشياء يجد الانسان شوقه الى إدراكها عظيمًا وتسلب العقل عل طلب حقيقتها والبحث عنها موجود في كل فرقة نظارة من الناس ، وفي كل زمان. وفي تلك الاشياء تكثر الآراء ويقع الاختلاف بين الناظرين، 10 وتحدث الشبه من اجل تعقل العقل بإدراك تلك الأشياء، اعني الشوق اليها، وكون كل احد يظن أنه قد وجد طريقاً يعلم به حقيقة الأمر، وليس في قوة العقل الانساني أن يأتي على ذلك ببرهان، لأن كل شيء علمت حقيقته ببرهان لا اختلاف فيه ولا مجاذبة ولا مما نعة الامن جاهل يعاند العناد الذي يسمى العناد البرهاني ، كما تجد أقواماً يعاندون⁽⁹³⁵⁾ في كرية الارض وكون الفلك 15 مستديراً ونحو ذلك. فهؤلاء لا مدخل لهم في هذا الغرض . وهذه الامور التي وقعت فيها هذه الحيرة كثيرة جداً في الأمور الآلهية وقليلة | في الأمور الطبيعية و معدومة في الامور التعليمية .

قال الاسكندر الافروديسي : إن اسباب الاختلاف في الامور ثلاثة :

احدها : حب الرياسة والغلبة الصادان⁽⁹³⁶⁾ للانسان عن إدراك 20 الحق على ماهو عليه .

والثاني : لطافة الامر المدرك في نفسه وغوضه و صعوبة إدراكه .

(935) يماندون : ج، حاندوا : ت ،

(936) الصادان : ت، الصاديقن :

والثالث : جهل المدرك وقصوره عن إدراك ما يمكن إدراكه ،
هكذا ذكر الاسكندر .

وفى ازمئتنا (937) سبب رابع : لم يذكره لانه لم يكن عندهم وهو
الإلف والتربية ، لأن للانسان بطبيعته محبة ما ألفه ، والميل نحوه حتى أنك
5 ترى أهل البادية على ما هم عليه من الشعث وعدم اللذات وضيقه
الاقوات (938) يكرهون المدن ولايستلذون بلذاتها ، ويؤثرون الحالات
السيئة المعتادة على الحالات الصالحة الغير معتادة ، فلا تستريح انفسهم
لسكن (939) القصور ولا للباس الحرير ولا للتنعم بالحمام والادهان والأطياب .
كذلك يحدث للانسان في الآراء التي ألفها ورُبّي عليها من المحبة والحماية (940)
10 لها والاستيحاش | مما سواها .

(١٩٩-ب) ج

و بحسب هذا السبب ايضا ، يعنى الانسان عن إدراك الحقائق و يميل
نحو معتاداته ، كما اعترى الجمهور في التجسيم وفي أمور كثيرة التهمة ، كما
نبين كل ذلك من أجل الإلف والتربية على نصوص استقر تعظيمها
والتصديق بها ، تدل ظواهرها على التجسيم وعلى خيالات لا صحة لها ،
15 بل قيلت على جهة المثل واللغز ، وكان ذلك لاسباب | سأذكرها ، ولا
تظن أن هذا الذى قلناه من قصور العقل الانساني ، وكونه له حد يقف (941)
عنده ، هو قول قيل بحسب الشريعة ، بل هو أمر قد قالته الفلاسفة
و أدركته حق إدراكه من غير مراعاة مذهب ولا رأى ، وهو أمر صحيح ،
لا يشك فيه إلا مَنْ جهل ما قد تبرهن من الامور ، وهذا الفصل إنما
20 قد مناه توطئة لما يأتي بعده .

(937) ازمئتنا : ت ، ازماننا : ج (938) الاقوات : ت ، الاوقات : ج (939)

لسكن . ت ، لسكون : ج (940) الحماية : ت ج ، الحماة : ن (941) يقف . ت ، وقف : ج

فصل لب [٣٢]

- اعلم يا أيها الناظر في مقالتي أنه يعترى في الإدراكات العقلية، من حيث لها تعلقٌ بالمادة، شئٌ شبيه بما يعترى للإدراكات الحسية. وذلك أنك إذا نظرت بعينك أدركت ما في قوة بصرِكَ أن تدرك، فإن استكرهت عينك وحدقت بالنظر وتكلفت أن تنظر على بُعد عظيم أطول مما في قوتك 5 أن تنظر بعده أو تأملت خطأ دقيقاً جداً أو نقشا دقيقاً، ليس في قوتك إدراكه، فاستكرهت نظرك على تحقيقه، فليس يضعف بصرِكَ عن ذلك الذي لا تقدر عليه فقط، بل ويضعف أيضاً عن ما في قوتك أن تدركه، ويكلّ نظرك ولا تبصر ما كنت قادراً على إدراكه قبل التحديق والتكلف.
- وكذلك يجد كل ناظر في علم ما حاله في حال التفكير، فإنه إن أنعم^(٩٤٢) 10 في التفكير وتكلف كل خاطرة يتبدل ولا يفهم حينئذ، ولو ما شأنه أن يفهم؛ | ٣٥ - ب) م | لأن حال القوى البدنية كلها في هذا المعنى حالة واحدة. وشبه هذا يجري لك في الإدراكات العقلية. وذلك أنك إن وقفت عند الشبهة، ولا تخضع لنفسك بأن تعتقد البرهان في ما لم يتبرهن، ولا تبادر وتدفع وتقطع بالتكذيب لكل ما لم يتبرهن نقيضه، ولا تروم إدراك ما لا تقدر على إدراكه فتكون قد 15 حصلت على الكمال الانساني، وتكون في درجة الرِّيِّ^(٩٤٣) عاقبياً عليه السلام الذي: دخل بسلام وخرج بسلام^(٩٤٤)، عند نظره في هذه الأمور الالهية.

وان رُمت إدراكاً فوق إدراكك أو بادرت لتكذيب الأمور التي لم يتبرهن نقيضها أو هي ممكنة ولو بأبعد إمكان لحقت بأليشاع آخر^(٩٤٥). وما هو أن لا تكون كاملاً فقط، بل تصير أنقص كل ناقص، ويحدث 20 لك حينئذ تغليب^(٩٤٧) الخيالات، والميل نحو النقص والردائل والشُرور

(٩٤٢) أنعم: ت ج، آمن: ن (٩٤٣) الرِّي عاقبياً: أ، رغفيه: ت ج (٩٤٤): أ، نكنس بشلوم ويصا بشلوم: ت ج [حجيجته ٢/١٤] (٩٤٥) بأليشاع آخر: أ، بأليشاع آخر: ت ج (٩٤٦) تغليب: ت، تجل: ج (٩٤٧) عند ضعف: ت، ضعف: ج

لاشتغال العقل و انطفاء نوره كما يحدث في البصر من الخيالات الكاذبة
أنواع عند ضعف⁽⁹⁴⁷⁾ الروح الباصر في المرضى⁽⁹⁴⁸⁾ ، وفي الذين يلحقون
بالنظر للأمور النيرة أو للأمور الدقيقة. وفي هذا المعنى قيل: إذا وجدت
عسلا فكل ما يكفيك لثلا تكتظ فتتقيا⁽⁹⁴⁹⁾. وهكذا جلبوه الحكماء
5 عليهم السلام مثلا على اليشاع آخر⁽⁹⁴⁵⁾.

- وما اعجب هذا المثل ! لأنه شبه العلم بالأكل كما قلنا⁽⁹⁵⁰⁾، وذكر الـ
الأطعمة وهو العسل. والعسل بطبيعته إذا أكثر منه هوع المعدة وقتاً، فكأنه
يقول إن طبيعة هذا الادراك مع جلالته وعظمته وما فيه من الكمال | ان (٣٦-١) ٢
لم يوقف فيه عند حده ويُسار فيه بتحفظ، انعكس لنقص مثل أكل العسل
10 الذي ان أكل بقدر فقد اغتذى واستلذ وان زاد ذهب الجميع. لم يقل
لثلا تكتظ و تشمتز منه ، بل⁽⁹⁵¹⁾ قال فتتقيا⁽⁹⁵²⁾. والى هذا المعنى
أيضا أشار بقوله : الاكثر من أكل العسل غير صالح الخ⁽⁹⁵³⁾. واليه
اشار بقوله : لا تكن حكيماً فوق ما ينبغي لثلا تكون في وحشة⁽⁹⁵⁴⁾.
والى هذا اشار بقوله : احترز لقدمك اذا اقبلت الى بيت الله الخ⁽⁹⁵⁵⁾،
15 و الى هذا اشار داود⁽⁹⁵⁶⁾ بقوله : ولم اسلك في العظام ولا في العجائب مما هو
اعلى مني⁽⁹⁵⁷⁾. والى هذا المعنى قصدوا بقولهم : لا تبحث عن عجائب
الاشياء لك ولا تتطلب الاشياء الخفية عنك وإنما اطلب ما انت مدركه ،

(948) المرضى : ج ، المرضا : ت (949) : ع [الامثال ١٦/٢٥] ، ديش مصات اكرول
ديك فن تشمتز وهقاتو : ت ج (950) الفصل السابق ٣٠ . (951) : ا ، فن تشمتزو قست
بو : ت ج (952) : ا ، وهقاتو : ت ج (953) : ا ، اكرول ديش هربوت لا طوب : ت ج
(954) : ع [الجامعة ٧ / ١٧] ، ولا تتحكم يوتر له تشوم : ت ج (955) : ع [الجامعة
١٧/٤] ، شمورجلك كاشر تلك ال بيت هالميم وكو : ت ج (956) داود : ا ، درد : ت ،
دويد : ج (957) : ع [الزمور ١/١٣١] لاملكتي بجدولت وبنفلاوت مني : ت ج

ولاشغل لك بالعجائب⁽⁹⁵⁸⁾ يريد أنك لا تجيل عقلك إلا في ما يمكن الانسان ادراكه. اما الامر الذي⁽⁹⁵⁹⁾ ليس في طبيعة الانسان إدراكه فالأشتغال⁽⁹⁶⁰⁾ به موزٍ جدا كما بينا. والى هذا قصدوا⁽⁹⁶¹⁾ بقولهم. كل من نظري اربعة اشياء الخ⁽⁹⁶²⁾ وتمموا ذلك القول بقولهم كل من لا يصون مجد خالقه⁽⁹⁶³⁾ اشارة الى ما بيناه من كون الانسان لا يتجسم للنظر⁽⁹⁶⁴⁾ بالخيالات الفاسدة 5 واذا احدث له الشبه اولى يتبرهن له الامر المطلوب لا⁽⁹⁶⁵⁾ يرفضه ويطرحه ويبادر لتكذيبه بل يتثبت ويصون مجد خالقه⁽⁹⁶⁶⁾ يكفّ ويقف .

وهذا امر قد بان وليس المراد بهذه النصوص التي قالوها الانبياء، والحكماء قدس سرهم ، سدّ⁽⁹⁶⁷⁾ باب النظر بالجملة وتعطيل⁽⁹⁶⁸⁾ العقل عن (۳۶-ب) م ادراك ما يمكن ادراكه كما يظن الجاهلون والمتوانون الذين | يعجبهم 10 ان يجعلوا نقصهم وبلههم كمالا وحكمة وكمال غيرهم وعلمه نقصا (۲۰۰-۱) ج | وخروجاً⁽⁹⁶⁹⁾ عن الشرع : الجاعلين الظلمة نورا والنور ظلمة⁽⁹⁷⁰⁾ بل الغرض كله الاخبار بان لعقول البشر حد [ا] تقف عنده ولا تنتقد الفاظا. قيلت في العقل في هذا الفصل وغيره ؛ ان الغرض الارشاد الى المعنى المقصود لا تحقيق ماهية العقل ولتحرير ذلك فصول اخرى⁽⁹⁷¹⁾. 15

فصل لج [۳۳]

اعلم ان الابتداء بهذا العلم مُضرّ جدا، اعنى العلم الالهى ، وكذلك تبين معانى الأمثال النبوية ، والتنبية على الاستعارات المستعملة في

(958) لا تبحث عن... بالعجائب : ا ، بفلا ملك ال تدرش و بمكس ملك ال تحقر به شهر شيت دروش تبون و ابن لك هشق بنسرتوت : ت ج [حجبيه ۱۳ / ۱] (959) الامر الذي : ت ، الامور التي : ج (960) ادراكه ... به : ت ؟ ، ادراكها ... بها : ج (961) قصدوا : ت ، قصدوا الحكميم : ج (962) : ا ، كل مستكل باربعه دهرم كو : ت ج [حجبيه ۲/۱۱] (963) ۱۰ ، كل شلاحس حل كبود قونو . ت ج (964) للنظر ت ، — ج (965) لا ت ، لم ج (966) ا ، ويحوس حل كبود قونو ت ج (967) ا ، الحكميم زك ت ج (968) تعطيل : ت ، يتعطل ج (969) خروجا ت ، خرجوا ج (970) : ع [اشيا ۲۰ / ۵] ، شيم حشك لاور و اور لحشك . ت ج (971) الفصل الاق ، ۷۲، ۶۸

الخطابات (972) التي كتب النبوة مملوءة منها بل ينبغي ان يربى الاصغار (973) ويقرّ المقصرون على قدر ادراكهم ، فن رؤى كامل الذهن مهيتاً لهذه (974) الدرجة العالية ، درجة النظر البرهاني والاستدلالات العقلية الحقيقية ، انهض اولاً اولاً الى ان يصل كماله . اما من منبه ينبئه او من نفسه .

- 5 اما متى ابتدأ بهذا العلم الالهي ، فليس يحدث تشويش فقط في الاعتقادات ، بل تعطيل محض . وما مثال ذلك عندي الامثل من يغذى الصبي الرضيع بخبز الخنطة واللحم وشرب الخمر ، فانه يقتله بلا شك ليس لان هذه اغذية سوء وغير طبيعية للانسان ، بل لضعف المتناول لها عن هضمها حتى يحصل | الاستفراع بها . كذلك هذه الآراء الصحيحة (٣٧-١) م
- 10 ما اخفيت والغزت وتخيّل كل عالم في تعليمها بغير تصريح ، بكل وجه من التحيّل من اجل كونها باطنة سوء ، او من اجل كونها هادئة لقواعد الشريعة ، كما يظن الجاهل الذين زعموا انهم وصلوا درجة النظر (975) بل اخفيت لقصور العقول في الابتداء عن قبولها ولوّح بها ليعلمها الكامل ولذلك تسمى (976) اسرار وغوامض التوراة (977) ، كما نبيّن وهذا هو السبب في كون التوراة تكلمت على لسان بني ادم (978) على ما بينا (979) .

وذلك لكونها معرضة لابتدئ بها ويتعلمها الصبيان والنسوان وكافة الناس ؛ وليس في قدرتهم فهم الامور على حقيقتها ، فلذلك أقنصر بهم على التقليد في كل رأى صحيح يؤثر تصديقه ، وفي كل تصوّر على ما يسدّد الذهن نحو وجوده ، لاعلى حقيقة ماهيته . فاذا كل الشخص وقدمت له غوامض التوراة (980) اما من غيره او من نفسه ، اذا نهب بعضها على بعض وصل درجة يصدق بتلك الآراء الصحيحة بطرق التصديق الحقيقية ، اما بالبرهان في ما يمكن فيه برهان او بالحجج القوية في ما يمكن فيه ذلك

(972) الخطابات : ج ، الخطابة : ت (973) الاصغار : ت ، الاصغار : ج ن (974) لقبول هذه : ج ، لهذه : ت (975) لدرجة : ج درجة : ت ، (976) تسمى : ت ، سمي : ج (977) ١ ، سودوت وبترتوره : ت ج (978) ١ ، دبره كلشون : ت ج (979) الفصل السابق ، ٢٦ (980) ١ ، ونسرو لو سترى توره : ت ج [فارن : حجيجه ١٤٣١]

- وكذلك يتصور تلك الأمور التي كانت له خيالات ومثالات بحقائقها ويفهم ماهيتها ، وقد تكرر لك مرات في أقاويلنا قولهم ولا تعطى قصة الأمر لكل احد ما لم يكن حكيماً ويفهم بنفسه ، وحينئذ تعطى له رؤس الفواصل⁽²⁸¹⁾ ، ولذلك لا ينبغي ان يفانح احد في هذا الباب الا بقدر
- ٢ (٣٧-ب) احتمالاً. وبهذين الشرطين : احدهما | كونه حكيماً⁽⁹⁸²⁾ ، اعنى انه حصلت له العلوم التي تتخذ منها مقدمات النظر. والثاني ان يكون فيها فطنا ذكي الطباع⁽⁹⁸³⁾ يشعر بالمعنى بايسر تلويح. وهو معنى قولهم يفهم بنفسه⁽⁹⁸⁴⁾.
- وساين لك السبب في منع تعليم الجمهور بطرق النظر الحقيقية واخذهم بتصور ماهيات الأمور على ما هي عليه ، كون ذلك امراً لازماً ضرورياً ألا⁽⁹⁸⁵⁾ يكون الا هكذا في فصل بعد هذا فاقول :
- 10

فصل لد [٣٤]

الاسباب المانعة لافتح التعليم بالالهيات والتنبية على ما ينبغي التنبيه عليه وتعريض ذلك للجمهور ، خمسة اسباب.

- السبب الاول : صعوبة الامر في نفسه ولطفه وغموضه قال : وما هو بعيد وعميق جدا من يحده⁽⁹⁸⁶⁾. وقيل : اما الحكمة فاين توجد⁽⁹⁸⁷⁾ ولا
- 15 ينبغي ان يبتدا في التعليم بالأصعب والاعمض فيها. ومن الامثال المشهورة في ملتنا تشبيه العلم بالماء ويبتنوا ، عليهم السلام ، في هذا المثل معاني ، من جلتها أن الذي يدرى يعوم يخرج الجواهر من قعر البحر ، ومن جهل العوم غرق فلذلك لا يعترض للعلوم الا من ارتاض في تعلمه .

- والسبب الثاني قصور اذهان الناس كلهم في ابتدائهم ، وذلك ان
- ٢ (٣٨-١) الانسان لم يُعط كماله الاخير اولا بل الكمال فيه بالقوة وهو في ابتدائه | عادم

(981) اعلاه من ٣ (982) : ا ، حكم : ت ج (983) فيها فطنا ذكي الطباع : ت ، فامراً فطيناً ذكياً ذكي الطباع : ج (984) : ا ، بين مدتهو : ت ج (985) الا : ت ، لا : ج (986) : ع [الجماعة ٧ / ٢٥] رحوقه شبهه وعموق وعموقى يعصانو : ت ج (987) : ع [ايوب ١٢/٢٨] ، وهحكمه ماين تمصاكو : ت ج

ذلك الفعل: وجحش القراء يصير انسانا⁽⁹⁸⁸⁾ وما كل شخص له امر ما

بالقوة يلزم ضرورة ان يخرج ذلك الى الفعل بل قد يبقى على نقصه اما لموانع⁽⁹⁸⁹⁾ او لقلة ارتياض بما يخرج تلك القوة الى الفعل وبيان قيل: ليس الكثير، هم الحكماء⁽⁹⁹⁰⁾. وقالوا، عليهم السلام: ورأيت الناس على

الرتب وهم قلائل⁽⁹⁹¹⁾، لان الموانع عن الكمال كثيرة جدا والشواغل

عنه غزيرة، ومتى يحصل التهيؤ التام والفرغة للارتياض، حتى يخرج ما في ذلك الشخص بالقوة الى الفعل.

والسبب الثالث طول التوطنات لان للانسان بطبعه تشوّق [أ]

لطلب الغايات، وكثيرا ما يملّ أو يرفض التوطنات. | واعلم أنه لو حصلت (٢٠٠-٣) م

10 غاية مادون التوطنات للتقدمة لها لما كانت تلك توطنات بل كانت تكون

شواغل وفضولا محضا؛ وكل انسان رلو ابدل الناس اذا نهته كما يُنبّه نائم⁽⁹⁹²⁾، وتقول له أما تشتاق الآن لمعرفة هذه السموات؟ كم

عددها؟ وكيف شكلها؟ وما فيها؟ وما هي الملائكة؟ وكيف خلق

العالم بأسره؟ وما غايته بحسب ترتيبه بعضه من بعض؟ وما هي النفس؟

15 وكيف حدوثها في البدن؟ وهل نفس الانسان تُفارق وان كان تفارق

فكيف؟ وبماذا؟ وإلى ماذا؟

وما اشبه هذه المباحث فهو يقول لك نعم بلا شك، ويشتاق لمعرفة

هذه الاشياء على حقائقها، شوقا طبيعيا، لكنه يريد سكون هذا الشوق

وحصول معرفة جميع ذلك بكلمة واحدة، او كلمتين تقولها له، إلا انك

20 لو كلفته ان يعطل شغله جمعة من الزمان، الى ان يفهم جميع ذلك لَمّا فعل، (٣٨-٣) م

بل يقنع بخيالات كاذبة تسكن نفسه اليها؛ ويكره ان يقال له ان ثم شيء [أ]

يحتاج الى مقدمات كثيرة وطول مدة في المبحث وانت تعلم أن هذه الامور

(988) ع [ايوب ١١/١٢]. وصير فرا ادم يولد: ت ج (989) لموانع: ت، لمانع:

ج ن (990): ع [ايوب ٢٥/٩]، لا ريب يحكمو: ت ج (+) عليهم السلام: ج، زك: ت

(991) [المعنى اللغوي: رأيت ابتداء الهجرة] وهم قلائل: أ، رايتي بنى عليه وهم موعظ:

ت ج (992) نائم: ت، ناظما: ج

مرتبطة بعضها ببعض وذلك ان ليس في الوجود غير الله تعالى ومصنوعاته كلها ، وهي كل ما اشتمل عليه الوجود من دونه ، وليس ثم طريق لادراكه الا من مصنوعاته . وهي الدالة على وجوده ، وعلى ما ينبغي أن يعتقد فيه اعني ما يوجب له او يسلب عنه ، فيلزم اذا ضرورة اعتبار الموجودات كلها على ما هي عليه ، حتى نتخذ من كل فن وفن مقدمات 5 حقيقية يقينية تنفعنا في مباحثنا الالهية .

فكم مقدمة تؤخذ من طبيعة الاعداد ومن خواص الاشكال الهندسية نستدل منها على امور ننفيها عنه تعالى ، ويدلنا نفيا على جملة معانٍ إما امور الهيئة الفلكية والعلم الطبيعي . فما ارى الامر في ذلك يشكل عليك انها امور ضرورية في ادراك نسبة العالم لتدبير الله كيف هي على الحقيقة ؟ لا بحسب الخيالات . 10

و ثم امور كثيرة نظرية وان لم تتخذ منها مقدمات لهذا العلم لكنها تروض الذهن وتحصل له ملكة الاستدلال ومعرفة الحق بالامور الذاتية له ، وتزيل التشويش الموجود في اكثر اذهان الناظرين من التباس الامور العرضية بالذاتية ، وما يحدث بسبب ذلك من فساد الآراء مضافا (993) الى تصور تلك | الامور على ما هي عايه ، وان لم تكن اصلا في العلم (١-٣٩) م
الاهلي ؛ ولا تخلو ايضا من منافع اخرى في امور موصلة لذلك العلم ، فلا بد 15 ضرورة لمن اراد الكمال الانساني من الارتياض اولا في صناعة المنطق ، ثم في الرياضيات على ترتيب ثم في الطبيعيات ، وبعد ذلك في الالهيات وقد نجد كثيرين تقف اذ هانهم عند بعض هذه العلوم وحتى إن لم تنب (994) 20 اذ هانهم قد يقطع بها الموت وهم في بعض التوطئات . فلو كنا لأنعطى رأيا على جهة التقليد بوجه ولا نرشد نحو شيء بمثال ، الا نلزم بالتصور الكامل بالحدود الذاتية والتصديق في ما يراد التصديق به بالبرهان ، وذلك لا يمكن الا بعد هذه للتوطئات الطويلة ، لكان ذلك يكون (995) داعيا لموت الناس كافة ، وهم لا يعلمون ، هل ثم اله للعالم اوليس ثم اله ؟ ناهيك ان يوجب له

(993) مضافا : ت ، مضاف : ج (994) لم تنب : ت ، لم نبو : ج (995) لكان ذلك يكون : ت ، فكان يكون ذلك : ج ، فكان : ن

حكم او تنفى عنه نقيصة وليس كان يتخلص قط من هذا الهلاك الا :
واحد من مدينة واثنان من عشيرة ⁽⁹⁹⁶⁾

اما الآحاد وهم : الباقون الذين يدعوهم الرب ⁽⁹⁹⁷⁾ فلا يصح لهم
 الكمال الذى هو الغاية الا بعد التوطئات وقد بين سليمان ان الحاجة
 5 للتوطئات ضرورية وانه لا يمكن الوصول الى الحكمة الحقيقية الا بعد
 الارتياض قال : اذا كلّ الحديد ولم يشحن حده تزايد التعب والحكمة

انفع للنجاح ⁽⁹⁹⁸⁾ وقال : اسمع المشورة واقبل التاديب لكى تصير حكيما

في اواخرك ⁽⁹⁹⁹⁾ . وهنا ضرورة اخرى لتحصيل التوطئات ، | وذلك ان (٣٩ - ٤) م
 الانسان تحدث له شكوك كثيرة في حال الطلب بسرعة ويفهم ايضا
 10 الاعتراضات بسرعة اعنى نقض قول ما ، لان ذلك شبه الهدى في البنيان .

اما إثبات الاقاييل وحل الشكوك فلا يصح الا بمقدمات كثيرة ، تؤخذ
 من تلك التوطئات ، فيكون الناظر دون توطئة كن سعى برجليه ليصل
 لموضع ما فوقع في طريقه في بئر عميق لأحيلة عنده للخروج منه الى ان يموت .
 فلو عدم السعى وسكن في موضعه لكان اخرى به . وقد اطنب سليمان
 15 في الامثال ⁽¹⁰⁰⁰⁾ في وصف حالات الكسالى وعجزهم . كل ذلك مثل للعجز

عن طلب العلوم وقال : فيشوق ⁽¹⁰⁰¹⁾ الشائق لحصول الغايات ، ولا يسعى
 في تحصيل التوطئات الموصلة لتلك الغايات بل يشناق فقط ، قال : رغبة
الكسلان تقتله لان يديه تأبيان العمل ، النهار كله يرغب ويتمنى والصدّيق
يعطى ولا يظن ⁽¹⁰⁰²⁾ .

(996) [ارميا ١٤/٣] حلمير وشنيم عشفحه : ت ج (997) : ع [يوثيل ٢٢/٢] ،
 مشريديم اشر الله قورا : ت ج (998) ع [الجامعة ١٥/١٥] ، ام قبه هيرزل وهوا لافنيم قلقل
 وحليم ييجرويترون هكشر حكه : ت ج (999) : ع [الامثال ٢٠/١٩] ، شمع حصه وقبل
 موسر لمن تحكم با حريتيك : ت ج (1000) سليمان في الامثال : ١ ، شلمه في مثل : ت ج (1001)
 فيشوق الشايق : ج ، في شوق الشائق : ت (1002) ع [الامثال ٢١/٢٥ ، ٢٦] ، تاوت
 حصل تميئتوكى ما نويديو لموت كل هيوم هتاوه تاوه و صديقيتن ولا يحشك : ت ج

يقول : إن السبب في كون شوقه قاتلا له ، لانه لا يسمى
 (٢٠١-١) ٥ ويعمل لما يسكن ذلك الشوق بل يكثر التمني⁽¹⁰⁰³⁾ | لا غير ، ويعلق
 آماله بمالا آلة⁽¹⁰⁰⁴⁾ عنده لتحصيله . فلواضرب عن هذا التشوق لكان
 اسلم له واعتبر آخر المثال⁽¹⁰⁰⁵⁾ ، كما انه بين عن اوله في قوله :
 5 وصديق يعطى ولا يضمن⁽¹⁰⁰⁶⁾ ، وليس الصديق مقابل الكسلان⁽¹⁰⁰⁷⁾
 الا بحسب ما بيناه لانه يقول ان العادل⁽¹⁰⁰⁸⁾ في الناس الذى يعطى كل
 شئ حقه : أى⁽¹⁰⁰⁹⁾ زمانه كله للطلب ولا يمنع من زمانه شيئا لما سوى
 ذلك كأنه يقول : والصديق يعطى ايامه للحكمة ولا يضمن منهم⁽¹⁰¹⁰⁾
 (٤٠-١) ١ نظير قوله : لا تسلم | ثروتك للنساء⁽¹⁰¹¹⁾ .

10 واكثر العلماء اعنى المشاهر بالعلم مبطلون بهذا المرض ، اعنى
 طلب الغايات ، والكلام فيها دون النظر في توطئاتها . ومنهم من ينتهى⁽¹⁰¹²⁾
 به الجهل او طلب الرياسة ان يذم تلك التوططات التى هو مقصر عن
 ادراكها او متوان عن طلبها ، ويروم اظهارا انها مضرّة او غير مفيدة
 والحق عند التأمل بين واضح .

15 والسبب الرابع : الاستعدادات الطبيعية ، وذلك أنه قد تبين بل
 تبرهن أن الفضائل الخلقية ، هى توططات للفضائل النطقية . ولا يمكن
 حصول نطقيات⁽¹⁰¹³⁾ حقيقية اعنى معقولات كاملة الالرجل مرتاض
 الاخلاق جدا ، ذى هدوء وسكون ، وثم خلق كثيرون قد حصل
 لهم من اول الفطرة هيئة مزاجية لا يمكن معها كمال بوجه ، كمن

(1003) التنى : ت ، التمنية : ج (1004) آلة : ت ، اله : ج (1005) المثال : ت ج ،
 المثل : ن (1006) : ا ، وصديق يئن كـ : ت ج (1007) الكسلان : ا ، حصل : ت ج
 (1008) العادل : ت ، العدل : ج (1009) يعنى : ت ، يعطى : ج (1010) : ا ، وصديق يئن
 يميل لحكمه ولا يحشك مهم : ت ج (1011) : ع [الاشكال ٣١ / ٣] ، ال تن لنشم حيليك
 [ودريك : ج] : ت ج (1012) ينتهى : ت ، ينته : ج (1013) نطقيات : ت ،
 توطيات : ج

هو بالطبع حار القلب جدا قوياً⁽¹⁰¹⁴⁾ ، فانه لا ينفك من الحرج ولو راض نفسه اعظم رياضة ، وكن مزاج الاثنين منه حار رطب قوية البنية وأوعية المتى كثيرة التوليد للمنى ، فان هذا يبعد ان يكون عفيفا ، ولوراض نفسه غاية الرياضة⁽¹⁰¹⁵⁾ .

- 5 وكذلك تجدد من الناس قوما ذوى⁽¹⁰¹⁶⁾ طيش وتهور وحركاتهم قلقة⁽¹⁰¹⁷⁾ جدا غير منتظمة، تدل على فساد تركيب وسوء مزاج لا يمكن ان يعبر عنه. فهؤلاء لا يرى فيهم (*) كمال ابداء، والسعى منهم في هذا الفن جهل محض من الذى يسعى، لان هذا العلم كما علمت ما هو علم طب، ولا علم هندسة ولا كل واحد مهياً له من الوجوه التي قلنا. فلا بد من تقديم
- 10 التوطئات الخلقية حتى يصير الانسان في غاية الاستقامة والكمال : لان (٤٠ - ب) م
- الملتوى رجس عند الرب والى المستقيمين نجواه⁽¹⁰¹⁸⁾ .

ولذلك يكره تعليمه للشباب بل لا يمكنهم قبوله لغليان طبائعهم واشتغال اذهانهم بشعلة النشوء⁽¹⁰¹⁹⁾ حتى تخمد تلك الشعلة المحيرة ويحصل لهم الهدوء والسكون، وتخضع قلوبهم وتخضع من جهة المزاج. وحينئذ يستنهضون⁽¹⁰²⁰⁾ انفسهم لهذه الدرجة وهى ادراكه تعالى اعنى العلم الالهى المكفى عنه بقصة الامر⁽¹⁰²¹⁾ قال: الرب قريب من منكسرى القلوب⁽¹⁰²²⁾

وقال : اسكن فى العلاء وفى القلوس ومع المنسحق والمتواضع الروح
الخ⁽¹⁰²³⁾ .

(1014) قويا : ت ج ، قوى : ن (1015) الرياضة : ت ، الارتهاض : ج (1016) ذوى : ت ، ذو : ج (1017) قلقة : ت ، قليلة : ج (*) يرى فيهم : ت ج ، يرام بهم : ن (1018) : ع [الامثال ٣١/٢] ك توحيث الله نلوز وات يشرم سودو : ت ج (1019) النشو : ت ج ، النش : ن (1020) يستنهضون : ت ، يستنهضوا : ج (1021) : ا ، بمسه مركبه : ت ج (1022) : ع [المزمور ١٩/٢٢] الله لتشرى لب : ت ج (1023) : ع [اشيا ١٥/٧] موم وقدرش اشكون وات دكا وشغل روح وكو : ت ج

ولذلك قالوا في التلمود على قولهم : تعطي لهم رؤس الفواصل⁽¹⁰²⁴⁾ ،

قالوا : لا تعطي رؤس الفواصل الا لرئيس المحكمة ، والذي قلبه ملي

بالاهتمام⁽¹⁰²⁵⁾ . والقصد بذلك الخشوع والخضوع والورع الزائد مضافا الى

العلم ، وهناك قيل : لا تعطي غوامض التوراة الا لناصح وما هرفى الصناعات

وفاهم بالهمس⁽¹⁰²⁶⁾ . وهذا <ه> [امور لا بد فيها من تهيتؤ طبيعي. آلا تعلم 5

ان من الناس من هو ضعيف الرأي جدا ، وان كان افهم الناس. ومنهم من له

رأى صائب وحسن تدبير في الامور السياسية وهو الذي يتسمى ناصحا⁽¹⁰²⁷⁾ ،

لكنه لا يفهم معقولا ، ولو قرب من المعقولات الأول بل يكون أبله

جدا لاحيلة فيه : لما ذا يكون بيد الجاهل ثمن لاقتناء الحكمة ولا لب

له⁽¹⁰²⁸⁾ . 10

ومن الناس ، الفهم⁽¹⁰²⁹⁾ الذكي بالطبع القدير على اخفى المعاني بعبارة

وجيزة محكمة وهو الذي يتسمى فاهما بالهمس⁽¹⁰³⁰⁾ ، لكنه لم يشغل

ولا حصلت له علوم ، والذي له العلوم الحاصلة بالفعل هو الذي يتسمى م (١-٤١)

ما هرا في الصناعات⁽¹⁰³⁰⁾ قالوا : عندما يتكلم يصبح الكل صمّا. ⁽¹⁰³²⁾

فتأمل كيف اشترطوا بنص كتاب كمال الشخص في السياسات المدنية وفي 15

العلوم النظرية مع ذكاء طبع وفهم وحسن عبارة في ايصال المعاني بتلويح ،

وحينئذ : تعطي له غوامض التوراة⁽¹⁰³³⁾ .

(1024) موسرين لوراشي هفرقيم : ت ج (1025) اين موسرين راشيه فرقيم الا لاب بيت دين

وهو اشلودواج بقربو : ت ج [حجيجه ٣١ ، ١] (1026) : ا ، اين موسرين ستري توره

الا ليوعص وحكم حرشيم ونيون لحش : ت ج (1027) : ا ، يوعص : ت ج (1028) :

ع [الاشال ١٦/١٧] له زه يحير بيد كسيل لقنوت حكمه ولب اين : ت ج (1029) الفهم :

ت ، الفهم : ج . (1030) فاهما بالهمس : ا ، لنيون لحش : ت ج (1031) : ا ، حكم

حرشيم : ت ج (1032) : ا ، كيون شمدير نعمو هكل كحرشيم : ت ج [حجيجه ١٤ ، ١]

(1033) : ا ، موسرين له ستري توره : ت ج

وهناك قيل : قال الرَّبِّيُّ يوحنا للربِّيِّ العِزْرَ تعال ! لأعَلِّمَكَ

قصة الامر، على ذلك قال له [الرَّبِّيُّ العِزْرَ] لم أَشِبْ بعدُ⁽¹⁰³⁴⁾ يعني

اني لم اشخ⁽¹⁰³⁵⁾ ، والى الان اجد غليان الطبيعة وطيش الصبا. فأرى كيف اشتروا السنَّ ايضاً مضافاً⁽³⁶¹⁰⁾ الى تلك الفضائل ، فكيف يمكن

مع هذا ، الخوض في ذلك مع جمهور الناس كلهم اطفالاً ونساء⁽¹⁰³⁷⁾ .

والسبب الخامس : الاشتغال بضرورة الاجسام التي هي الكمال الاول، وبخاصة ان انضاف اليها الاشتغال بالزوجة والاولاد، ولاسيما ان انضاف لذلك طلب فضول العيش الحاصلة ملكة متمكنة بحسب السير والعادات السوء. فانه، ولو الانسان الكامل كما ذكرنا، اذا كثُر

10 اشتغاله بهذه الامور الضرورية، فناهيك | الغير ضرورية، واشتد شوقه (٢٠١ - ب) ج

لها، ضعفت منه التشوقات النظرية، وانغمرت (+) وصار طلبه لها يفتور وتراخٍ وقلة اهتمام، فلا يدرك ما في قوته ان يدرك او يدرك ادراكاً مشوشاً مختلطاً من الادراك والتقصير.

فبحسب هذه الاسباب كلها كانت هذه الامور لائقة بآحاد خواص

15 جداً لا بالجمهور. ولذلك تخفى عن المبتدئ ويمنع من التعرض لها كما | يمنع (٤١ - ب) ج.

الطفل الصغير عن تناول الاغذية الغليظة ورفع الأثقال.

فصل له [٣٥]

لا تظن أن كل ما وطأ ناه¹⁰³⁹ في هذه الفصول المتقدمة من عظم الأمر

وخفائه وبعده ادراكه، وكونه مضموناً به على الجمهور، أن نقي التجسيم

20 ونقي الانفعالات⁽¹⁰⁴⁰⁾ داخل في ذلك ؛ ليس الامر كذلك، بل كما ينبغي

(1034) : ا ، امرليهر . يوحنا لربي العِزْرَ تالجرمك معه مركبه آمرليه اكثي

لا تفعاني : ت ج (1035) لم اشخ : ت ، لم اشخ : ج (1036) مضافاً : ت ، مضاف : ج

(1037) : ا ، طف ونشيم : ت ج (+) وانغمرت : ت ، وانجمدت : ج (1039)

وطائاه : ت ، وطائاه : ج (1040) الانفعالات : ت ج ، الانفعال : ن

أن يربى الصغار ويعلن في الجمهور على أن الله عز وجل واحد، ولا ينبغي أن يعبد سواه. كذلك ينبغي أن يقللوا بان الله ليس بجسم ولا شبه بينه وبين مخلوقاته أصلاً، في شيء من الأشياء، ولا وجوده شبه وجودها، ولا حياته شبه حياة الحي منها، ولا علمه شبه علم من له علم منها، وان ليس الاختلاف بينه وبينها بالأكثر والأقل فقط، بل بنوع الوجود، اعني 5 ان يقرر عند الكل أن ليس علمنا وعلمه او قدرتنا وقدرته تختلف بالأكثر والأقل والأشد والأضعف وما اشبه. اذ القوى والضعيف متشابهان بالنوع ضرورة ويجمعهما حد ما واحد. وكذلك كل نسبة انما تكون بين شيئين تحت نوع واحد. قد تبين ذلك ايضا في العلوم الطبيعية، بل كل ما ينسب اليه تعالى مابين لصفائنا من كل جهة حتى لا يجمعها حد اصلا. 10

(٤٢-١) م وكذلك وجوده ووجود ما سواه، | انما يقال عليها وجود باشتراك الاسم، كما سألين، وهذا القدر يكفي الصغار والجمهور في إقرار أذ هانهم على أن ثم موجودا كاملا⁽¹⁰⁴¹⁾ لا جسم ولا قوة في جسم، هو الاله ولا يلحقه نحو من أنحاء النقص، ولذلك ليس يلحقه انفعال اصلا.

اما الكلام في الصفات وكيف تنبئ عنه وما معنى الصفات المنسوبة له 15 تعالى⁽¹⁰⁴²⁾. وكذلك الكلام في خلقه ما خلق وفي صفة تدبيره للعالم، وكيف عنايته بما سواه، ومعنى مشيئته وادراكه⁽¹⁰⁴³⁾ وعلمه بكل ما يعلمه.

وكذلك معنى النبوة وكيف مراتبها وما معنى اسمائه المدلول بها على واحد، وان كانت اسماء كثيرة. فان هذه كلها امور غامضة وهي: غوامض التوراة⁽¹⁰⁴⁴⁾ بالحقيقة وهي الاسرار⁽¹⁰⁴⁵⁾ التي تذكر دائما 20 في كتب الانبياء وفي كلام الحكماء⁽¹⁰⁴⁶⁾ عليهم السلام. وهذه هي الاشياء

(1041) موجودا كاملا : ج ، موجود كامل : ت (1042) تعالى : ج ؛ — : ت

(1043) ادراكه : ت ج ، ارادته : ن (1045) : ا ، سترى تورة : ت ج (1045) الاسرار :

ا ، السودوت : ت ج (1046) : ا ، الحكيم : ت ج

التي لا ينبغي الكلام فيها إلا برؤس الفواصل⁽¹⁰⁴⁷⁾ ، كما ذكرنا ومع الشخص
الموصوف أيضا. أما نقي التجسيم ورفع الشبهة والانفعالات عنه ، فامر
ينبغي التصريح به وتبيينه لكل احد بحسبه، وتقليده للصاغر والنسوان
والبله والناقصي الفطرة كما يقولون: إنه واحد وإنه قديم وإن لا يعبد
5 سواه، لأن لا توحيد الا برفع الجسمية اذ الجسم ليس بواحد، بل مركب
من مادة وصورة، اثنين بالحد، وهو أيضا منقسم، قابل للتجزئة⁽¹⁰⁴⁸⁾ .

فاذا قبلوا ذلك وألفوه ورُبُّوا عليه وكبروا ونحبروا في نصوص
الكتب النبوية بين لهم معناها، وأنهضوا لتأويلها، ونُبِّهوا على اشتراك^{(١٤٢-ب) ٢}
الاسماء واستعاراتها التي ضمنتها هذه المقالة، حتى يسلم لهم صحة الاعتقاد
10 في وحدانية الله وفي تصديق الكتب النبوية. ومن نبا ذهنه عن فهم تأويل
النصوص وفهم الاتفاق في الاسم مع "اللائف في المعنى". قيل له هذا
النص يفهم تأويله اهل العلم، لكنك أنت تعلم أن الله عز وجل ليس بجسم،
ولا ينفعل، لأن الانفعال تغير، وهو تعالى لا يلحقه تغير، ولا يشبه شيئا
من كل ما سواه، ولا يجمعه مع شيء منها حد من الحدود اصلا. وإن هذا
15 الكلام النبوي حق، وله تأويل ويوقف معه عند هذا القدر. ولا ينبغي إن
يُقرَّ احد على اعتقاد تجسيم او على اعتقاد لاحق من لواحق الاجسام، الا
ما يقرَّ على اعتقاد عدم⁽¹⁰⁴⁹⁾ ازاله او الشرك به او عباده من دونه⁽¹⁰⁵⁰⁾ .

فصل لو [٣٦]

سأبين لك عند كلامي في الصفات على اى جهة قيل: إن الله يرضيه
20 الامر الكذا او يسخطه او يغضبه الذى بذلك المعنى. يقال في أشخاص
من الناس، إن الله رضى عنهم او غضب عليهم او سخط عليهم⁽¹⁰⁵¹⁾ . وليس
هذا المعنى هو غرض هذا الفصل، بل غرضه ما اقول فيه.

(1047) : أ ، برأى هفرقم : ت ج (1048) للتجزئة : ج ، التجزئة : ت (1049)
عدم : ت ، ضد : ج (1050) من دونه : ت ج ، من سواه : ن (1051) عليهم : ج ، — : ت

- (١٠٢-١) م اعلم انك اذا تأملت جميع التوراة وجميع كتب الأنبياء لا تجد: الفاظ السخط والغضب والغيرة تستعمل الا في الشرك⁽¹⁰⁵²⁾ خاصة؛ ولا تجد يُسَمَّى عدو الله او خصما او كارها الا وهو مشرك⁽¹⁰⁵³⁾ خاصة قال: وتعبدوا آلهة غريبة والخ. فيشتد غضب الرب عليكم⁽¹⁰⁵⁴⁾ لا يشتد عليك غضب الرب⁽¹⁰⁵⁵⁾ تُسَخِّطُونَهُ بِأَعْمَالِ أَيْدِيكُمْ⁽¹⁰⁵⁶⁾ هم أغاروني بمن ليس الها واغضبوني بأباطيلهم الخ.⁽¹⁰⁵⁷⁾ لأن الآلهة غيور⁽¹⁰⁵⁸⁾، لما ذا اسخطوني بمنحوتاتهم⁽¹⁰⁵⁹⁾ اغضبه بنوه وبناته⁽¹⁰⁶⁰⁾ لان النار تشب بغضبي⁽¹⁰⁶¹⁾، ينتقم | من خصائمه وبكافئ اعدائه⁽¹⁰⁶²⁾، وبكافئ مبهضيه⁽¹⁰⁶³⁾ الى ان يطرد اعدائه من وجهه⁽¹⁰⁶⁴⁾ الذي يكرهه الرب الهك⁽¹⁰⁶⁵⁾، كل النجاسات التي يكرهها الرب⁽¹⁰⁶⁶⁾. وهذا اكثر من ان يُحصى، لكنه اذا استقفيته⁽¹⁰⁶⁷⁾ في جميع الكتب وجدته.

وانما جاءت الكتب النبوية بهذا التأكيد العظيم لكون هذا رأيا باطلا⁽¹⁰⁶⁸⁾ تعلق به تعالى اعني عبادة الشرك⁽¹⁰⁶⁹⁾، وليس عدول الذي اعتقد أن زيدا قائم في الوقت الذي كان فيه قاعدا، عن الحق، كعدول من اعتقد أن النار تحت الهواء، او الماء تحت الارض او أن الارض بسيطة 15 ونحو ذلك. وما عدول هذا الثاني عن الحق كعدول من اعتقد ان

(1052): ا، لشون حرون اف ولالشون كمن ولالشون قناه الا في عبوده زره: ت ج (1053): ا، اوب الله اوصر اوشونا الا عبود عبوده زره: ت ج (1054): ع [الثنية ١٦/١١] وعيدتم الهيم احريم وحره اف يكمن: ت ج (1055): ع [الثنية ١٥/٦]، فن يحره اف الله: ت ج (1056): ع [الثنية ٢٩/٣١] لهكميسو بمعسه يديكم: ت ج (1057): ع [الثنية ٢١/٣٢]، هم قناني يلا ال كسورني بهيليم: ت ج (1058): ع [الثنية ١٥/٦] كي ال قناه وكو: ت ج (1059): ع [اوميا ١٩/٨]، مدوه كميني بفسيليم: ت ج (1060): ع [الثنية ١٩/٢٢] مكمن بفيرو وبتيو: ت ج (1061): ع [الثنية ٢٢/٣٢] اكي اش قلده يا في: ت ج (1062): ا، فوقم هوصريو ومشل هوالا ويبيو: ت ج. [ابن ميمون قد غير بعض الشيء في النص في التوراة، نحوم ٢/١] (1063): ع [الثنية ١٠/٧] ومشل لشنايو: ت ج (1064): ع [المعد ٢١/٣٢]، حد هوريشوات اويبيو: ت ج (1065): ا، اشرشنا الله الهك: ت ج (1066): ع [الثنية ٣١/١٢]، كي كل توعبت الله اشرشنا: ت ج. (1067) استقفيته: ت، استقريته: ج (1068) رأيا باطلا: ت، رأى باطل: ج (1069): ا، عبوده زره: ت، هزال: ج

الشمس من النار او أن الفلك نصف كرة ونحو ذلك ، ولا عدول هذا الثالث عن الحق ، كعدول من اعتقد ان الملائكة ياكلون ويشربون ونحو ذلك ، ولا عدول هذا الرابع عن الحق كعدول من اعتقد وجوب⁽¹⁰⁷⁰⁾ عبادة شئ غير الله.

- 5 فإنه كلما كان الجهل والكفر متعلقا بامر عظيم ، اعنى بمن | له (٤٣- ب) م مرتبة متمكنة في الوجود ، كان اعظم من تعلقه بمن لا مرتبة دون ذلك واعنى بالكفر اعتقاد الشئ على خلاف⁽¹⁰⁷¹⁾ ما هو عليه واعنى بالجهل جهل ما يمكن معرفته ، فليس جهل من جهل مساحة مغروط الاسطوانة او جهل كرية الشمس ، كجهل من جهل هل الاله موجود 10 او ليس للعالم اله ، ولا كفر من ظن ان مغروط الاسطوانة نصفها او ان الشمس دائرة ككفر من ظن أن الاله اكثر من واحد. وانت تعلم أن كل من عبد عبادة الشرك⁽¹⁰⁷²⁾ فلم يعبدها⁽¹⁰⁷³⁾ على ان لا اله سواها ، ولا تخيل انسان يوما قط من الماضين ، ولا يتخيل من الآتين أن الصورة التي يعملها من المسبوكات او من الحجارة والخشب ؛ تلك الصورة خلقت 15 السموات والارض وهى تدبرها بل انما عُبِدَت على جهة أنها مثال لشئ هو واسطة بيننا وبين الله كما بين وقال : من يخشاك يا ملك الامم الخ.⁽¹⁰⁷⁴⁾ وقال : وفي كل مكان تُقَتَّر وتُقَرَّب لاسمى مقدمة الخ.⁽¹⁰⁷⁵⁾ يشير على السبب الاول عندهم وقد بينا ذلك في تاليفنا الكبير⁽¹⁰⁷⁶⁾ .

وهذا مما لا ينازع فيه احد من اهل شريعتنا ، لكنهم مع كون أولئك 20 الكافرين معتقدين وجود الاله. اذ وتعلق كفرهم بحق هوله تعالى فقط ،

(1070) وجوب : ت ج ، وجود : ن (1071) عل خلاف : ت ، بخلاف : ج (1072) : ا ، عبوده زره : ت ، هزال : ج (1073) فلم يعبدها : ت ، فليس يعبدها : ج (1074) : ع [ارميا ١٠/٧] ، لا يراك ملك هجيم . ت ج (1075) : ع [ملائكي ١١/١] ، ويكل مقوم مقطر مجش لشمى وكو : ت ج (1076) مشه توره : ه ، عبوده زره ، ا

اعني العبادة والتعظيم كما قال: وتعبدون الرب. الخ⁽¹⁰⁷⁷⁾، كي يثبت وجوده في اعتقاد الجمهور، وظنوا هذا الحق لمن سواه، فكان ذلك داعيا لعدم وجوده تعالى من اعتقاد الجمهور. اذ لا يدرك الجمهور الا افعال العبادات (١-٤٤) م لا معانيها ولا حقيقة المعبود بها، فكان ذلك | موجبا لاستحقاقهم الهلاك، كما جاء النص: فلا تستبق منها نسمة⁽¹⁰⁷⁸⁾. ويبيّن العلة وهي ازالة هذا الرأي الباطل، لان لا يفسد به الغير كما قال: كيلا يعلموكم ان تصنعوا الخ⁽¹⁰⁷⁹⁾. وسماهم: اعداء وكارهين وخصماء⁽¹⁰⁸⁰⁾ وقال إن فاعل ذلك يُغير ويُغضب ويُسخط [الرب] ⁽¹⁰⁸¹⁾:

فكيف يكون حال من تعلق كفره بذاته تعالى، واعتقاده⁽¹⁰⁸²⁾ على خلاف ما هو عليه، اعني لا يعتقد وجوده او يعتقد اثنان او يعتقد جسا 10 أُويعتقده ذا انفعالات، أو ينسب له اى نقص كان؟ فإن هذا، بلا شك اشد من عابد الوثن⁽¹⁰⁸³⁾: على انها واسطة او عامل خير او شر⁽¹⁰⁸⁴⁾ بزعمه.

فاعلم يا هذا! انك متى⁽¹⁰⁸⁵⁾ اعتقدت تجسيدا او حالة من حالات الجسم فانك تستفز غيرة الرب، وغضبه وتوقد نار سخطه وان كارهه 15 وعدوه وخصمه⁽¹⁰⁸⁶⁾، اشد من عابد الوثن⁽¹⁰⁸⁷⁾ بكثير. وان خطر ببالك أن معتقد التجسيم معذور. لكونه ربّي عليه اولجهله وقصود ادراكه. فكذاك ينبغي لك ان تعتقد في عابد الوثن⁽¹⁰⁸⁸⁾، لانه ما يعبد

(1077) : ع [الخروج ٢٣/٢٥]، وعبدتم ات الله كو: ت ج (1078) : ع [التثنية ١٦/٢٢] لا تحبه كل شه: ت ج (1079): ع [التثنية ١٨/٢٠] لمن اشرلا يلمدوا تكم اسوت كو: ت ج (1080) (1081): ا، اوييم وشونام وصريم: ت ج ا، مقانه، ومكميس ومعه سومه: ت ج (1082) اعتقاده: ت ج، اعتقده: ن (1083) عابد الوثن: ا، عويد عزرا ل: ج، عويد عبوده زره: ت (1084) عامل خير او شر. ا، عطيه او مره: ت ج (1085) متى: ت ج، متى ما: ن (1086): ا. مقنا ومكميس [مكميس ج] وقودح اشرحه وشون واوب وصر ت ج (1087): ا، عويد عبوده زره ت ج (1088): ا، عويد عبوده زره ت، عويد عزرا ل: ج

الاجهل اولتربية [على] منهج آباؤهم الذى بين يديهم⁽¹⁰⁸⁹⁾ وان قلت
 ان ظاهر النص يقيم في هذه الشبهة . كذلك فلتعلم ان عابد الوثن⁽¹⁰⁹⁰⁾ انما
 دعاه لعبادتها خيالات وتصورات ناقصة فلا عذر لمن لا يقلد المحققين
 الناظرين ، ان كان مقصرا عن النظر . فاني لا اكفر من لا يبرهن على نفى
 5 الجسمانية ، بل اكفر من لا يعتقد نفيتها ولا سيما بوجود شرح انقلوس
 وشرح يوناتان بن | عازياثيل عليها السلام ، اللذين يبعدان عن التجسيم (٤٤ - ب) م
 كل الابعاد وهذا كان غرض هذا⁽¹⁰⁹¹⁾ الفصل .

فصل لز [٣٧]

وجه⁽¹⁰⁹²⁾ : اسم مشترك واكثر اشتراكه هو على جهة الاستعارة ،
 10 هو اسم الوجه من كل حيوان : وكل وجه تحول الى الصفرة⁽¹⁰⁹³⁾ ، ما بال
 وجوهكما مكتوبة⁽¹⁰⁹⁴⁾ ؟ وهذا كثير ، وهو اسم الغضب : ولم يتغير وجهها
 ايضا⁽¹⁰⁹⁵⁾ . وبحسب هذا المعنى استعمل كثيرا في معنى غضب الله
 وسخطه : وجه الرب فرقهم⁽¹⁰⁹⁶⁾ ، وجه الرب على صانعي الشر⁽¹⁰⁹⁷⁾ ،
 وجهي يسير أمامك وأريحك⁽¹⁰⁹⁸⁾ ، وجعلت وجهي ضد ذلك الانسان
 15 وضد عشيرته⁽¹⁰⁹⁹⁾ ، وهذا كثير . وهو ايضا اسم حضرة الشخص ومقامه :

(1089) : ا ، منهج ابوتهم يديهم : ت ج (1090) يوناتان بن عازياثيل : ا ، يوثن
 بن عزياث : ت ج (1091) هذا الفصل : ج ، الفصل : ت (1092) وجه : ا ، فني : ت ج
 (1093) : ع [ارميا ٦/٣٠] ونهفكو كل فني ليرقون : ت ج . (1094) : ع [التكوين
 ٧/٤٠] ، مدوع فنيكم رعيم [+ هيوم : ج] : ت ج (1095) : ع [الملوك الاول ١٨/١] ،
 وفنيه لا هيوله عود [عود : ج] : ت ج (1096) : ع [ارميا ١٦/٤] ، قى ادنى حلقم :
 ت ، - : ج (1097) : ع [المزمور ١٧/٣٣] ، قى الله بموسى رع : ت ج . (1098)
 : ع [الخروج ١٤/٣٣] قى [رعى : ج] يلكو وهيحق لك : ت ج (1099) : ع [الاحبار
 ٥/٢٠] ، وسمى [نتي : ج] انى ات قى [بايش هبوا و بمشفتو - : ج] ، ت ج

- قبالة جميع اخوته نزل (1100) ، وبحضرة جميع الشعب أتمجد (1101) ،
معناه بمحضرهم الآلَ يُجَدِّفُ عَلَيْكَ فِي وَجْهِكَ (1102) ، بمحضرتك وبوجودك
٢٠٢ - ب) : وبحسب هذا المعنى قيل : وكلم الرب موسى وجها الى وجه (1103) ،
يعنى حضرة بحضرة دون واسطة كما قيل هلم نترأى مواجهة (1104) . وكما
قال : وجها الى وجه كلمكم الرب (1105) ؛ ويبين في موضع آخر وقال :
٥ فكنتم سامعين صوت الكلام وانتم لا تدركون صورة بل صوتا فقط (1106) ،
وكنى عن ذلك : وجها الى وجه (1107) كذلك قوله : كلم الرب موسى
وجها الى وجه (1103) ، كناية عن قوله في صورة الخطاب : ويسمع
الصوت مخاطبا له (1108) .

- ١٠ فقد تبين لك ان سماع القول دون واسطة ملاك يكفى عنه وجها
الى وجه (1107) ، ومن هذا المعنى : واما وجهي فلا يرى (1109) : حقيقة
(١٠-٤٥) م وجودي على ما هي عليه لا تدرك و وجه (1110) ، ايضا هو ظرف مكان
المقول عنه في العربية أمامك اوبين يديك وكثيرا ما استعمل بحسب هذا
المعنى في الله تعالى (1111) : أمام الرب (1112) ، وبحسب هذا المعنى ايضا
هو : واما وجهي فلا يرى (1109) ، في تأويل انقلوس قال : والذين أمامي 15

(1100) : ع [التكوين ١٨/٢٥] ، حل قتي كل احيونفل : ت ج (1101) : ع
[الاسفار ٣/١٠] ، وحل قتي كل همم اكيد : ت ج . (1102) : ع [ايوب ١/١] ،
ام لا حل فيك يبركك : ت ج . (1103) : ع [الخروج ١١/٢٣] ، ودبراه ال مشه
فني ال قيم : ت ج (1104) : ع [الملوك الرابع ٨/١٤] نترأ فني : ت ج . (1105) : ع
[التثنية ٤/٥] ، فني بفني دبراه عكم : ت ج . (1106) : ع [التثنية ١٧/٤] ،
دبريم اتم شومعم و ثمنه اينكم رايم زولتي قول : ت ج (1107) : ا ، فني بفني : ت ج .
(1108) : ع [العدد ٧/٨٩] ، ويشمع ات هقول مدر اليو : ت ج (1109) : ع [الخروج
٢٣/٢٣] ، وقني لايراو : ت ج (1110) : ا ، فني : ت ج (1111) تعالى : ت ، — ٥ .
(1112) [التكوين ١٨/٢٢] ، لفني الله : ت ج

- لا يُرَأُون⁽¹¹¹³⁾ : يشير أن ثم مخلوقات ايضا عظيمة ؛ لا يمكن الانسان ادراكها على ما هي عليه ، وهى العقول المفارقة ؛ ونسبت لله انها أمامه وبين يديه دائما لشدة العناية بها دائما. واما الشئ المدرك عنده اعنى عند انقلوس على الحقيقة فهى الأمور التى هى دون هذه فى مرتبة الوجود ، اعنى ذات المادة والصورة. وعنها قال : وسوف ترى الذين خلقى⁽¹¹¹⁴⁾ ، يعنى 5 الموجدات التى كأتى مُعرض عنها ومستدبرها على جهة التمثيل لبعدها عن وجوده تعالى وستسمع تأويل⁽¹¹¹⁵⁾ فى ما طلب سيدنا موسى (+) ، عليه السلام. ووجه⁽¹¹¹⁶⁾ ايضا ظرف زمان⁽¹¹¹⁷⁾ بمعنى قبل او قديم : قديما فى اسرائيل⁽¹¹¹⁸⁾ ، فى البدء اسست الارض⁽¹¹¹⁹⁾ ، ووجه⁽¹¹²⁰⁾ 10 ايضا اسم الرعاية والعناية : ولا تُحَابُّوا فقيرا⁽¹¹²¹⁾ ، والوجيه⁽¹¹²²⁾ ، الذى لا يحابى الوجوه⁽¹¹²³⁾ ، وهذا كثير. وبحسب هذا المعنى ايضا قيل : يرفع الرب وجهه نحوك يمنحك السلام⁽¹¹²⁴⁾ ، يعنى اصحاب العناية بنا .

فصل لـ [٣٨]

- أُنْخِر⁽¹¹²⁵⁾ : اسم مشترك هو اسم الظاهر. مؤخر المسكن⁽¹¹²⁶⁾ : فخرج (٤٥ - ب) م 15 الرمح من ورائه⁽¹¹²⁷⁾ ، وقد يكون ظرف زمان بمعنى بعد : ولا قام بعده
-
- (1113) : ا ، ودققتى لا يتحزون : ت ج (1114) : ا ، وتحزى يت دبترأى : ت ج (1115) : ت ، تاويلا : ج (+) : ا ، مشه ريننو : ت ج (1116) : ا ، فنيه : ت ج (1117) ظرف زمان : ت ج ، اسم ظرف الزمان : ن (1118) : ع [راموت ٧/٤] ، لفنيه يسرائيل : ت ج (1119) : ع [المزمور ٢٦/١٠١] ، لفنيه هارص يسلدت [يمدت : ج] : ت ج (1120) : ا ، فنيه : ت ج (1121) : ع [الاحبار ١٩/١٥] ، لا تشاقتى دل [دك : ج] : ت ج (1122) : ع [اشعيا ٣/٣] ، ونشوا فنيه ت ج (1123) : ع [التثنية ١٧/١٠] ، اشر لا يسا فنيه : ت ج (1124) : ع [العهد ٢٦/٦] ، يسا الله فنيو اليك ويسم لك شلوم ، ت ج (1125) : ا ، احور : ت ج (1126) : ع [الخروج ١٢/٢٦] ، اخرى همشكن : ت ج (1127) : ع الملك الثاني [٢٣/٢] ، وقصا همحيت ماحريو : ت ج

- مثله⁽¹¹²⁸⁾ ، بعد هذه الامور⁽¹¹²⁹⁾ ، وهذا كثير. ويكون بمعنى التبع واقتفاء
 الاثر في السير بسيرة شخص ما: الرب الهكم تتبعون⁽¹¹³⁰⁾ ، يسرون وراء
 الرب⁽¹¹³¹⁾ : يعنى تبع طاعته واقتفاء اثر افعاله والسير بسيرته: يقتنى
 السوء⁽¹¹³²⁾ . وبحسب هذا المعنى قيل: فتنظر قفاى⁽¹¹³³⁾ ، تدرك ما تبعنى
 وتشبه بى ولزم عن ارادتي اى مخلوقاتي كلها كما سابين في بعض فصول
 هذه المقالة⁽¹¹³⁴⁾ .

فصل لط [٣٩]

- قلب⁽¹¹³⁵⁾ : اسم مشترك هو اسم القلب اعنى العضو الذى فيه مبدأ
 حياة كل ذى قلب: فانشبهنا فى قلب ابشالوم⁽¹¹³⁶⁾ . ولما كان هذا العضو
 فى وسط البدن استعير لوسط كل شئ: الى كبد السماء⁽¹¹³⁷⁾ ، وسط
 العليقة⁽¹¹³⁸⁾ ، وهو اسم الفكرة ايضا: لم يكن قلبى هناك⁽¹¹³⁹⁾ ؟ يعنى
 كنتُ حاضرا بفكرتى عندما جرى كذا وكذا. ومن هذا المعنى: ولا
 تهيمون باتباع قلوبكم⁽¹¹⁴⁰⁾ ، يعنى تبع افكاركم: قلبه مائل اليوم⁽¹¹⁴¹⁾ ،
 فكرته زائلة، وهو اسم الرأى: كل سائر اسرائيل كانوا قلبا واحدا ليقيموا

(1128) : ع [الملوك الرابع ٢٣/٢٥] ، واحريو لا قم كهو: ت ج (1129) : ع
 [التكوين ١/١٥] ، احريو هريم [دبريس: ج] : ت ج (1130) : ع [التثنية ١٣/٤] ،
 احريو الله الهكم تلكو: ت ج (1131) : ع [هوشع ١١/١٠] احريو الله يلكو: ت ج .
 يعنى: ت ، — : ج (1132) : ع [هوشع ١١/٥] ، هلك احريو: ت ج (1133) : ع
 [الخروج ٢٣/٢٣] ، رأيت ات احريو: ت ج (1134) فيا سياق الفصل ٤٤ ه (1135) :
 ا ، لب: ت ج (1136) : ع [الملوك الثانى ١٤/١٨] ، ويتقم بلب ابشالوم: ت ج (1137) :
 ع [التثنية ١١/٤] ، عذب هشيم: ت ج (1138) : ع [الخروج ٢/٣] ، لبث اش:
 ت ج (1139) : ع [الملوك الرابع ٢٦/٥] ، لالبي هلك: ت ج (1140) : ع [العدد
 ٢٩/١٥] ، ولا تتوروا احريو لبيكم: ت ج (1141) : [التثنية ١٨/٢٩] اشربو فوئه
 هيوم: ت ج

داود ملكاً⁽¹¹⁴²⁾ ، اى على رأى واحد. وكذلك قوله : والسفهاء يموتون
فى عدم اللب⁽¹¹⁴³⁾ ، يريد بنقص⁽¹¹⁴⁴⁾ الرأى ، وكذلك قوله : لان ضميرى
لا ينقم شيئاً من أباى⁽¹¹⁴⁵⁾ ، معناه لم ينحرف رأىي ولا زال عن هذا الامر ،
 لان اول الكلام : أتمسك بصدوقي ولا أتركها وقلبي لا ينحرف

5 ما دمت حياً⁽¹¹⁴⁶⁾ . | م (١-٤٦) م

ومن معنى منحرف⁽¹¹⁴⁷⁾ عندى قوله : أمة مخطوبة لرجل⁽¹¹⁴⁸⁾ ،
 مجانس للعربى يعنى⁽¹¹⁴⁹⁾ منحرفة اى زائلة عن ملكية الرق للملكية الزوجية ،
 وهو اسم الارادة : اعطيكم رعاة على وفق قلبي⁽¹¹⁵⁰⁾ هل قلبك مستقيم نظير
قلبي⁽¹¹⁵¹⁾ ؟ أى⁽¹¹⁵²⁾ ارادتك فى الاستقامة كاردقى ، وقد يستعار الله بحسب
 10 هذا المعنى : يعمل على ما فى قلبي ونفسي⁽¹¹⁵³⁾ ، معناه يعمل⁽¹¹⁵⁴⁾ بحسب
 ارادتى ؛ وستكون عيناى وقلبي هناك كل الايام⁽¹¹⁵⁵⁾ ، عنايتى وارادتى :
 وهو اسم العقل : يتعقل الجاهل⁽¹¹⁵⁶⁾ ، يعقل. وكذلك : قلب الحكيم

عن يمينه⁽¹¹⁵⁷⁾ ، عقله فى الامور الكاملة ، وهذا كثير. وبحسب هذا المعنى
 استعير الله فى كل موضع اعنى على انه دال على العقل الا الشاذ ، فانه قد يدل

(1142) : ع [الايام الاول ٣٩/١٢] كل شاريت يسرال لب احد لهليك ات دويد : ت ج
 (1143) : ع [الامثال ٢١/١٢] ، واولم بحسرب بموتو : ت ج (1144) بنقص : ت ج ،
 بنقيض : ن (1145) : ع [ايوب ٦/٢٧] ، لا تحرف لبيى ميمى : ت ج . معناه لم ينحرف :
 ت ج ، لم ينحرف قلبي : ن (1146) : ا ، بصدقتى همزقنى ولا ارفه لا يحرف لبيى ميمى : ت ج
 (1147) : ا ، يحرف : ت ج (1148) : ع [الاحبار ٢٠/١٩] ، شفحه تحرفت لايش : ت ج
 (1149) (يمنى : ت ، عنى : ج (1150) : ع [ارميا ١٥/٣] ، وثقتى لكم روعيم كلبى :
 ت ج (1151) : ع [الملوك الرابع ١٥/١٠] ، هيش ات لبيك بشر كاشر لبيى : ت ج (1152)
 اى : ت ، معناها : ج x . معناها : ن (1153) : ع [الملوك الاول ٣٥/٢] ، كاشر لبيى
 ونفشى يعسه : ت ج (1154) يعمل : ت ، يفعل : ج (1155) : ع [الملوك الثالث ٣/٩] ،
 وهو عنى ولبيى شم [+ كل هيمى : ت] : ت ج (1156) : ع [ايوب ١٢/١١] ، وايش
 نبوب يللب : ت ج (1157) . ع [الجامعة ٢/١٠] ، لب حكم ليمينو : ت ج

به (1158) على الإرادة كل موضع بحسبه. وكذلك: وَرَدَّ ذَا فِي قَلْبِكَ (1159) ،
لَا يَتَامَلُ فِي قَلْبِهِ (1160) ، وكل ما شابه كله اعتبار عقل كما قال : وَلَمْ يَعْطِكُمُ
الرَّبُّ قُلُوبًا لِّتَفْهَمُوا (1161) ، مثل : فَقَدْ أُرْبِتَ لِتَعْلَمَ (1162) ، وأما قوله :
فَاجْهَبِ الرَّبُّ إِلَهُكَ بِكُلِّ قَلْبِكَ (1163) ، فإن شرحه عندى بجميع قوى
 قلبك اعنى قوى البدن كلها، لأن مبدأ الجميع من القلب ، والفرض أنك 5
 تجعل غاية افعالك كلها إدراكه كما بينا فى شرح الْمِشْنَةِ (1164) وفى مِشْنَةِ
التَّوْرَةِ (1165) .

فصل م [٤٠]

(٤٦ - ب) م روح (1166) : اسم مشترك هو اسم الهواء اعنى الركن من | اربعة
 الاركان : وَرُوحُ اللَّهِ يُرْفَعُ (1167) ، وهو (1168) ايضا اسم الريح الهابّة : 10
سَحَلَتِ الرُّوحُ الشَّرْقِيَّةُ الْجَرَادَ (1169) : ريع غريبة (1170) ، وهذا كثير .
 وهو ايضا اسم الروح الحيوانى : رُوحٌ يَذْهَبُ وَلَا يَعُودُ (1171) فيه روح
 حياء (1172) | . وهو ايضا اسم الشئ الذى يبقى من الانسان بعد الموت الذى
 لا يلحقه الفساد. ويعود الروح الى الله الذى وهبه (1173) وهو ايضا اسم
 الفيض العقلى الالهى الذى يفيض على النبيين فيتنبأون به ، كما (1174) نبين 15
 لك عند كلامنا فى النبوة ، بما يليق أن يذكر فى هذه المقالة : وَأَخَذَ مِنْ

(1158) به : ت ، — : ج (1159) : ع [التثنية ٣٩/٤] ، وهشوت ال لبيك :
 ت ج (1160) : ع [اشعيا ١٩/٤٤] ، ولا يشيب ال ليو : ت ج (1161) : ع
 [التثنية ٤٢/٢٩] ، ولا تن الله لكم لب لدعت : ت ج (1162) : ع [التثنية ٣٥/٤] ، اته
 هريت لدعت : ت ج (1163) : ع [التثنية ٥/٦] ، واهبت ات الله الهيك بكل لبيك : ت ج
 (1164) ثمانية فصول : ف ، ه (1165) اسس التوراة : فصل ٢٠، ٥٠، ٢ . (1166) كلمة
 مشتركة بين العبرية والعربية (1167) : ع [التكوين ٢/١] ، وروح مرهفت [+ حل فى همم :
 ج : ت ج (1168)] وهو : ت ، و : ج (1169) : ع [الخروج ١٣/١٠] ، وروح
 هقديم نشا [+ ات هاربه : ت : ت ج (1170) : ع [الخروج ١٩/٠١] ، روح يم :
 ت ج (1171) : ع [المزمور ٣٩/٧٨] ، روح هو لك ولا يشوب : ت ج (1172) :
 ع [التكوين ١٥/٧] ، اشرو روح حيم : ت ج (1173) : ع [الجاسة ١٢/٧] ، وهروح
 تشوب، ال هالهم اشرفته : ت ج (1174) بما : ت ، كما : ج

الروح الذى عليك وأُحلّه عليهم⁽¹¹⁷⁵⁾ ، فلما استقر عليهم الروح⁽¹¹⁷⁶⁾ ،
 روح الرب تكلم فى⁽¹¹⁷⁴⁾ ، وهذا كثير. وهو ايضا اسم الغرض والإرادة:
 الجاهل هل يفشى كل ما فى صدره⁽¹¹⁷⁸⁾ ، غرضه و ارادته ومثله :
 ويُهراق روح مصر فى داخلها و أبيد مشورتها⁽¹¹⁷⁹⁾ ، يقول تنشتت
 5 اغراضه ، وتديره يخفى . ومثله ، من ارشد روح الرب او كان له مشيرا
 وعلمه⁽¹¹⁸⁰⁾ ، يقول من هو الذى يعلم انتظام ارادته او يدرك تدبيره
 للوجود كيف هو فيعلمنا به كما سنبين فى فصول تاتى فى التدبير⁽¹¹⁸¹⁾ . فكل
 روح منسوبة لله فهى⁽¹¹⁸²⁾ بحسب المعنى الخامس ، وبعضها بحسب المعنى
 الاخير الذى هو الإرادة كما بينا ، يشرح فى كل موضع بحسب ما يدل
 10 على ذلك الكلام.

فصل ما [٤١]

نفس⁽¹¹⁸³⁾ : اسم مشترك ، هو اسم النفس الحيوانية العامة | لكل (٤٧ - ١) م
 حساس : مما فيه نفس حية⁽¹¹⁸⁴⁾ ، وهو ايضا اسم الدم : فلا تاكل
 النفس مع اللحم⁽¹¹⁸⁵⁾ ، وهو ايضا اسم النفس الناطقة اعنى صورة
 15 الانسان : حتى الرب الذى صنع لنا هذه النفس⁽¹¹⁸⁶⁾ . وهو اسم الشئ

(1175) : ع [العدد ١١ / ١٧] ، واصلق من هروح اشر عليك [+ وسمى عليهم : ت] :
 ت ج (1176) : ع [العدد ١١ / ٢٥] ؛ ويهى كنوح عليهم هروح : ت ج (1177) : ع [الملوك
 الثانى ٢٣ / ٢] ، روح الله دبري : ت ج (1178) : ع [الامثال ٢٩ / ١١] ، كل روحو يوصيا
 كسيل : ت ج (1179) : ع [اشعيا ١٩ / ٣] ، ونبقه روح ومصرم بقريو وعصتو ابلع
 [+ زقول : ج] : ت ج (1180) : ع [اشعيا ٤٠ / ١٣] ، مى تكن ات روح الله وايش
 عصتو يوديعنو : ت ج (1181) الجزء الثالث ، الفصل ٢ (1182) فهى : ت ، هى : ج
 (1183) نفس : ا ، نفس : ت ج (1184) : ع [التكوين ١ / ٣٠] اشر بو نفس حيه : ت ج
 (1185) : ع [التثنية ١٢ / ٢٣] ، لا تاكل هتفش عم هبسر : ت ج (1186) : ع
 [ارميا ٣٨ / ١٦] ، حتى الله اشر صه لنوات هتفش هزات : ت ج

- الباقى من الانسان بعد الموت . نفس سيدي محزومة فى حزمة الاحياء⁽¹¹⁸⁷⁾
- وهو اسم الإرادة جعل عظامه الى حكمه⁽¹¹⁸⁸⁾ ، يعنى بإرادته . ومثله :
- ولا يسلّمه الى نفوس اعدائه⁽¹¹⁸⁹⁾ ، يعنى لا تسلّمه لإرادتهم . ومثله
- عندى : ان طابت نفوسكم أن أدفن مَيِّتِي⁽¹¹⁹⁰⁾ ، يعنى ان كان هذا
- من غرضكم وإرادتكم . ومثله : لو ان موسى وصموئيل وقفا امامى لما
- توجهت نفسى الى هذا الشعب⁽¹¹⁹¹⁾ ، معناه لا ارادة لى فيهم أى لا أريد
- بقاءهم وكل ذكر النفس⁽¹¹⁹²⁾ جاء منسوباً⁽¹¹⁹³⁾ اليه تعالى هو بمعنى
- الإرادة ، كما تقدم لنا فى قوله : يعمل على وفق ما فى قلبى وفى نفسى⁽¹¹⁹⁴⁾ ،
- معناه بإرادتى وبغرضى . فبحسب هذا المعنى يكون شرح : فرف قلبه لمشقة
- اسرائيل⁽¹¹⁹⁵⁾ وكهنت إرادته عن إشقاء اسرائيل ، وهذا القول⁽¹¹⁹⁶⁾
- لم يترجمه يوناتان بن عزرائيل بوجه ، لانه اخذه بحسب المعنى الاول ،
- وجاءه⁽¹¹⁹⁷⁾ من ذلك انفعال ، فامتنع من شرحه . اما اذا أخذ من هذا المعنى
- الاخير ، فيكون الشرح بيتاً جداً ، لانه تقدم القول أن عنايته تعالى تخلّت
- عنهم حتى هلكوا ، واستغاثوا ، ولم يغثهم . فلما بالغوا⁽¹¹⁹⁸⁾ فى التوبة وعظم
- ذلهم واستولى العدو عليهم ، رحّمهم ، وكفّت إرادته عن استمرار شقايتهم ،
- وذلمهم ؛ فأعلمه انه غريب وتكون الباء فى قوله : بمشقة⁽¹¹⁹⁹⁾ اسرائيل

(1187) : ع [الملوك الاول ٢٥ / ٢٩] ، وبهية نفس ادنى ضروره بصروهم : ت ج
 (1188) : ع [المزمور ١٠٥ / ٢٢] لا سور شريو بنفشو : ت ج المعنى الحرق : ربط
 امراده الى نفسه (1189) : ع [المزمور ٤٠ / ٣] ، الى تنهوينفش [صريو : ج] او ييو :
 ت ج (1190) : ع [التكوين ٢٣ / ٨] ، ام يش ات نفشكم لبقورات متى : ت ج (1191) :
 ع [ارميا ١٥ / ١] ، ام يعمد مشه وشموال لفتى ابن نفشى الى هم هزه : ت ج (1192) :
 ا ، نفش : ت ، دبر نفش : ج (1193) منسوب : ت ، منسوب : ج (1194) : ع [الملوك
 الاول ٢ / ٣٥] : كما شر بلجى وبنفش يمه : ت ج (1195) : ع [القضاة ١٠ / ١٦] ،
 وتقصّر نفشو بميل يسرائيل : ت ج (1196) : ا ، الفسوق : ت ج (1197) وجاءه : ت ،
 فجاهه : ج ن (1198) بالغوا : ت ، بللوا : ج (1199) بمشقة : ا ، بميل : ت ج

مكان من ا، وكأنه قال: من مشقة⁽¹²⁰⁰⁾ اسرائيل، وقد عدوا من ذلك (٤٧-ب) ٢
 اهل اللغة⁽¹²⁰¹⁾ كثيرا: وما فضل من اللحم والخبز⁽¹²⁰²⁾ يبق في سنين⁽¹²⁰³⁾
 من الدخيل والصريح في الارض⁽¹²⁰⁴⁾، وهو كثير.

فصل مب [٤٢]

- 5 حتى⁽¹²⁰⁵⁾: اسم النامى الحساس: وكل حتى يَدِب⁽¹²⁰⁶⁾: وهو
 اسم البرء من المرض الشديد جدا: وأفاق من مرضه⁽¹²⁰⁷⁾، في المحلة الى ان
برثوا⁽¹²⁰⁸⁾ وكذلك: لحم حتى⁽¹²⁰⁹⁾ وكذلك: الموت. اسم الموت واسم المرض
 الشديد: فمات قلبه في جوفه وصار كحجر⁽¹²¹⁰⁾، يعنى شدة مرضه. ولذلك
يبن في ابن المرأة وكان مرضه شديدا جدا حتى لم يبق فيه روح⁽¹²¹¹⁾،
 10 لانه لو قال: ويموت⁽¹²¹²⁾، لكان يحتمل ان يكون مرضا شديدا، قارب
 الموت؛ مثل: نابال⁽¹²¹³⁾ عند سبأه الخبر، وقد قال بعض الأندلسيين انه
 تعطل نفسه حتى لم يدرك له نفس اصلا، كما يعترى بعض المسكوتين⁽¹²¹⁴⁾،
 وفي اختناق الرحم حتى لا يعلم هل هو ميت⁽¹²¹⁵⁾، اوحى، ويدوم هذا
 الشك، اليوم، واليومين⁽¹²¹⁶⁾، وقد كثر ايضا استعمال هذا الاسم في معنى
 15 اقتناء العلم: فتكون حياة لنفسك⁽¹²¹⁷⁾: من وجدنى وجد الحياة⁽¹²¹⁸⁾،

(1200): ا، من عمل: ت ج (1201) من ذلك اهل اللغة: ت، اهل اللغة من ذلك:
 ج، في ذلك اهل اللغة: ن (1202): ع [الاحبار ٢٢/٨]، وهنوتري يبرو ويلحم:
 ت ج (1203): ع [الاحبار ٥٢/٥٢]، نشار بشيم: ت ج (1204): ع [الخروج
 ١٩/١٢]، يجزو بازرح هارص: ت ج (1205) كلمة مشتركة بين القتين (1206): ع
 [التكوين ٢/٩]، كل رمش اشر هوا حتى: ت ج (1207): ع [اشعيا ٩/٢٨]، ويحيى محليو:
 ت ج (1208): ع [يشوع ٨/٨]، بمحته حد حيونم: ت ج (1209): [الاحبار
 ١٠/١٣]، بسر حتى: ت ج (1210): ع [الملك الاول ٣٧/٢٥]، ويمت لبو بقربو
 وهوا هيه لابن: ت ج. شدة: ت، لشدة: ج (1211): ع [الملك الثالث ١٧/١٧]،
 بن هصرفيت ويحيى حليو حزق ماد حد اشر لا نوتر بونشمه: ت ج (1212) يموت: ا، يموت:
 ت ج (1213): ا، نيل: ت ج (1214) المسكوتين: ت ج، المسكوتين: ن (1215) ميت:
 ت، مايت: ج (1216) واليومين: ت، ا واليومين: ج (1217): ع [الامثال ٢٢/٣٠]
 ويهو حيم لنفشيك: ت ج (1218): ع [الامثال ٣٥/٨]، كي موصاي مصاحيم: ت ج

- فانها حياة للذين يصادفونها⁽¹²¹⁹⁾ ، وهذا كثير. وبحسب هذا سمى الآراء
الصحيحة حياة⁽¹²²⁰⁾ والاراء الفاسدة موتا⁽¹²²¹⁾ قال تعالى: انظرانى جعلت
اليوم بين يديك الحياة والخير النخ⁽¹²²²⁾ فقد صرح بان الخير هو الحياة
والشر هو الموت⁽¹²²³⁾ | وبينها وهكذا أتاؤل في قوله تعالى: لكي تحيوا⁽¹²²⁴⁾ ،
م (١-٤٨)
نحوما جاء التفسير المروى في قوله: لكي تصيب خيرا النخ⁽¹²²⁶⁾ ولشهرة هذه
الاستعارة في اللغة قالوا: الصديقون وان كانوا امواتا يقال لهم احياء؛
والاشراوان كانوا احياء يقال لهم اموات⁽¹²²⁷⁾ ، فاعلم هذا.

فصل ميج [٤٣]

- جناح⁽¹²²⁸⁾ : اسم مشترك ، واكثر اشتراكه من جهة الاستعارة .
وضعه الاول لجناح الحيوان الطائر: كل طائر ذى جناح مما يطير في السماء⁽¹²²⁹⁾ ،
10 ثم استعير لأطراف الثياب وزواياها: في اربعة أطراف ردائك⁽¹²³⁰⁾ ثم
استعير لأقاصي المعمور من الأرض وأطرافها البعيدة من مواضعنا⁽¹²³¹⁾ ،
ج (٢٠٣-ب) ج لياخذ بأطراف الارض⁽¹²³²⁾ من اطراف الارض | سمعنا⁽¹²³³⁾ وقال ابن
جناح: انه ايضا يجي بمعنى السترة مجانسا للمعري .

- (1219) : ع [الامثال ٢٢/٤] ، كي حيم هم لموصليهم : ت ج (1220) : ا ، حيم :
ت ج (1221) : ا ، موت : ت ج (1222) : ع [التثنية ١٥/٣٠] ، راه نتي لفنيك
هيوم ات هيم وات هطوب وكو: ت ج (1223) : ا ، الطوب .. حيم .. والر .. موت :
ت ج (1224) : ع [التثنية ٣٠/٥] ، لمن تحيون : ت ج (1225) : ع [التثنية ٧/٢٢]
لمن يطلب لك وكو: ت ج (1226) : ا ، صديقهم افيلو بميتن قروايم حيم ورشيم افيلو
بحيمهم قروايم ميم : ت ج [بركوت ، ١٨ - ب] (1227) : ا ، كنف : ت ج (1228) :
ع [التثنية ١٧/٤] ، كل صفور [كل كنف: ج] كنف اشر تموف بشيم: ت ج (1229) :
ع [التثنية ١٢/٢٢] حل اربع كنفوت كسوتك : ت ج (1230) من مواضعنا : ت ، هن
مواضعها: ج (1232) [ايوب ١٣/٢٨] ، [لا حيط: ج] لا حوز بكنفوت هارص : ت ج
(1233) : ع [اشعيا ١٦/٢٤] ، مكنف هارص زميروت شمعو : ت ج

- الذى يقول (1234) كنف الشيء بمعنى سترته ، وقال في شرح : ولا يتوارى معلمك (1235) ولا يفسر عنك منبرك ولا ينحجب. وهذا تفسير حسن ومنه عندي : ولا يكشف ستراييه (1236) لا يكشف سترأيه وكذلك فابسط ذيل ثوبك على أمتك (1237) ، شرحه عندي ابسط سترك على جاريتك . وبحسب هذا المعنى عندي استعير كنف الخالق تعالى (1238) . وكذلك للملائكة اذ الملائكة ليسوا بذوى اجسام في رأينا ، كما سألين (1239) . فقله : الذى جثت لتحتفى تحت جناحيه (1240) ، شرحه التى (1241) جثت | لتستكنى (1242) تحت ستره وكذلك : كل كنف (1243) (٤٨ - ب) م جاء في الملائكة مغناه الستر : آلا تتأمل قوله : بائنين يستر وجهه 10 وبائنين يستر رجله (1244) ، ان سبب وجوده اعني الملاك مستور خفي جدا وهو (1245) ، وجهه (1246) . وكذلك الاشياء التى هى سببها ، اعني الملاك التى هى رجليه (1247) كما يبتنا في اشتراك رجل (1248) : هى أيضا خفية لان (1249) أفعال العقول خفية لا يتبين اثرها الا بعد ارتياض (1250) . وذلك بسببين من جهتها ومن جهتنا اعني ضعف ادراكنا وصعوبة 15 ادراك المفارق من حيث حقيقته واما قوله : وبائنين يطير (1251) فسألين في فصل مفرد (2152) ، لاي معنى نسبت حركة الطيران للملائكة .

(1234) يقول : ت ج ، يقولون : ن (1235) : ع [اشيا ٣٠ / ٢٠] ، ولا يكنف مودمورك : ت ج (1236) : ع [الثنية ٢٢ / ٣٠] ، لا يحله كنف ايور : ت ج (1237) : ع [راعوت ٩ / ٣] ، فرشت كنفك عل امتيك : ت ج (1238) الخالق : ت ، لاله : ج (1239) : ع [الفصل الاق ٤٩ (1240) ع [راعوت ٢ / ١٢] ، اشريات لحسوت تحت كنفيو : ت ج (1241) التى : ت ، الذى : ج (1242) كستكنى : ت ج ، لتستكن : ن ، لتسكن : ي ، لتستر : (1243) كذاق الاصل : (1244) ع [اشيا ٢ / ٦] بشتيم يكسه فنيو وبشتيم يكسه رجليو ت ج (1245) وهو : ت ، وهى : ج (1246) : ا ، فنيو : ت ج (1247) ا ، رجليو ت ج (1248) في الفصل السابق ، ٢٨ (1249) لان : ت ، ان : ج (1250) ارتياض . ت ، ارتياض كثير : ج (1251) : ع [اشيا ٢ / ٦] ، وبشتيم يعوف : ت ج (1252) قارن الفصل الاق ٤٩ ،

فصل مد [٤٤]

- عين : اسم مشترك، هو اسم عين الماء : على عين ماء في البرية ⁽¹²⁵³⁾ ،
وهو اسم العين الباصرة : وعينا بعين ⁽¹²⁵⁴⁾ ، وهو اسم العناية قال عن
ارميا : خذذه واجعل عينيك عليه ⁽¹²⁵⁵⁾ ، معناه اجعل عذابتك به
وبحسب هذه الاستعارة قيل في حق الله في كل موضع : وستكون عيناى ⁵
وقلبى هناك بكل الأيام ⁽¹²⁵⁶⁾ ، عنايتى وغرضى ، كما قد منا ⁽¹²⁵⁷⁾ :
وعينا الرب الهك عليها دائماً ⁽¹²⁵⁸⁾ ، عنايته بها : أعين الرب الجائلة ⁽¹²⁵⁹⁾ ،
عنايته مشتملة بكل ما فى الأرض أيضا كما يذكر فى فصول تأتى
فى العناية ⁽¹²⁶⁰⁾ .
- أما إذا اقترن بالعينين لفظ رؤية اوحزية ⁽¹²⁶¹⁾ ، مثل : افتح عينيك ¹⁰
(١٩ - ١) وانظر ⁽¹²⁶²⁾ ، عنايه تبصران ⁽¹²⁶³⁾ ، فمعنى ذلك كله الإدراك العقل
لا إدراك حسى ، إذ كل إحساس ، انفعال وتأثير ، كما علمت . وهو تعالى
فاعل لا منفعل كما سألين .

فصل مه [٤٥]

- سماع ⁽¹²⁶⁴⁾ : لفظ مشترك يكون بمعنى السمع ، ويكون بمعنى ¹⁵
القبول . اما بمعنى السمع : ولا يسمع من فيك ⁽¹²⁶⁵⁾ ، ونما الخبر الى بيت
فرعون ⁽¹²⁶⁶⁾ ، وهذا كثير ومثله فى الكثرة ايضا السمع ⁽¹²⁶⁷⁾ بمعنى

(1253) : ع [التكوين ٧/١٦] ، عين هيم بمدر : ت ج (1254) : ع [الخروج ٢٤/٢١] ،
عين تحت عين : ت ج . (1255) : ع [ارميا ١٢/٣٩] ، يرميه قحنو وعينك سم علىو : ت ج
(1256) : ع [الملوك الثالث ٣/٩] ، وهيو عيني ولبي شلم [+ كل هيم : ت] : ت ج
(1257) : ع [الفصل السابق ، ٣٩] (1258) : ع [التثنية ١٢/١١] ، تميد عني الله الهيك به : ت ج
(1259) : ع [زكريا ١٠/٤] ، عين الله هم مشوطوط : ت ج (1260) : [الجز' الثالث ،
الفصل ، ٢٧ . (1261) : ا ، ر'يه اوحزيه : ت ج (1262) : ع [الملوك الرابع ١٦/١٩] ،
فقق عينيك وراه : ت ج (1263) : ع [المزمور ٤/١٠] ، عيليو يمزرو : ت ج . (1264) :
ا ، شمع : ت ج (1265) : ع [الخروج ١٣/٢٣] ، لا يسمع عل فيك ت ج (1266) : ع
[التكوين ١٦/٤٥] ، وهقول نشمع بيت فرعه : ت ج (1267) : . ا ، شمع : ت ج

- القبول فلم يسمعوا لموسى (1268) ، فان سمعوا واطاعوا (1269) ، أفنسكت لكم (1270) ، ولا يسمع كلامك (1271) ، ويكون بمعنى العلم والمعرفة : أمة لا تفهم لغتها (1272) ، شرحه لا تعلم كلامه فكل لفظ سمعة (1273) ، جاءت في حق الله تعالى (1274) ، إن كان ظاهر النص أنه من المعنى الاول ، فهو عبارة عن الإدراك ، وهو من المعنى الثالث : فسمع الرب (1275) ، سمع تدمركم (1276) ، كل هذا إدراك علمي (1277) وإن كان ظاهر النص يدل أنه (1278) من المعنى الثاني ، فهي عبارة عن كونه تعالى اجاب دعاء الداعي ، اولم يُجِبْ دعاءه . فاني اسمع صراخها (1279) ، واستجبت له لاني رأوف (1280) ، آميل اذنيك يارب واستمع (1281) ، فلم يسمع الرب لصوتكم ولا اصغى اليكم (1282) ، وان أكثرتم من الصلاة ، لا استمع (1283) : فاني لا اسمع لك (1284) ، وهذا كثير . وسياتيك في هذه الاستعارات والتشبيهات ، ما يشفي غليلك ويوضح شكك ، ويتبين لك معناها كلها حتى لا يبقى إشكال في شيء منها .

٤٩ (ب) م

فصل مو [٤٦]

- 15 قد ذكرنا في بعض فصول هذه المقالة (1285) ، أن فرقا عظيما بين الإرشاد لوجود الشيء وبين تحقيق ماهيته وجوهره . وذلك أن الإرشاد

(1268) : ع [الخروج ٩/٦] ، ولا شموال مشه : ت ج (1269) : ع [ايوب ١١/٣٦] ، ام يشمو ويبدو : ت ج (1270) : ع [نحيا ٢٨/١٣] ، ولكم هنشع : ت ج (1271) : ع [يشوع ١٨/١] ، ولا يشع ات دبريك : ت ج (1272) : [التثنية ٤٩/٢٨] ، جوى اشر لا تشع لشونو : ت ج . (1273) : ا ، شيمه : ت ج (1274) تعالى : ج ، — : ت (1275) : ع [البلد ١١/١] ، ويشع الله : ت ج (1276) : ع [الخروج ٧/١٦] ، بشمووات تاونوتيكم [تاون : ج] : ت ج (1277) علمي : ج ، علم : ت (1278) يدل انه : ج انه : ت ، (1279) : ع [الخروج ٢٢/٢٣] ، شوع اشع صمقتو : ت ج (1280) : ع [الخروج ٢٧/٢٢] ، وشمتي كي حنون اني : ت ج (1281) : [الملوك الرابع ١٦/١٩] ، هله ازنك وشع : ت ج (1282) : ع [التثنية ٤٥/١] ، ولا شمع الله بقولكم ولامازين اليكم : ت ج (1283) : ع [اشعيا ١٥/١] ، جم كي تربوتفله اينى شومع : ت ، ج (1284) : ع [ارميا ١٦/٧] ، كي اينى شومع [— : ج] اوتك : ت ج

لوجود الشيء يكون ولو بأعراضه ولو بأفعاله ولو بنسب بعيدة جدا عنه
بينه وبين غيره . مثال ذلك : إنك لو أردت أن تُعرّف سلطان إقليم ما ،
لأحد أهل بلاده الذي لا يعرفه ، فقد يكون تعريفك له وتنبهك على
وجوده بطرق كثيرة.

5 منها ان تقول : هو الشخص الطويل الأبيض اللون الأشيب ، فقد
عرفته بأعراضه

وقد تقول : هو الذي ترى حوله جماعة كبيرة من الناس ركباناً (1286)
ومشاة ، وسيوفا (1287) مسلولة حوله ، ورايات مرفوعة على رأسه ،
وأبواقاً (1288) تضرب أمامه

10 أو هو الذي يسكن القصر الذي في البلد الفلاني من هذا الإقليم . أو
هو الذي أمر بينان هذا السور أو يعمل هذا الجسر ونحو ذلك من أفعاله
ونسبه لغيره

وقد تدل على وجوده بحالات هي اخفى من هذه ، مثل أن يسأل سائل
هل لهذه البلاد (1289) سلطان ؟ فتقول له : نعم (1290) ، بلا شك ، وما الدليل
على ذلك ؟ تقول له : كون هذا الصيرفي كما تراه رجلاً ضعيفاً (1291) صغير
الجسم أمامه هذه الجملة الكبيرة (1292) من الدنانير ، وهذا الشخص الآخر
(١٠٠-١) العظيم الجثة القوى (1293) الفقير واقف أمامه | يسأله ان (1294) يتصدق
عليه (1295) بخروبة ولم يعمل ، بل انتهره ودفعه عن نفسه بالقول ولولا
(٢٠٤-١) خوف السلطان ، لبادر بقتله أو بدفعه | واخذ ما بيده من المال . وهذا (1296)

20 دليل على كون هذه المدينة ذات ملك فتكون قد دلت على وجوده

(1285) الفصل السابق، ٣٣ (1286) ركباناً : ج ، ركاب : ت (1287) سيوفا :
ج ، سيف : ت (1288) أبواقاً : ج ، أبواق : ت (1289) يسأل ... البلاد : ت : يسأل...
البلد : ج (1290) نعم : ت ، نعم لها : ج (1291) رجلاً ضعيفاً : ت ، رجلاً ضعيف : ج
(1292) الكبيرة : ت ، — : ج (1293) القوى : ت ، — : ج (1294) ان : ت ، ج ، في
ان : ن (1295) عليه : ج ، إليه : ت (1296) وهذا : ت ، فهذا : ج

بانظام احوال المدينة الذى سببه خوف السلطان، وتوقع عذابه ، وليس فى شئ من كل ما مثلنا به ما يدل على ذات السلطان ، وحقيقة جوهره من حيث هو سلطان.

كذلك اعترى فى تعريف الله عز وجل للجمهور فى جميع كتب
5 الانبياء وفى التوراة ايضا لما دعت الضرورة لإرشادهم اجمعين لوجوده تعالى وأن له الكمالات كلها اعنى انه ليس موجودا فقط ، كما الارض موجودة والسما موجودة ، بل موجودا حيا عالما قادرا فاعلا⁽¹²⁹⁷⁾ ، وسائر ما ينبغى ان يعتقد فى وجوده . وسيبين لك فارشدت الأذهان لانه موجود بتخيل الجسائية ، ولانه حى بتخيل⁽¹²⁹⁸⁾ الحركة ؛ اذ لا يرى الجمهور شيئا متمكن الوجود صحيحا، لاريب فيه، الا الجسم . وكل ما ليس
10 بجسم ، لكنه فى جسم ، فهو موجود ، لكنه انقص وجود من الجسم ، لافتقاره فى وجوده الى جسم . اما ما ليس بجسم ولا فى جسم ، فليس هو شيئا موجودا بوجه فى بادئ تصور الانسان ، وبخاصة عند التخليل.

وكذلك لا يتصور الجمهور من معنى الحياة غير الحركة ، وما ليس
15 بمتحرك حركة ارادية مكانية، فليس هو حيا ، وان كانت الحركة ليست من جوهر الحى ، بل عرضا لازما⁽¹³⁰⁰⁾ له . وكذلك الإدراك | المتعارف (٥٠ - ب) م عندنا هو بالحواس اعنى السمع والبصر، وكذلك لا نعلم ولا نتصور انتقال المعنى من نفس شخص منا ، لنفس شخص آخر ، الا بكلام ، وهو الصوت الذى تقطعه الشفة ؛ واللسان، وسائر آلات الكلام : فلما أرشدت
20 اذهاننا ايضا نحو⁽¹³⁰¹⁾ كونه تعالى مدركا وأن تصل معانى منه للانبياء ليوصلوها اليها، وصف لنا بانه يسمع ويبصر: معناه أنه يدرك هذه الأشياء المرئية المسموعة⁽¹³⁰²⁾ ويعلمها ووصف لنا بانه يتكلم : معناه انه تصل معانى منه تعالى للانبياء وهذا هو معنى النبوة

(1297) موجودا حيا عالما قادرا فاعلا : ت ، موجود حى عالم قادر فاعل : ج (1298) بتخيل : ت ج ، بتخيل : ن (1299) وجودا : ج ، وجود : ت (1300) عرضا لازما : ت ، عرض لازم : ج (1301) نحو : ت ، نحن : ج (1302) المسموعة : ت ، والمسموعة : ج

وسيين ذلك إغْيَاء بيان، ولما لانعقل من إيجادنا غيرنا، الابان نفعله مباشرة، وُصف بانه ⁽¹³⁰³⁾ فاعل. وكذلك ايضا كما لَمَّا لم يدرك الجمهور شيئا حيا الا ذاتفس وُصف لنا ايضا بانه ذو نفس، وإن كان اسم النفس مشتركا كما تبين ⁽¹³⁰⁴⁾، المعنى انه حى، ولما لاتُدرك ⁽¹³⁰⁵⁾ هذه الأفعال كلها فينا الا بآلات جسمانية استعيرت له تلك الآلات كلها التى بها تكون 5 الحركة المكانية، اعنى الرجلين وكفوفها ⁽¹³⁰⁶⁾، والآلات التى بها يكون الكلام، ومادة الكلام، وهى الفم واللسان، والصوت، والآلات التى بها يفعل الفاعل منا ما يفعله، وهى اليدان ⁽¹³⁰⁷⁾، والأنامل، والكف، والذراع. فيكون تلخيص هذا كله أنه تعالى عن كل نقص استعيرت له (١٠١-١) ٢ الآلات الجسمانية ليدل بها | على أفعاله واستعيرت له تلك الأفعال ليدل 10 بها على كمال ما ليس هو نفس ذلك الفعل.

مثال ذلك انه استعير له العين والاذن واليد والفم واللسان ليدل بها على الرؤية والسمع والفعل والكلام، واستعيرت له الرؤية والسمع للدلالة على الإدراك على العموم، ولذلك تجدد اللغة العبرانية تستعمل إدراك حاسة بدل إدراك حاسة اخرى، قال: انظروا كلمة الرب ⁽¹³⁰⁸⁾، مثل: 15 اسمعوا ⁽¹³⁰⁹⁾، اذ المقصود ادركوا معنى كلامه كذلك: ذِه رائحة ابني ⁽¹³¹⁰⁾. مثل لوقال: شم رائحة ابني ⁽¹³¹¹⁾، اذ المقصود إدراك رائحته. وبحسب هذا قيل: وكان جميع الشعب يشاهدون الرعود ⁽¹³¹²⁾، مع كون ذلك المقام ايضا مرآى النبوة ⁽¹³¹³⁾، كما هو معلوم مشهور فى الملة.

(1303) انه : ت ، بانه : ج (1304) لا تدرك : ت ، لم تدرك : ج (1305) الفصل السابق
٤١ (1306) كفوفها : ج ، كفوفها : ت (1307) اليدان : ج ، اليدين : ت (1308) : ع
[ارميا ٢١/٢] ، راودبر الله : ت ج (1309) : ١ ، شمو : ت ج (1310) : ع [التكوين ٢٧/٢٧] ، راه ريج بنى : ت ج (1311) : ١ ، هريج ريج بنى : ت ج (1312) : ع [الخروج ١٨/٢٠] كل هم رايم انا هقولوت : ت ج (1313) : ١ ، مره نبواه : ت ج

واستعير له الفعل والكلام ليدل به على فيض ما ، فأنض عنه (1314) كما يبين (1315) ، فكل آلة جسمية تجدها في جميع كتب النبوة (1316) ، فهي اما آلة حركية مكانية للدلالة على الحياة ، او آلة إحساس للدلالة على الإدراك ، او آلة بطش للدلالة على الفعل ، او آلة كلام للدلالة على فيض العقول على الأنبياء ، كما يبين ، فيكون إرشاد تلك الاستعارات كلها 5 للتقرير (1317) عندنا ان ثم موجودا حيا فاعلا (1318) لكل (1319) ما سواه مدرك (1320) لفعله أيضا. وسنبين (1321) ، اذا أخذنا في نبي الصفات ، كيف يرجع هذا كله لمعنى واحد ، وهو ذاته تعالى فقط..

إذ ليس غرض هذا الفصل الا تبين معنى هذه الآلات الجسمية 10 المنسوبة له تعالى ، عن كل نقص ، وانها | كلها للدلالة على أفعال (٥١ - ب) م تلك الآلات ، التي تلك الأفعال كمال عندنا ، لتدل على كونه كاملا بأنحاء الكمالات كما نهونا بقولهم : تكلمت التوراة بلسان بنى ادم (1322) .

اما آلات الحركة المكانية المنسوبة له تعالى ، فنحو قوله : موطأ قديمي (1323) ، موضع أخامص قديمي (1324) .

15 واما آلات البطش المنسوبة له : يد الرب (1325) ، باصبع الله (1326) عمل أصابعك (1327) ، وجعلت على يلك (1328) ، ولمن اعلنت ذراع الرب (1329) ، يمينك يارب (1330) .

(1314) فأنض عنه : ت ، — : ج (1315) (1316) النبوة : ت ، الانبياء : ج ن (1317) موجود سى فاعل : ت ، موجودا حيا فاعلا : ج (1318) للتقرير : ت ج ، للتقدير : ن (1319) لكل : ت ، كل : ج (1320) مدرك : ت ، مدركا : ج (1321) الفصل الآق ، ٥٣ (1322) : ١ ، دبره توراه كلشون بنى ادم : ت ج (1323) : ع [اشعيا ١/٦٦] ، هوم رجل : ت ج (1324) : ع [حزقيال ٧/ ٤٣] ، وات مقوم كفوت رجل : ت ج (1325) : ع [الخروج ٣/ ٩] ، يد الله : ت ج (1326) : ع [الخروج ١٨/ ٣١] ، باصبع الميم : ت ج (1327) : ع [الزمور ٤/ ٨] ، معه اصبعوتيك : ت ج (1328) : ع [الزمور ٥/ ١٣٨] ونشت على كفيك : ت ج (1329) : ع [اشعيا ١/ ٥٣] ، وزروع الله على [نجلته : — ج] ت ج (1330) : ع [الخروج ٦/ ١٥] ، يمينك الله : ت ج

واما آلات الكلام المنسوبة له⁽¹³³¹⁾ : فم الرب تكلم⁽¹³³²⁾ ، ويفتح شففيه
 (٢٠٤-ب) ج لاجابتك⁽¹³³³⁾ ، صوت الرب بالقوة⁽¹³³⁴⁾ ، ولسانه | كنار آكلة⁽¹³³⁵⁾ .

واما آلات الإحساس المنسوبة له : عيناه تبصران وجفناه يختبران
 بنى البشر⁽¹³³⁶⁾ ، اعين الرب الجائلة⁽¹³³⁷⁾ ، آميل أذنك يارب
 واسمع⁽¹³³⁸⁾ ، اضرمتم نارا في غضبي⁽¹³³⁹⁾ .

5

ولم يُستعَرَّ⁽¹³⁴⁰⁾ له من الأعضاء الباطنة الأ القلب ، لكونه اسما
 مشتركا⁽¹³⁴¹⁾ ، وهو اسم العقل ايضا ، وهو مبدأ حياة الحى ، لان قوله :
 حنت احشائى اليه⁽¹³⁴²⁾ ، زفير أحشائك⁽¹³⁴³⁾ ، يريد به أيضا القلب ؛
 لان الأحشاء اسم يقال بعموم وخصوص ، فهو اسم الأمعاء بخصوص
 واسم كل عضو باطن بعموم ، فيكون أيضا اسم القلب ، ودليل ذلك ،
 10 قوله : وشريعتك في صميم أحشائى⁽¹³⁴⁴⁾ مساويا لقوله : فى قلبي⁽¹³⁴⁵⁾ : ولذلك
 قال فى هذا القول : حنت أحشائى ، زفير أحشائك ولفظ حنان⁽¹³⁴⁶⁾ ،
 إنما جاء فى القلب من سائر الاعضاء قلبي يوجعنى⁽¹³⁴⁷⁾ .

وكذلك لم يُستعَرَّ له ، الكتف لكونه آلة نقلان فى المشهور ولان
 أيضا باشر⁽¹³⁴⁸⁾ به الشئ المنقول . وناهيك انه لا تستعار له آلات الاغتذاء 15

(1331) الات الكلام المنسوبة له : ت ، الات المنسوبة له فى الكلام : ج (1332) ع
 [اشعيا ٢٠/١] ، الله دبر : ت ج (1333) : ع [ايوب ٥/١١] ، ويفتح شففيوعك : ت ج
 (1334) : ع [الزمور ٤/١٨] ، قول الله بلع : ت ج (1335) : ع [اشعيا ٢٧/٣٠] ،
 ولشونوكاش اوكلت [اوكلت : ج] : ت ج (1336) : ع [الزمور ١٠/٥] عنيويجزو
 عقمفرو يحنوني ادم : ت ج (1337) : ع [زكريا ١٠/٤] ، عني الله مشوطهوات : ت ج
 (1338) [الملوك الرابع ١٩ / ١٦] ، هطه الله ازتك وشمع : ت ج (1339) : ع [ارميا
 ٤/١٧] ، قلدحم با فى : ت ج (1340) ولم يستمر : ت ، ولم يستمار : ج (1341) اسما مشتركا :
 ت ، اسم مشترك : ج (1342) : ع ارميا ٢٠/٣١ ، هومعى لو : ت ج (1343) : ع [اشعيا
 ١٥/٦٣] ، هون مميك : ت ج (1344) : ع [الزمور ٩/٣٩] ، وتورتك بتوك مى :
 ت ج (1345) : ا ، بتوك لى : ت ج (1346) : ا ، الفسوق هو مى هون مميك ولشون
 هيه : ت ج (1347) : ع [ارميا ١٩/٤] ، هومى ل لى : ت ج . لم يستمر : ت ، لم يستمار : ج
 (1348) باشر : ت ، يباشر : جان

لان هذه بادية النقص | باول خاطر ، وحكم الآلات كلها في الحقيقة (٥٢ - ب) م
واحد ، الظاهر منها والباطن ، كلها آلات لأفعال النفس المختلفة.

منها آلات لضرورة بقاء الشخص مدة ما ، كالأعضاء الباطنة كلها.
ومنها آلات لضرورة بقاء النوع ، كآلات التناسل.

5 ومنها آلات لصلاح حال الشخص وتكميل أفعاله كاليدين والرجلين
والعينين ، كلها لكمال الحركة والعمل والإدراك.

اما ضرورة⁽¹³⁴⁹⁾ الحركة للحيوان فلقصد الموالف والهرب من المخالف.
واما ضرورة⁽¹³⁴⁹⁾ الحواس ، فلعلم المخالف من الموالف وحاجة
الانسان للأعمال الصناعية لتهيئة اغذيته ولباسه ، وكنه أن ذلك لازم⁽¹³⁵⁰⁾
10 لطبعه ، اعنى أنه محتاج لتهيئة ما يوافقه وقد توجد بعض الصنائع ايضا
لبعض الحيوان لحاجته لتلك الصناعة.

وما أرى أحدا يشك أن الله تعالى غير مفتقر لشيء بمدّ وجوده ولا
يصلح أحواله فلا آلة له أعنى أنه ليس بجسم وانما أفعاله بذاته لا بآلة
والقوى بلا شك من جملة الآلات فليس بذى قوة ، اعنى ان يكون فيه
15 معنى ما غير ذاته ، به يفعل أو يعلم او يريد ، لان الصفات انما هى قوى
غيّرت فيها الاسمية لا غير ، وما هذا غرض الفصل.

وقد قالوا ، عليهم السلام⁽¹³⁵¹⁾ : قوله جامعة دافعة⁽¹³⁵²⁾ ، لكل ماتوهمه
هذه الأوصاف الجسمانية كلها ، التى يذكرها الانبياء ، وهى قوله تدلّك أن
الحكماء⁽¹³⁵³⁾ عليهم السلام ، لم يخطر لهم التجسيم ببال يوما قط ، ولا كان
20 عندهم امر يوم ، او يلبس⁽¹³⁵⁴⁾ .

(1349) ضرورة : ت ، ضرورة : ج (1350) ان ذلك لازم : ت ، اذ كان ذلك لازما :
ج ن (1351) : ج ، ز ل : ت (1352) دافعة : ت ، رافعة : ج (1353) : ا ، الحكيم : ت ج
(1354) يلبس : ت ج ، يلبس في هذا المعنى : ن

ولذلك تجدهم في جميع « التلمود » و « المدرشوت » مستمرين على تلك الظواهر النبوية ، لعلمهم أن هذا شيء آمن فيه الالتهاس ، ولا يخاف منه غلط بوجه ، بل الكل على جهة التمثيل وإرشاد الذهن لموجود. فلما استقر التمثيل لأنه (1355) تدالي مُثل بملك يأمر وينهى ويعاقب ويجازي أهل بلاده، وله خدام ومتصرفون ينفذون أوامره، وفاعلون له ما يريد فعله؛ 5 استمروا هم أيضا، أعنى الحكماء (1356) على ذلك المثل ، في كل موضع ، ويتكلمون بحسب ما يلزم عن هذا التمثيل من الكلام ، والجواب والتردد (1357) في الأمر ومانحا هذا النحو من أفعال الملوك ، وهم في ذلك كله واطنون آمنون إن لا يلبس هذا ولا يشكل.

وتلك القولة (1358) الجامعة التي أشرنا إليها، هي قولهم في : « راشيت ربه ». قدرة الأنبياء كبيرة لأنهم يجعلون الصورة على شاكلة صانعها حيث قيل (1359) وعلى شبه العرش شبه كمرأى بشر (1360) .

فقد صرحوا ويبنوا أن هذه الصور كلها التي يدركها الأنبياء كلهم في مرأى النبوة (1361) ، هي صور مخلوقة الله خالقها وهو الصحيح ؛ لأن كل صورة متخيلة فهي مخلوقة ، وما أعجب قولهم : قدرة عظيمة (1362) كأنهم ، 15 عليهم السلام ، استعظموا هذا المعنى لأن هكذا يقولون أبدا في استعظام قول قيل او فعل فعل ، في ظاهره شناعة كما قالوا :

الرَّبِّي فلان وحده قد عمل عملا بنعل في ليلة. وقال على ذلك الربِّي فلان ما اكبر قوته ليصنعه وحده. وكبر قوته هو عظمة قدرته (1363) فكانهم

يقولون ما اعظم ما التجثوا النبيون | لقعله في كرنهم يدلّون على ذاته بالامور 20 المخلوقة ، التي خلقها فافهم هذا جدا.

(1355) لانه : ت ج ، بانه : ن (1356) الحكماء : ا الحكيم : ت ج (1357) التردد : التكرر : ن (1358) القولة : ت ج ، القوة : ن (1359) : ا ، جدول كمن [بوحن : ت ج ، ج] شل نبيام شهم مدين ات هصوره ليوصره شتار : ت ج (1360) : ع [حزقيال ٢٦/١] ، وعل دموت هكسا دموت كراه ادم : ت ج (1361) : ا ، مراه هنبواه : ت ج (1362) : ا ، جدول كمن [بوحن : ج] : ت ج (1363) : ا ، ر. فلوني ميد عويذا بموق يبيحدي و بليله امر ز. فلوني كه رب حوربه دعبيد بجيداه ورب جوربه هو جدول كمو : ت ج [يموت : ١/١٠٤]

فقد صرحوا وأبانوا عن أنفسهم ، عليهم السلام (1364) ، براءتهم عن اعتقاد الجسائية وأن كل شكل وتخطيط يُرى في مرآى النبوة (1365) فهي أمور مخلوقة ولذلك جعلوا الصورة على شاكلة صانعها (1366) كما نصوا ، عليهم السلام ، فن شاء أن يُسمى الظن (1367) بهم بعد هذه الاقاويل على جهة الشرارة وتنقيصا لمن (1368) لم يشاهد ، ولا علم له حالا فلا ضير (1369) عليهم ، عليهم السلام في ذلك .

فصل مز [٤٧]

قد ذكرنا مرات (1370) ، أن كل ما يتخيله الجمهور نقصا أولا يمكن تصويره في حق الله فلم تستعير كُتب النبوة له تعالى ، وإن كان حكمه حكم الأشياء التي استعيرت له ، إذ تلك التي وصف بها توهم كالات ما ، أو يمكن تخيلها ، فينبغي بحسب هذا التقرير (1371) أن نبين لاي شئ استعير له | (١ - ٢٠٠ - ١) ج . تعالى السمع والبصر والشم ولم يُستعَر (1372) له الذوق واللمس وحكم ترفعه تعالى عن الحواس الخمس واحد ، والحواس كلها نقص باعتبار الإدراك ولولم لا يدرك إلا بها لكونها منفعة متأثرة منقطعة متألة ، كسائر الآلات ومعنى قولنا : إنه تعالى بصير أن يدرك المبصرات وسميع اى يدرك المسموعات ، كذلك كان يوصف بالذوق | واللمس ويتأول فيه انه يدرك (٥٣ - ب) م المطعومات والملموسات ، اذ حكم إدراكها كلها واحد .

وإن سلب عنه إدراك إحداها (1373) ، لزم سلب إدراكها كلها ، اعني الخمس حواس وإن أوجب له إدراك إحداها (1374) اعني ادراك ما تدركه حاسة منها ، لزم أن يدرك جميع مدرَكاتها الخمس ، ووجدنا كتبنا قالت :

(1364) عليهم السلام : ج ، - : ت ، (1365) . : ا ، بمراء هنبواء : ت ج (1366) : ا ، لكن دموت هصوره ليوصره : ت ج [المعنى الخرق : شبهوا الصورة لصانعها] (1367) الظن : ج ، الظنة : ت ، (1368) الشرارة وتنقيصا لمن : ت ، الشهادة وتنقيص من : ج ، وتنقيص ما : ن (1369) ضير : ت ج ، ضر : ن (1370) الفصل السابق ، ٢٦ ، والفصل ، ٤٦ (1371) التقرير : ت ج ، التقدير : ن (1372) لم يستعير : ت ، لم يستعار : ج (1373) احداها : ت ج ، احدها : ن (1374) احداها : ت ، احدها : ج

والله يرى ، والله يسمع والله يشم⁽¹³⁷⁵⁾ ، ولم تقل والله يطعم⁽¹³⁷⁶⁾ ،
ولا قالت : والله يلمس⁽¹³⁷⁷⁾ ، وعلة⁽¹³⁷⁸⁾ ما قد استقر في خيال كل واحد
من ان الله لا يلقى الاجسام لقاء الجسم للجسم ، لأنهم هو ذاهم لا يرونه وهاتان
الحاستان اعنى الذوق واللمس لا تدرك محسوساتها حتى تماسها ، اما حاسة
البصر والسمع والشم ، فتدرك محسوساتها.

5

وتلك الاجرام الحاملة لتلك الكيفيات ، منها على بعد فكان ذلك
سائغا⁽¹³⁷⁹⁾ في خيال الجمهور ، وأيضا فان الغرض والقصد باستعارة هذه
الحواس له للدلالة على إدراكه أفعالنا والسمع والبصر كاف⁽¹³⁸⁰⁾ في
ذلك ، اعنى أن يدرك به كل ما يفعل الغير او يقول ، كما قالوا على جهة
الزجر والردع في معرض الوعظ : اعلم ما هو فوقك العين رائية والاذن¹⁰
سامعة⁽¹³⁸¹⁾ ، وأنت تعلم عند التحقيق أن حكم الكل حكم واحد ، وان
بالجمعة التي انتفى عنه إدراك اللمس والذوق بتلك الجهة بعينها تتق
الرؤية والسمع والشم.

اذ الكل إدراكات جسمانية وانفعالات وأحوال متغيرة ، لكن
بعضها يبدو نقصه وبعضها يظن بها | كمال كما ظهر نقص التخيل ولم يظهر¹⁵
نقص التفكير والتفهيم ، فلم يُستعَر⁽¹³⁸²⁾ له الرأي⁽¹³⁸³⁾ الذي هو التخيل
واستعير له : الفكرة والفهم⁽¹³⁸⁴⁾ ، التي هي الفكرة والفهم وقيل : التي
فكر الله⁽¹³⁸⁵⁾ ، وبسط السموات بفطنته⁽¹³⁸⁶⁾ ، فقد جرى الأمر أيضا
في الإدراكات الباطنة مثل ما جرى في الادراكات الحسية الظاهرة ، من

(1375) : ا ، وبرا الله ويشع الله ويرج الله : ت ج . (1376) : ا ، ويطعم الله :
ت ج . (1377) : ا ، و يمشش الله : ت ج . (1378) : علة : ت ، حلة : ج . (1379)
فكان... سائغا : ت ج ، فكان نسبتها له تعال سائغة : ن (1380) كاف : ت ، كان : ج . (1381) :
ا ، دعاه لعله ملك عين رواه وازن شومعت : ت ج [ابوت ٢ ، ١] . (1382) : فلم يستمر :
ت ، فلم يستمار : ج . (1383) : ا ، وهيون : ت ج . (1384) : الفكرة والفهم : ترجمها
المؤلف نفسه : محشبه وتبونه : ت ج . (1385) : ع [ارميا ٤٩ / ٢٠] ، اشرحش الله :
ت ج . (1386) : ع [ارميا ١٠ / ١٢] وبتبوتنطه شيم : ت ج

كون بعضها يستعار وبعضها لا يستعار. وكل ذلك على لسان بنى آدم⁽¹³⁸⁷⁾ ،
ما ظنّوا به كمالا وصف به وما هو بادئ النقص لم يوصف به وعند
التحقيق فلا صفة ذاتية حقيقية له زائدة على ذاته كما يتبرهن.

فصل مع [٤٨]

- 5 كل ما جاء من معنى السمع منسوباً⁽¹³⁸⁸⁾ لله تعالى ، نجد انقلوس
المتهود⁽¹³⁸⁹⁾ ، قد تجنّب وشرح معناه بوصول ذلك الأمر إليه تعالى ، وأوأنه
أدركه ، وان كان في معرض الدعاء ، فيشرح معناه بأنه قبل أولم يقبل ،
فيقول ابداً في شرح⁽¹³⁹⁰⁾ سمع الله قد سمع قدام الله⁽¹³⁹¹⁾ ، وفي معرض
الدعاء ترجم : فاني اسمع صراخهما⁽¹³⁹²⁾ ، [يقول] : أجيب ألبته * وهذا
10 مطرد في شرحه لم يعدل عن ذلك في موضع من المواضع .

- أما ما جاء من الرؤية منسوباً إليه تعالى فان انقلوس تلوّن في ذلك
تلوّناً عجيباً لم يتلخص لى قصده وغرضه ، وذلك ان في مواضع يشرح⁽¹³⁹³⁾
والله رأى والله حزى⁽¹³⁹⁴⁾ وفي مواضع يشرحه | وتجلّى أمام الله⁽¹³⁹⁵⁾ ، اما (هـ - ب) م
كونه يشرح الله حزى⁽¹³⁹⁶⁾ فذلك دليل واضح على كون : حزى في اللغة
15 السريانية مشتركاً⁽¹³⁹⁷⁾ ، وانه يدل على معنى إدراك العقل كما يدل على
إدراك الحاسة فيأليت شعري إذ والأمر كذلك عنده لا شئ هرب من
البعض ، وشرحه وتجلّى أمام الله⁽¹³⁹⁸⁾ ،

(1387) : ا ، كلثون بنى آدم : ت ج . (1388) منسوباً : ت ، منسوب : ج (1389) :
ا ، هجر : ت ج (1390) في شرح : ت ، في ترجمته : ج (1391) : ا ، شمع الله شمع
قدم الله : ت ج (1392) : ع [الخروج ٢٢/٢٢] ، شموع اشمع صمقنو : ت ج (1393) يشرح :
ت ، بشرح : ج (1394) : ا ، ويرا الله وحزا الله : ت ج (1395) : ا ، وجل قدم الله :
ت ج (1396) : ا ، حزا الله : ت ج (1397) مشتركاً : ت ، مشترك : ج (1398) : ا ،
وجل قدم الله : ت ج (*) ١٠ ، قلا اقبل [بالأرامية : ب]

ولما تأملتُ ، ما وجدته من نسخ الترجمة (1399) مع ما سمعته في حال
 التعليم (1400) ، وجدته أنه متى وجد الرؤية (1401) ، مقترنة (1402) بمظلمة
 أو اذية (1403) وعنوان فيشرحه تجلي قدام الله (1404) لاشك أن: حزا في تلك
اللغة يقتضي الإدراك ، و اقرار الشيء المدرك على ما أدرك عليه ، فلذلك
إذا وجد الرؤية تتعلق بمظلمة لا يقول: وحزا، بل وتجلي قدام الله، (1405). 5
 فوجدت كل رؤية (1406) منسوبة (1407) لله في جميع التوراة شرحها
 وحزا الاهذه التي اصف لك: رأى الرب مذلي (1408) ، لأن مذلي ظهرت
 امام الرب (1409) ، فإني قد رأيت جميع ما يصفه لابان لك (1410) ، لأن أمامي
 ظهر (1411) ، مع كون المتكلم ملاكا (1412) لم ينسب له الإدراك الدال على
 إقرار الأمر ، لكونها مظلمة: ونظر الله الى بني اسرائيل (1413) ، استعباد بني 10
 اسرائيل انكشف امام الله (1414) ، نظرت الى مذلة شعبي (1415) استعباد شعبي
 قد ظهر امامي (1416) ، وقد رأيت الضغط (1417) ، والضغط تجلي امامي (1418) ،
 ونظر مذلتهم (1419) ، وان استعبادهم ظهر أمام الرب (1420) قد رأيت
 هؤلاء الشعب (1421) هذا الشعب تجلي امامي (1422) ، لأن معناه رأيت

(1399) : ١ ، الترجوم : ت ج (1400) التعليم : ت ، التلم : ج (1401) : ١ ،
 الرايه : ت ج (1402) مقترنة : ت ، متقارنة : ج (1403) اذية : ت ، باذية : ج (1404) :
 ا جل قدام الله : ت ج (1405) : ١ ، وجل قدام الله : ت ج (1406) : ١ ، رايه : ت ج (1407)
 منسوبة : ت ، نسبت : ج (1408) ع [التكوين ٢٩ / ٢٢] ، كي راه الله ات عني : ت ج
 (1409) : ١ . اري جل قدام الله عولبي [عل في : ج] : ت ج [1410] : ع [التكوين
 ١٢ / ٢١] ، كي رثيق ات [يستر : ج] كل اشرايين عومه لك : ت ج (1411) : ١ اري جل
 قدي : ت ج (1412) ملاكا : ت ، ملاك : ج (1413) : ع [الخروج ٢ / ٢٥] ، ويرى المليم
 ات بني اسرائيل : ت ج (1414) : ١ ، وجل قدام الله شعبو دا دثي اسرائيل : ت ج (1415) : ع [
 الخروج ٣ / ٧] ، راه رثيق ات عني عني : ت ج (1416) : ١ ، مجلا جل قدي شعبو دا دثي :
 ت ج [1417] : ع [الخروج ٣ / ٩] وجم رايي ات ملحص : ت ج (1418) :
 ١ ، جل قدي دحقا : ت ج . (1419) : ع [الخروج ٤ / ٣١] ، وك راه ات عني : ت ج
 (1420) : ١ ، واري جل قدامي شعبو دن : ت ج (1421) : ع [الخروج ٣٢ / ٩] ،
 رايي ات همم هزه : ت ج (1422) : ١ ، جل قدي عما هدين : ت ج

عصيانهم | ، مثل : ونظر الله الى بني اسرائيل ⁽¹⁴¹³⁾ ، الذي معناه رأى (٢٠ - ب. ١)
 شقاءهم ! ورأى الرب واغتاظ ⁽¹⁴²⁴⁾ ، وتجلى أمام الرب ،
 اذ رأى أن المقدرة قد ذهبت ⁽¹⁴²⁴⁾ لأنه تجلى أمامه ⁽¹⁴²⁵⁾ ، وهذه ايضا | (٥٥ - ١)
 حالة ظلم لهم وغلبة عدو وهذا كله كان يطرد ويلحظ فيه : ولست تطيق
 5 النظر الى الإصر ⁽¹⁴²⁶⁾ .

فلذلك كل استعباد ⁽¹⁴²⁷⁾ وكل عصيان يترجمه انكشف أمامه او تجلى
 أمامي ⁽¹⁴²⁸⁾ ، لكن اختلّ علىّ هذا التأويل الحسن الطائل الذي لاشك فيه
 بثلاثة مواضع ، كان من حقها على هذا القياس أن يشرحها وتجلي أمام الله ⁽¹⁴²⁹⁾ ،
 ونجدها في النسخ والله حزي ⁽¹⁴³⁰⁾ وهي هذا : ورأى الرب ان شر الناس
 10 قد كثر ⁽¹⁴³¹⁾ ، ورأى الله الارض ، فاذا هي قد فسدت ⁽¹⁴³²⁾ ، ورأى
 الرب أن ليئثة مكروهة ⁽¹⁴³³⁾ .

والاقرب عندي ان يكون هذا غلطا ⁽¹⁴³⁴⁾ وقع في النسخ ، اذ ليس
 عندنا خط انقلوس في ذلك ، حتى نقول لعل له في ذلك تاويل ، اما كونه
 شرح : الله يرى له الحمل ⁽¹⁴³⁵⁾ . أمام الرب تجلى ⁽¹⁴³⁶⁾ ، أمراً لأن
 15 لا يومهم ذلك أن الله تعالى يستأنف مطلبه ⁽¹⁴³⁷⁾ ، وإيجاده اويكون ايضا
 شنع في تلك اللغة تعلّق إدراكه بشخص حيوان غير ناطق ، وينبغي ان
 يبحث جدا في تصحيح النسخ في ذلك ، فان وجدت هذه المواضع كما
 ذكرنا فلا اعلم له ⁽¹⁴³⁸⁾ غرضاً في ذلك .

١ (1423) : ع [التثنية ١٩ / ٣٢] ، ويرأى الله ويناص : ت ج (1424) : ع [الخروج
 ٣٦ / ٣٢] ، كي يراه كي ازلت يد : ت ج (1425) : ا ، ارى جل قدس هي : ت ج (1426) :
 ع [حبقوق ١ / ١٣] ، وهبط ال عمل ولا توكل : ت ج (1427) : ا ، شهود : ت ج (1428) :
 ا ، جل قدس هي او جل قدس : ت ج (1429) : ا ، وجل قدس الله : ت ج (1430) : ا ، وحزا
 الله : ت ج (1431) : ع [التكوين ٦ / ٥] ، ويرأى الله كي ربه رعت هادم : ت ج (1432) :
 ع [التكوين ٦ / ١٢] ، ويرأى الله ات هارص وهته نشعته : ت ج (1433) : ع [التكوين ٢٩
 ٣١٠] ، ويرأى الله كي شواه لاه . ت ج (1434) غلطا : ت ج (1435) : ع
 [التكوين ٨ / ٢٢] ، الهيم يراه لوهته : ت ج (1436) : ا ، قدم الله جل : ت ج (1437) :
 مطلبه : ت ج (1438) له . ت ج ، لها : ن

فصل مط [٤٩]

- الملائكة ايضا ليس هم ذوى اجسام ، بل هم عقول مفارقة للمادة ، وانما هم مفعولون والله خلقهم كما سيين وفي « برشيت ربه »⁽¹⁴³⁹⁾ قالوا : بريق سيف متقلب⁽¹⁴⁴⁰⁾ ، وعلى ما يسمى⁽¹⁴⁴¹⁾ ، : خدامه
- ٥ هيب نار متقلب⁽¹⁴⁴²⁾ ، على أنهم أحيانا ينقلبون رجالا وأحيانا ينقلبون
نساء وأحيانا ينقلبون أرواحا وأحيانا ينقلبون ملائكة⁽¹⁴⁴³⁾ ، فقد صرحوا
 بهذا القول بانهم ليسوا ذوى مادة ، ولالهم شكل ثابت جسائى خارج
 الذهن ، بل ذلك كله فى مرأى النبوة⁽¹⁴⁴⁴⁾ . وبحسب فعل⁽¹⁴⁴⁵⁾ ، القوة
 المتخيلة كما يذكر فى معنى حقيقة النبوة واما قولهم : أحيانا نساء⁽¹⁴⁴⁶⁾ ،
 10 فلن الأنبياء أيضا قد يرون الملائكة فى مرأى النبوة صورة النساء⁽¹⁴⁴⁷⁾ ،
يشير الى قول زكريا ، عليه السلام⁽¹⁴⁴⁸⁾ ، فاذا با مرأتين قد خرجتا
والريح فى أجنتهما⁽¹⁴⁴⁹⁾ .

وقد علمت أن إدراك البرئ عن المادة ، العرى عن الجسائية اصلا
 عسر جدا على الانسان ، الا بعد ارتياض عظيم ، وبخاصة لمن لا يفرق بين
 المعقول والمتخيل وأكثر اعتماده على إدراك الخيال فقط ، ويكون
 15 كل متخيل عنده موجودا ، او ممكن الوجود . وما لا يقع فى شبكة الخيال ،
 عنده معدوم وممتنع الوجود . فلن هؤلاء الأشخاص وهم معظم من ينظر
 لا يتحقق لهم معنى أبدا ، ولا يتضح لهم مشكل ، فلعر هذا أيضا أت

(1439) برأشيت ربه ٢١ فى الاخير (1440) : ع [التكوين ٢٠/٢٤] ، لمط محرب
 مهتفكت : ت ج (1441) : ا ، حل شم : ت ج (1442) : ع [الزمور ٤/١٠] ،
 مشرتواش لمط مهتفكت : ت ج (1443) : ا ، شهم متفكيم فميم انشيم ، فميم نشيم فميم
 روحوث فميم ملاكيم : ت ج (1444) : ا ، عمراء هنبواه : ت ج (1445) فعل : ت ، صفاء
 فعل : ج (1446) : ا ، فميم نشيم : ت ج (1447) : ا ، عمراء هنبواه صوره نشيم : ت ج
 (1448) عليه السلام : ت ، — ج (1449) : ع [زكريا ٩/٥] ، وهنه شتيم نشيم يوصاوت
 وروح بكفيمهم وكو : ت ج

كتب الأنبياء بأقوال يفهم من ظاهرها جسمية الملائكة وحركاتهم، وكونهم صورة انسان، وكونهم مأمورين من الله منفذين أوامره، وفاعلين ما يريد بأمره. كل ذلك لارشاد الذهن لوجودهم.

- وانهم أحياء كاملون كما بينا في حق الله، لكنه لو وقف فيهم عند هذا
- 5 التخيّل لشابهت حقيقتهم وذاتهم ذات الله (1450) في خيال الجمهور. إذ هكذا أيضا قيل في الله | أقاويل يبدو ظواهرها (1451) أنه جسم حى متحرك (٥٦-١) م على صورة انسان، فأرشد الذهن الى كون مرتبة وجودهم، دون مرتبة الاله بان خلط في شكلهم شئ من شكل الحيوان الغير ناطق (1452)، حتى يكون المفهوم من وجود الباري أكمل من وجودهم كما ان الانسان
- 10 اكمل من الحيوان الغير ناطق، ولم يُضف (1453) اليهم شكل حيوان بوجه، إلا الأجنحة. اذ لا يتصور طيران دون أجنحة، كما لا يتصور مشى دون رجلين إذ هذه القوى لا يتصور وجودها الا في هذه الموضوعات ضرورة، واختيرت حركة الطيران للإرشاد على كونهم احياء. إذ هي أكمل حركات
- 15 الحيوان الغير ناطق المكانية، واشرفها. والانسان يعتقدها كالأعظما حتى إن الانسان يشتمى ان يطير (1454) ليسهل عليه الهرب من كل ما يؤذيه ويقصد كل ما يوافقه بسرعة وإن بعد، فنسبت لهم هذه الحركة.

- وأیضا ان الطائر يظهر ثم يخفى ويقرب ثم يبعد في أسرع زمان. وهذه كلها حالات. ينبغى أن تعتقد في الملائكة، كما سيئين،^٢ ولا ينسب هذا الكمال المظنون اعنى حركة الطيران لله بوجه، لكونها حركة حيوان غير ناطق ولا
- 20 تغلط في قوله : ركب على كروب وطار (1455)، لان الكروب هو الذى طار (1456) والقصد بذلك المثل، سرعة حلول ذلك الامر كما قال : هوذا

(1450) : ت، ذات الاله : ج (1451) ظواهرها : ت ج، ظاهرها : ن (1452) الحيوان الغير ناطق : ت ج، حيوان غير ناطق : ن (1453) لم يضاف : ت، لم يضاف : ج، لا يضاف : ن (1454) ان يطير : ت، ان يكون يطير : ج (1455) : ع [الزمور ١٧/١١]، ويركب حل كروب ويصف : ت ج (1456) : ا، صف : ت ج

الرب يركب على سحابة سريعة ويدخل مصر⁽¹⁴⁵⁷⁾، يعني سرعة نزول هذا
البلاء بهم.

ولا يغفلك ايضا ما تجدد في حزقيال خاصة في: وجه ثور ووجه

(٥٦ - ب) م أسد ووجه نسرو قدم رجل العجل⁽¹⁴⁵⁸⁾، فإن ذلك له | تأويل آخر⁽¹⁴⁵⁹⁾

(٢٠٦ - ١) ج ستمعه⁽¹⁴⁶⁰⁾، وهو أيضا إنما وصف | الحيوانات⁽¹⁴⁶¹⁾ وستبين هذه 5

الاعراض باشارات كافية، في التنبيه. اما حركة الطيران فموجودة في النصوص
في كل موضع ولا يتصور الا يجناح ففرضت لهم الأجنحة، للإرشاد لحالة
وجودهم لا لتحقيق ما هميتهم.

واعلم ان كل متحرك حركة سريعة جدا، يوصف بالطيران للدلالة

على سرعة الحركة، قال: كالنسر الخافق⁽¹⁴⁶²⁾، لان النسر أسرع طيرانا 10
وانقضاضا⁽¹⁴⁶³⁾ من جميع الطائر فلذلك يمثل به. واعلم أيضا ان الجناحين هي
أسباب الطيران، فلذلك تكون الأجنحة التي تُرى على عدد اسباب حركة
المتحرك وما هذا غرض الفصل.

فصل ن [٥٠]

اعلم أيها الناظر في مقالتي هذه، أن الاعتقاد ليس هو المعنى المقول، 15
بل المعنى المتصور في النفس، اذا صدق به أنه كذلك على ما تصوّر. فان
كنت ممن تقنع من الآراء الصحيحة او المظنون صحتها عندك بان تحكيها
بالقول من غير أن تتصورها وتعتقدها. ناهيك ان تطلب فيها يقينا، فان
هذا سهل جدا، كما تجد كثيرين من البله يحفظون عقائد لا يتصورون لها
معنى بوجه، وإن كنت ممن طمحت همته لترقي⁽¹⁴⁶⁴⁾ لهذه الدرجة العالية 20

(1457) : ع [اشيا ١٩/١]، هذه الله وركب على قلوب مصر: ت ج
(1458) : ع [حزقيال ١/٧، ١٠]، ففى شور وفى اريه وفى نشر وكف رجل عجل: ت ج
(1459) اخر: ت، — ج: (1460) قارن: الجزء الثالث، الفصل ١ (1461) : ١،
ت ج الحيوت: (1462) : ع [التثنية ٢٨/٤٩]، كما شريدها هنشر: ت ج (1463) طيرانا
وانقضاضا: ج، طيران وانه ضاغط: ت (1464) لترقى: ت، لترقى: ج

درجة النظر وأن تتيقن بان | الله واحد ، وحدانية حقيقية حتى لا يوجد (٥٧ - ١) م
له تركيب اصلا ، ولا تقدير انقسام بوجه من الوجوه.

فاعلم أنه لا صفة ذاتية له تعالى بوجه ، ولا على حال من الاحوال ،
وان كما امتنع كونه جسما ، كذلك امتنع كونه ذا صفة ذاتية اما من اعتقد أنه
5 واحد ذو صفات عدة فقد قال : انه واحد بلفظه واعتقده كثيرين بفكرته.

وهذا شبه قول النصارى هو واحد ، لكنه ثلاثة والثلاثة واحد كذلك
قول القائل هو واحد ، لكنه ذو صفات متعددة وهو وصفاته واحد مع
ارتفاع الجسمانية ، واعتقاد البساطة المحضة ، كان قصدا وبجنا إنما هو
كيف نقول ؟ لا كيف نعتقد ؟ ولا اعتقاد الابد تصور ، لان الاعتقاد
10 هو التصديق بما تصور انه خارج الذهن على ما تصور في الذهن ، فان حصل
مع هذا الاعتقاد ، أنه لا يمكن خلاف هذا الاعتقاد بوجه ولا يوجد في الذهن
موضع دفع لذلك الاعتقاد ولا تقدير امكان خلافه ، كان ذلك يقينا.

ومتى تجردت من الاهواء (1465) والعادات وكنت ذافهم ، وتأملت
ما أقوله في هذه الفصول التي تأتي في نفي الصفات تيقنت ذلك ضرورة ،
15 وتكون حينئذ ممن يتصور وحدانية الاسم (1466) لا ممن يقوله بفمه ولا
يتصور له معنى ، فيكون من قبيل الذين قيل فيهم : انت قريب من
افواهم وبعيد عن كلامهم (1467) ، بل ينبغي ان يكون الانسان من قبيل

من يتصور الحق ويدركه وان لم ينطق به كما | أمر الفضلاء فقيل لهم : (٥٧ - ب) م
تكلّموا في قلوبكم على مضاجعكم وكونوا ساكتين سلا (1468) .

(1465) الاهواء : ج ، الاهويه : ت (1466) : ١ ، مجود هشم : ت ج (1467) : ع [ارميا
٢/١٢] ، قروب اته بفهم ورحوق مكليو تهم : ت ج (1468) : ع [المزمور ٤/٥]
امروا بلبكم عل مشكيبكم ودموسله : ت ج

فصل نا [٥١]

في الوجود أمور كثيرة بيّنة واضحة، منها معقولات أول ومحسوسات،
ومنها ماهى قريبة من هذه، فلو ترك الانسان وما هو لما احتاج عليها دليلا
مثل وجود الحركة ووجود الاستطاعة للانسان وظهور الكون والفساد،
وطبائع الأمور البادية للحس كحرارة النار وبرد الماء، وأمثال هذه أشياء 5
كثيرة؛ لكن لما وقعت آراء عجيبة، اما من غالط⁽¹⁴⁶⁹⁾ او ممن قصد ذلك
لأمرمّا مخالف بتلك الآراء طبيعة الوجود⁽¹⁴⁷⁰⁾، وانكر محسوسا او اراد
ان يوهم وجود ما ليس بموجود فالتجأ. اهل العلم لإثبات تلك الأشياء
الظاهرة، وإبطال وجود تلك الأشياء المظنونة كما نجد أرسطو يثبت الحركة
لما أنكرت، ويبرهن على ابطال الجزء، لما أثبت وجوده. 10

ومن هذا القبيل، هو نفي الصفات الذاتية عن الله تعالى، وذلك أن
الأمر معقول أول وهو أن الصفة غير ذات الموصوف، وأنها⁽¹⁴⁷¹⁾ حالة
ما للذات فهي عرض، وإن كانت الصفة هي ذات الموصوف فتكون الصفة
تكرارا في القول فقط، كأنك قلت إن الانسان هو الانسان، أو تكون
١5 م شرح اسم كأنك قلت الانسان هو الحيوان الناطق فان الحيوان الناطق | هو
ذات الانسان وحقيقته، وليس ثم معنى ثالث غير الحيوان، والناطق هو
الانسان وهو الموصوف بالحياة والنطق؛ بل معنى هذه الصفة شرح اسم
لا غير، كأنك قلت إن الشيء الذي اسمه انسان هو الشيء المركب من
الحياة والنطق.

20 فقد بان أن الصفة لا تخلو من احد امرين.

اما أنها هي ذات الموصوف فتكون شرح اسم ونحن لا نمنع ذلك
في حق الله من هذه الجهة بل من جهة اخرى كما سيبين⁽¹⁴⁷²⁾، أو تكون
(٢٠٦ - ب) ج الصفة غير الموصوف، بل هي معنى زائد على الموصوف | وهذا يؤدي ان

(1469) غلط : ت ، غلط : ج (1470) الوجود : ت ج ، الموجود : ن (1471)
وانها : ت ج ، وانما : ن (1472) : في الفصل الاق

تكون تلك الصفة عرضاً (1473) لتلك الذات ، وليس بسلب اسمية العرض عن صفات البارئ ينسلب معناه ، لان كل معنى زائد على الذات فهو لاحق لها ، غير مكمل لحقيقتها ، وهذا هو معنى العرض مضافاً الى ما يلزم من كون أشياء كثيرة قديمة ، إن كانت الصفات كثيرة ، ولا وحدانية أصلاً ، إلا 5 باعتقاد ذات واحدة بسيطة ، لا تركيب فيها ، ولا تكثير معاني ، بل معنى واحد من اى الجهات لحظته وبأى الاعتبار اعتبرته ، تجده واحداً لا ينقسم لمعنيين بوجه ، ولا بسبب ، ولا توجد فيه كثرة ، لا خارج الذهن ، ولا فى الذهن ، كما سيبرهن فى هذه المقالة .

وقد انتهى القول بقوم من اهل النظر ان قالوا : إن صفاته تعالى ليست 10 هى ذاته ولا شيئاً خارجاً عن ذاته وهذا مثل قول آخرين : الأحوال ، يريدون بذلك المعانى الكلية ليست موجودة ولا معدومة وبقول آخرين الجواهر الفرد ليس هو فى مكان ، لكنه يشغل الحيز (1474) والانسان ليس له فعل بوجه لكن (1475) له الاكتساب ، وهذه كلها اقاويل تقال فقط ، فهى موجودة فى الألفاظ لا فى الأذهان . فناهيك أن يكون لها وجود خارج الذهن 15 لكنها كما علمت ، وعلم كل من لا يغالط نفسه تُحمى بكثرة الكلام ، وبتمثيلات (1476) مموّهة ، وتصحح بالصباح والتشنيعات ، وبضروب كثيرة مركبة من جدل وسفسطة . فاذا رجع قائلها ومثبتها بهذه الطرق مع نفسه لاعتقاده ، لا يجد شيئاً سوى الحيرة والقصور ، لانه يروم أن يوجد ما ليس بموجود ، ويخلق واسطة بين ضدين لا واسطة بينهما .

20 وهل بين الموجود ولا موجود واسطة ؟ او بين كون الشئين احدهما هو الآخر او هو غيره واسطة ؟ وانما الجأ لذلك ما قلنا من مراعاة الخيالات وكون المتصور دائماً من جميع الاجسام الموجودة ، انها (1477) ذوات ما ، وكل

(1473) عرض : ت ، عرض : ج (1474) الحيز : ت ، حيزا : ج (1475) لكن : ن ، لكنه : ت ج (1476) بتثيلات : ن ، بتثالات : ت ج (1477) انها : ت ج ، انما : ن

ذات منها ذات صفات ضرورة. ولم نجد⁽¹⁴⁷⁸⁾ قط ذات جسم مجردة في وجودها دون صفة، فطرد هذا الخيال وظنّ أنه تعالى كذلك مركّب من معاني شتى ذاته، والمعاني الزائدة على الذات، فاقوام طردوا التشبيه واعتقدوه جسماً ذا صفات، وقوم ترفعوا عن هذا الدرك ونفوا الجسم وأبقوا الصفات. كل ذلك أوجه تبع ظواهر كتب التنزيل كما سأبين 5 في فصول تأتي في هذه المعاني⁽¹⁴⁷⁹⁾.

فصل نب [٥٢]

م (٥٩ - ١)

كل موصوف توجب له الصفة ، ويقال هو الكذا فلا تخلو تلك الصفة من أن تكون من هذه الاقسام الخمسة⁽¹⁴⁸⁰⁾.

القسم الاول : ان يوصف الشئ بحده ، كما يوصف الانسان بانه 10 الحيوان الناطق. وهذه الصفة هي⁽¹⁴⁸¹⁾ التي تدل على ماهية الشئ وحقيقته قديمتاً⁽¹⁴⁸²⁾ أنها شرح اسم لا غير، وهذا النحو من الصفة منبئ عن الله عند كل احد، لانه تعالى ليس له اسباب متقدمة هي سبب وجوده فيُحدّ بها ولذلك شهر عند كل احد من النظائر المحصلين لما يقولونه بأن الله لا يُحدّ.

والقسم الثاني : ان يوصف الشئ بجزء حده ، كما يوصف الانسان 15 بالحيوانية ، أو بالنطق. وهذا معناه التزام ، لانا اذا قلنا ، كل انسان ناطق فانما معناه أن كل من توجد له الانسانية يوجد فيه النطق. وهذا النحو من الصفات منبئ عن الله تعالى عند كل احد ، لانه إن كان له جزء ماهية فتكون ماهيته مركبة واستحالة هذا القسم في حقه كاستحالة الذي قبله.

والقسم الثالث : أن يوصف الشئ بأمر خارج عن حقيقته وذاته حتى 20 يكون ذلك الأمر ليس مما تكمل به الذات وتتقوم ، فيكون ذلك الأمر إذا⁽¹⁴⁸³⁾ كيفية ما فيه ، والكيفية ، وهي الجنس العالي⁽¹⁴⁸⁴⁾ ، عرض | م (٥٩ - ب)

(1478) ولم نجد: ت ، ولا نجد: ن (1479) الفصل الاق ، ٥٣ (1480) الاقسام الخمسة: ج ن ، الخمسة اقسام: ت (1481) هي: ت ج ، وهي: ن (1482) الفصل السابق (1483) إذا: ت ، —: ج (1484) العالي: ت ، المال: ج

من الأعراض فإن كان توجد له تعالى صفة من هذا القسم فيكون تعالى محلّ الأعراض. وكفى بهذا بُعداً عن حقيقته وذاته ، اعنى ان يكون ذا كيفية. والعجب من كون الذين يقولون بالصفات ينفون عنه تعالى التشبيه والتكليف. وما معنى قولهم: لا يَكَيّف إلا أنه ليس بذى كيفية ، 5 وكل صفة تُوجد لذات ما، إيجاباً ذاتياً، فهي إما مقدّمة للذات ، وهي هى او كيفية لتلك الذات. واجناس الكيفية اربعة كما علمت وان امثل لك مثلاً على طريق الصفة من كل جنس منها ليبين لك امتناع وجود هذا النحو من الصفات لله تعالى.

المثال الاول : مثل وصفك الانسان بملكة من ملكاته النظرية ، 10 او الخلقية ، او الهيئات (1485) التى توجد له بما هو متنفس، كقولك : فلان النجار ، او العفيف ، او المريض . ولا فرق بين قولك : النجار او قولك العالم (1486) او الحكيم ، الكل (1487) هيئات فى النفس ، لا فرق بين قولك : العفيف أو قولك الرحيم (1487) ، لان كل صناعة وكل علم وكل خلق متمكن هى هيئة (1488) فى النفس. وهذا كله يبين لمن زاول صناعة المنطق | أيسر (٢٠٧-١) ج 15 مزاولة.

والمثال الثانى : مثل وصفك الشئ بقوة طبيعية فيه ، أولاً قوة طبيعة مثل قولك : اللين والصلب ، وبين قولك القوى والضعيف ، الكل استعدادات طبيعية.

والمثال الثالث : مثل وصفك الانسان بالكيفية الانفعالية والانفعالات ، 20 مثل قولك : فلان الغضوب او الحرج او الخائف او الرحيم | ، اذا لم يتمكن (٦٠-١) م الخلق. ومن هذا الجنس وصفك الشئ باللون والطعم والرائحة والحر والبرد والليس والرطوبة.

(1485) الهيئات: ج، هيئات: ت: الهيئة: ن (1486) العالم: ت، - : ج (1487) الكل ... الرحيم: ت، - : ج (1488) هيئة: ت، هيئات: ج

والثال الرابع : مثل وصفك الشيء بما يلحقه من جهة الكمية بما هي كمية ، مثل قولك : الطويل والقصير والمعرج والمستقيم ، وما أشبه ذلك . وإذا تأملت هذه الصفات كلها ، وما نحوا نحوها ، وجدتها ممتنة في حق الاله . اذ ليس هو ذا كمية فتلحقه كيفية تلحق الكم ، بما هو كم ، ولا هو متأثرا منفعلا⁽¹⁴⁸⁹⁾ ، فتلحقه كيفية الانفعالات ولا له الاستعدادات ، 5 فتلحقه القوى⁽¹⁴⁹⁰⁾ ، ونحوها ولا هو تعالى ذا نفس فتكون له هيئة فتلحقه ملكات كالحلم والحياء ونحو ذلك ، ولا ما يلحق المتنفس بما هو متنفس كالصحة والمرض .

فقد بان لك أن كل صفة ترجع لجنس الكيفية العالي⁽¹⁴⁹¹⁾ ، فانها لا توجد له تعالى فهذه الثلاثة أقسام من الصفات ، وهي ما يدل على ماهية ، 10 او على جزء ماهية ، او على كيفية ما موجودة في الماهية ، قد تبين امتناعها في حقه تعالى ، لانها كلها⁽¹⁴⁹²⁾ ، تدل على التركيب الذي سنين⁽¹⁴⁹³⁾ بالبرهان امتناعه في حق الاله ، ولذلك قيل : انه واحد بالاطلاق⁽¹⁴⁹⁴⁾ .

والقسم الرابع : من الصفات هو ان يوصف الشيء بنسبة لغيره مثل ان ينسب لزمان ، او لمكان او لشخص آخر ، مثل وصفك زيدا⁽¹⁴⁹⁵⁾ بأنه 15 ابوفلان ، او شريك فلان او ساكن الموضع الفلاني ، او الذي كان في الزمان (٦٠ - ب) م الفلاني ، وهذا النحو من الصفات لا يوجب تكثيرا ولا تغييرا في ذات الموصوف ، لان هذا زيد المشار اليه ، هو شريك عمر ، و والد بكر ، ومولى خالد ، وصاحب زيد ، وساكن الدار التي هي كذا ، وهو الذي ولد في سنة كذا . وهذه معاني النسبة ليست هي ذاته ولا شيئا في ذاته مثل الكيفيات . 20

ويبدو باول خاطر أنه يجوز أن يوصف الله تعالى بهذا النحو من الصفات ، ولكن عند التحقيق ، وتدقيق النظر يتبين امتناع ذلك ، إما أن الله

(1489) متأثرا منفعلا : ت ، متأثرا منفص : ج (1490) القوى : ت ج ، القوة : ن (1491) المال : ت ، المال : ج (1492) كلها : ج ، — : ت (1493) اجزء الثاني ، الفصل ، ا (1494) ولذلك قيل انه واحد بالاطلاق : ج ، ولذلك قيل انه تعالى واحد باطلاق : ن ، — : ت (1495) زيدا : ت ، زيد : ج

تعالى لا نسبة بينه وبين الزمان والمكان ، فذلك بيّن ، لأن الزمان عرض لاحق للحركة ، اذا لُحِظ فيها معنى التقدم والتأخر ، فصارت متعددة ، كما بان في المواضع المفردة لهذا الفن ، والحركة من لواحق الاجسام ، والله تعالى ليس بجسم ، فلا نسبة بينه وبين الزمان. وكذلك لا نسبة بينه وبين المكان. 5

واما موضع البحث والنظر هل بينه تعالى وبين شيء من مخلوقاته من الجواهر نسبة مّا حقيقية فيوصف بها ؟ اما أن لا إضافة بينه وبين شيء من مخلوقاته ، فذلك بيّن بأول نظر : اذ من خواص المضافين الانعكاس بالتكافؤ ، وهو تعالى واجب الوجود ، وما سواه ممكن الوجود ، كما نبين⁽¹⁴⁹⁶⁾ ، فلا إضافة ؛ أما أن تكون بينها نسبة فهو أمر يُظَنّ به انه يصح ، وليس كذلك ، لأنه لا يمكن ان تتصور نسبة بين العقل واللون ، وكلاهما يعمهما وجود واحد في مذهبنا ، فكيف تتصور نسبة بين من ليس بينه وبين ما سواه معنى يعمهما بوجه ؟ إذ الوجود ، إنما يقال عندنا عليه تعالى وعلى ما | سواه باشتراك محض ، فلا نسبة بوجه ، بالحقيقة بينه وبين (١-٦١) م 15 شيء من مخلوقاته لأن النسبة انما توجد أبدا بين شئيين تحت نوع واحد قريب ضرورة. أما اذا كانا تحت جنس واحد ، فلا نسبة بينهما ، فلذلك لا يقال هذه الحمرة اشد من هذه الخضرة ، او اضعف منها او مساوية لها وان كانا⁽¹⁴⁹⁷⁾ جميعا تحت جنس واحد وهو اللون.

اما اذا كان الشئان تحت جنسين فلا نسبة بينهما بوجه ، ولو في بادئ الرأي المشترك ، ولوارتقيا لجنس واحد ، مثال ذلك أنه لا نسبة بين المائة ذراع⁽¹⁴⁹⁸⁾ وبين الحرارة التي في الفلفل ، لان هذا من جنس الكيفية ، وهذا من جنس الكمية ، ولا نسبة ايضا بين العلم والحلاوة ، أو بين الحلم والمرارة ، وإن كان كل هذه تحت جنس الكيفية العالي⁽¹⁴⁹⁹⁾ فكيف تكون

(1496) الجزء الثاني ، المقدمة والتفصيل ١ (1497) كانا : ت ج ، كانت : ن (1498)

ذراع : ت ، اللزاع : ج (1499) العال : ت ، المال : ج

نسبة بينه تعالى وبين شيء من مخلوقاته مع التباين العظيم في حقيقة الوجود ،
الذى لا يكون تباين ابعده منه ؟ ولو كان بينها نسبة ، للزم ان يلحقه عرض
النسبة ، وإن كان ليس ذلك عرضا في ذاته تعالى ، لكنه بالجملة عرض
ما فلا تخلص في ايجاب صفة له ، ولو من جهة النسبة على التحقيق ، لكنها
اولى الصفات (1500) التى ينبغي ان يتسامح (1501) في وصف الاله بها ، إذ 5
لا توجب تكثير القديم ، ولا توجب تغييرا في ذاته تعالى بتغيير المنسوبات .

والقسم الخامس : من صفات الايجاب هو أن يوصف الشيء بفعله ،
(٢٠٧-ب) م و ليس اريد بفعله ملكة | الصناعة التي فيه ، مثل قولك النجار
(٦١-ب) م | او الحداد ؛ اذ تلك من نوع الكيفية كما ذكرنا ، بل اريد بفعله ، الفعل الذى
فعله مثل قولك : زيد هو الذى نجر هذا الباب ، وبني السور القلاني ، ونسج 10
هذا الثوب وهذا النحوم الصفات بعيد من ذات المنسوب . ولذلك يجوز
أن يوصف بها الله تعالى ، بعد أن نعلم أن هذه الأفعال المختلفة ليس يلزم أن
تفعل لمعان مختلفة في ذات الفاعل ، كما سيبيّن (1502) ، بل جميع أفعاله تعالى
المختلفة ، كلها لذاته ، لا بمعنى زائد على ذاته (1503) كما بينّا .

فيكون تلخيص ما في هذا الفصل ، أنه تعالى واحد من جميع الجهات 15
لا تكثير فيه ولا معنى زائد على الذات ؛ وإن الصفات المختلفة المعاني المتعددة
الموجودة في الكتب المدلول بها عليه تعالى هي من جهة كثرة أفعاله لا من
أجل كثرة في ذاته ، وبعضها للدلالة على كماله بحسب ما نظنّه كمالا كما
بينّا (1504) . وأما هل يمكن ان تكون الذات الواحدة البسيطة التى لا تكثير
فيها تفعل أفعالا مختلفة فسيبيّن ذلك بمثالات . 20

(1500) لكنها اول الصفات : ت ، لكنه اول بالصفات : ج (1501) يتسامح : ت ،
يتسح : ج (1502) في الفصل الاق (1503) زائد : ت ج ، زائد هل ذاته : ن ، زائد من
ذاته : ي (1504) في الفصل السابق : ٢٦ ، ٤٦ ، ٤٧

فصل نج [٥٣]

- الذى دعا لاعتقاد وجود صفات البارى عند من يعتقدها ، قريب
 من الذى دعا لاعتقاد التجسيم عند من يعتقد ، وذلك أن معتقد التجسيم
 لم يدعه | لذلك نظر عقلى : بل تبع ظواهر نصوص الكتب ، وكذلك الأمر
 5 فى الصفات ، لما وُجدت كتب الأنبياء ، وكتب⁽¹⁵⁰⁵⁾ التنزيل قد وصفته
 تعالى بأوصاف تحمل الأمر على ظاهره واعتدوه ذا صفات ، فكأنهم نزوه
 عن الجسائية ، ولم ينزوه عن حالات الجسائية ، وهى الأعراض ،
 اعنى الهيئات النفسانية التى هى كلها كيفيات ، وكل صفة يزعم معتقد
 الصفات أنها ذاتية لله تعالى ، فانت تجد معناها معنى الكيفية ، وان لم
 10 يصرحوا بذلك تشبيها بما عهدوه من حالات كل جسم ، ذى نفس حيوانية :
 وعن الكل قيل : تكلمت التوراة بلسان بنى آدم⁽¹⁵⁰⁶⁾ .

- وانما القصد بجمعها وصفه بالكمال ، لا بنفس ذلك المعنى الذى هو
 كمال ، لذى النفس من المخلوقات . واكثرها صفات أفعاله المختلفة وليس
 باختلاف الافعال .⁽¹⁵⁰⁶⁾ تختلف المعانى الموجودة فى الفاعل وانا اضرب لك مثلا
 15 فى ذلك من الأمور الموجودة لدينا ، اعنى أنه يكون الفاعل واحدا وتلزم عنه
 أفعال مختلفة ، ولو لم يكن ذا إرادة فناهيك إن كان فاعلا بإرادة مثال
 ذلك النار أنها تذيب بعض الأشياء وتجمد بعضها ، وتنضج وتحرق وتبيض
 وتسود فلو وصف الانسان النار بأنها المبيضة المسودة المحرقة المنضجة
 المحمّدة المذبية ، لصدق . فن لا يعلم طبيعة النار يظن ان فيها سته معانٍ
 20 مختلفة ، معنى به تسود ، ومعنى آخر به تبيض ، ومعنى ثالث به تنضج ،
 ومعنى رابع به | تحرق ، ومعنى خامس به تذيب ، ومعنى سادس به تجمد (٦٢ - ب) م
 وهذه كلها أفعال متضادة ليس معنى فعل منها معنى الآخر .

(1505) كتب : ت ج ، كتاب : ن (1506) : ا ، دبره توره كلثون بنى آدم : ت ج .

اما الذى يعلم طبيعة النار ، فيعلم أن بكيفية واحدة فاعلة تفعل هذه الأفعال كلها ، وهى الحرارة ، فاذا كان هذا موجودا فى ما يفعل بالطبع ، فناهيك فى حق الفاعل بارادة ، فناهيك فى حقه تعالى الذى علا على كل وصف لما ادركنا منه نسب⁽¹⁵⁰⁷⁾ مختلفة المعانى ، لان معنى العلم غير معنى القدرة فينا ومعنى القدرة غير معنى الارادة ، فكيف⁽¹⁵⁰⁸⁾ نلزم من ذلك ان تكون 5 فيه معانٍ مختلفة ذاتية له ، حتى يكون فيه معنى به يعلم ومعنى به يريد ومعنى به يقدر؟ اذ هذا هو معنى الصفات التى يقولونها.

فقد يصرح بعضهم بهذا ويعدد. المعانى الزائدة على الذات ، وبعضهم لا يصرح بذلك ، لكن مصرح فى الاعتقاد ، وان لم يعبر عنه بكلام مفهوم كقول بعضهم : قادر لذاته ، عالم لذاته ، حى لذاته ، مرید لذاته. 10

وانا امثل لك بالقوة الناطقة الموجودة فى الانسان فإنه قوة واحدة لا تكثير فيها ، وبها يحوز العلوم والصنائع وبها بعينها يخطط وينجرو يذسج ويبنى ويعلم الهندسة ويسوس المدينة. فهذه أفاعيل مختلفة لازمة عن قوة واحدة بسيطة ، لا تكثير فيها ، وتلك الأفعال مختلفة جدا يكاد ألا يتناهى عددها ، اعنى عدد الصنائع التى تبرزها القوة الناطقة ، فلا يستبعد فى حق الله 15 عز وجل أن تكون هذه الأفعال | المختلفة صادرة عن ذات واحدة بسيطة ، لا تكثير فيها ولا معنى زائد اصلا ، وتكون كل صفة موجودة فى كتب الاله⁽¹⁵⁰⁹⁾ تعالى هى صفة فعله لا صفة ذاته⁽¹⁵¹⁰⁾ او دالة على كمال مطلق ، لا أن ثم ذات [١] مركبة من معانٍ مختلفة ، لانه ليس بكونهم لا يطلقون لفظ التركيب يطل معناه من الذات ذات الصفات ، لكن هنا موضع الشبهة 20 التى دعتم لذلك ، وهى هذه التى أبيتها لك ، وذلك :

أن هؤلاء الذين اعتقدوا الصفات ما يعتقدونها من اجل كثرة الأفعال بل يقولون نعم أن الذات الواحدة تفعل أفعالا مختلفة لكن الصفات الذاتية

(1507) نسا : ج ، نسب : ت (1508) فكيف : ت ج ، كيف : ن (1509) كتب الاله : ت ج ، كتاب الله : ن (1510) صفة فعله لا صفة ذاته : ت ج ، صفة فعلية لا صفة ذاتية : ن

له تعالى . | ما هي من أفعاله ، لأنه لا يسوغ أن يتوهم أن الله خلق ذاته وهم (٢٠٨-١) ج
في تلك الصفات التي يسمونها ذاتية مختلفون ، اعني في عددها . إذ الكل
تابعون نص كتاب ما ، ولذا كرك ما الكل مجمع عليه ، ويزعمون أنه
معقول ، وأنه لم يتبع فيه نص كلام نبي ، وهي أربع صفات حتى ، قادر ،
5 عالم ، مريد .

فهذه قالوا معانٍ متغايرة ، وكمالات يستحيل أن يكون الإله عادما
شيئا (1011) منها ، ولا يسوغ أن تكون هذه من جملة أفعاله فهذا تلخيص
رأيهم . والذي تعلمه أن معنى العلم فيه تعالى ، هو بمعنى الحياة لكون كل
مدرك ذاته فهو حي ، وعالم بمعنى واحد . هذا إذا أردنا بالعلم ادراك ذاته ،
والذات المدركة هي بعينها الذات المدركة بلا شك ، لأن ليس هو في رأينا
10 مركبا من | شيئين : شيء يدرك وشيء آخر لا يدرك ، كالإنسان المركب (٦٣-ب) م
من نفس مدركة وجسد (1512) غير مدرك فتي أريد بقولنا : عالم مدرك
ذاته فتكون الحياة والعلم معنى واحدا ، وهم لا يلحظون هذا المعنى ، بل
يلحظون إدراكه لمخلوقاته .

وكذلك بلا شك القدرة والارادة ليست كل واحدة منها موجودة
15 للبارى باعتبار ذاته ، لأنه لا يقدر على ذاته ولا يوصف بارادته ذاته ، وهذا
لا يتصوره احد . بل هذه الصفات إنما ظنوها باعتبار نسب مختلفة بين الله
تعالى وبين مخلوقاته . وذلك انه قادر أن يخلق ما يخلق ، ومريد لايجاد
الموجود على ما اوجده به ، وعالم بما اوجد ؛ فقد بان لك ان هذه الصفات
20 ايضا ليست باعتبار ذاته ، بل باعتبار المخلوقات .

فلذلك نقول نحن معشر الموحدين بالتحقيق ، كما انا لا نقول إن
في ذاته معنى زائد [١] به خلق السموات ، ومعنى آخر به خلق الاستقسات
و معنى ثالث [١] به خلق العقول . كذلك لا نقول إن فيه معنى زائد [١] به يقدر ،

(1511) ما دما شيئا : ت ، عادما شيء : ج (1512) جسد : ت ، جسم : ج

ومعنى آخر به يريد ، ومعنى ثالث [١] به يعلم مخلوقاته ، بل ذاته واحدة بسيطة لا معنى زائد عليها بوجه ، تلك الذات خلقت كل ما خلقت وعلمت⁽¹⁵¹³⁾ لا بمعنى زائد اصلا .

- وان هذه الصفات المختلفة لا فرق بين ان تكون بحسب الأفعال او بحسب نسب مختلفة بينه وبين المفعولات ، وعلى ما بيناه ايضا من حقيقة النسبة ، وانها مظلونة. هذا هو الذى ينبغى | ان يُعتقد فى الصفات المذكورة (١-٦٤) م فى كتب الأنبياء يُعتقد فى بعضها أنها صفات يُدَلّ بها على كمال ، على جهة الشبه بكالاتنا المفهومة عندنا كما سنبيين.

فصل ند [٥٤]

- اعلم ان سيد العالمين سيدنا موسى⁽¹⁵¹⁴⁾ عليه السلام طلب مطلبين 10 وجاءه الجواب على المطلبين :

المطلب الواحد هو كونه طلب منه⁽¹⁵¹⁵⁾ تعالى ان يعرفه ذاته وحقيقته.

و المطلب الثانى وهو الذى طلب اولاً هو ان يعرفه بصفاته.

- فجاوبه تعالى على السؤالين بان وعده بتعريفه صفاته كلها وأنها أفعاله وأعلمه أن ذاته لا تدرك على ما هو عليه ، لكنه نبّهه على موضع نظر 15 يدرك منه غاية ما يمكن الإنسان ان يدركه ، والذى ادركه هو ، عليه السلام ، لم يدركه احد قبله ولا بعده.

اما طلبه معرفة صفاته ، فهو قوله : فعرّفني طريقك حتى اعرفك.

الخ⁽¹⁵¹⁶⁾ . وتأمل ما ضمنه هذا القول من غرائب قوله : عرّفني طريقك

- حتى اعرفك⁽¹⁵¹⁶⁾ دليل على كونه تعالى يُعلّم بأوصافه ، لانه إذا علم 20 الطرق ، * علمه . وقوله : لكي انال حظوة فى عينك⁽¹⁵¹⁷⁾ ، دليل على

(1513) علمت : ن (1514) : ا ، مشه رينر : ت ج (1515) طلب من الله : ن (1516) ع [الخروج ٢٣/١٢] ، هودينى نابات دركيك و ادعك [+ لملك امصاحن بعينيك : ج] : ت ج * ا ، الدركيم : ت ج (1517) : ع [الخروج ٢٣/١٢] ، لمن امصاحن بعينيك

أن من علم الله هو الذى ينال حظوة فى عينيه⁽¹⁵¹⁸⁾ ، لا من صام وصلى فقط ، بل كل من عرفه فهو المرضى^٢ المقرب ، ومن جهله فهو المسخوط المبعود ، وعلى قدر العلم والجهل يكون الرضا والسخط والقرب والبعد ٦٤ - ب) ٢ وقد خرجنا عن غرض الفصل وارجع الى الغرض.

- 5 فلما طلب معرفة الصفات وطلب العفو عن الآمة ، واجيب على العفو عنهم ؛ ثم طلب ادراك ذاته تعالى وهو قوله : ارني مجدك⁽¹⁵¹⁹⁾ أجيب على المطلوب الاول وهو : عرفنى طريقك⁽¹⁵²⁰⁾ ، وقيل له : انا اجيز جميع جودتى امامك⁽¹⁵²¹⁾ ، وقيل له فى جواب السؤال الثانى اما وجهى فلا تستطيع ان تراه⁽¹⁵²²⁾ ، اما قوله : جميع جودتى فهو اشارة الى عرض الموجودات كلها 10 عليه المقول عنها : ورأى الله جميع ما صنعه فاذا هو حسن جدا⁽¹⁵²³⁾ ، اعنى بعرضها عليه ان يدرك طبيعتها ، وارتباطها بعضها ببعض ، فيعرف تدبيره لها ، كيف هو الجملة والتفصيل ؟ والى هذا المعنى اشار بقوله : هو امين فى جميع بيتي⁽¹⁵²⁴⁾ ، اى أنه فهم وجود عالمي كله فيها حقيقيا ثابتا ، لأن الآراء الغير صحيحة لا تثبت فاذن ادراك⁽¹⁵²⁵⁾ تلك الأفعال | هى صفاته ج) ٢٠٨ - ب) 15 تعالى التى يُعرف من جهتها

و الدليل على أن الشئ الذى وُعد بادراكه هى أفعاله تعالى كون الشئ الذى عُرِف به صفات فعلية محضة : رحيم ورأوف طويل الأناة⁽¹⁵²⁶⁾

(1518) : ا ، مصاحن يعينيو : ت ج (1519) : [الخروج ١٨/٢٢] ، ه رانى نا ا ت كبوديك : ت ج (1520) : ع [الخروج ١٣/٣٣] ، و ديعنى ت دريك : ت ج (1521) : ع [الخروج ١٩/٣٣] ، اى امير كل طوبى حل فيك : ت ج (1522) : ع [الخروج ٢٠/٣٣] ، لا توكل لراوتات فنى : ت ج (1523) : ع [التكوين ٣١/١] ، ويرى الميم ات كل اشرعه وهنه طوب ماد : ت ج (1524) : ع [العدد ٧/١٢] ، بكل بيتي ثامن هوا : ت ج (1525) فاذن ادراك : ت ج ، تلك الافعال و : ن ، ادراك : دى . هى : ت ج ن التى هى : دى ، (1526) : ع [الخروج ٢٤/٦] ، رحوم وحنون ارك اقم : ت ج

فقد بان ان الطرق⁽¹⁵²⁷⁾ التي طلب معرفتها، فأعلم بها، هي الأفعال الصادرة منه تعالى والحكماء⁽¹⁵²⁸⁾ يسمونها خصائص⁽¹⁵²⁹⁾ ويقولون : ثلاث عشرة خاصة⁽¹⁵³⁰⁾ وهذا الاسم واقع في استعمالهم على الاخلاق : اربع خصائص للذين يؤتون الصدقة ، اربع خصائص للذين يذهبون الى المدرسة⁽¹⁵³¹⁾

5

وهذا كثير. م (٦٥ - ١)

والمنى هنا ليس أنه ذو اخلاق ، بل فاعل أفعال⁽¹⁵³²⁾ شبيهة بالأفعال الصادرة مناعن أخلاق، اعنى عن هيئات نفسانية، لأنه تعالى ذو هيئات نفسانية وإنما اقتصر على ذكر هذه الثلاث عشرة خاصة⁽¹⁵³³⁾، وان كان قد ادرك جميع جودته⁽¹⁵³⁴⁾، اعنى جميع أفعاله، لأن هذه هي الأفعال الصادرة منه تعالى في حق ايجاد الادميين، وتدبيرهم وهذا كان اخر غرض سؤاله 10 لأن تمام القول : لكي انال حظوة في عينيك انظران هذه الأمة هي شعبك⁽¹⁵³⁵⁾، الذى انا محتاج لتدبيرهم بأفعال أتقيل بها أفعالك في تدبيرهم فقد بان لك ان الطرق والخصائص⁽¹⁵³⁶⁾، واحد وهي الأفعال الصادرة منه تعالى في العالم ، فكلما أدرك فعل من أفعاله ، وُصف هو تعالى بالصفة التي يصدر عنها ذلك الفعل ، وسمي بالاسم المشتق من ذلك الفعل. 15

مثال ذلك انه لما أدرك لطف تدبيره في تكوين أجنة الحيوان ، ويجاد قوى فيه وفي من يربيّه بعد ولادته ، تمنعه من الهلاك والتلاف، وتصونه من الأذى⁽¹⁵³⁷⁾ وتنفعه في تصرفاته الضرورية ومثال هذا الفعل منا لا يصدر الا بعد انفعال ورقة وهو معنى الرحمة. قيل عنه تعالى: رحيم

(1527) : ا، الدركيم : ت ج (1528) : ا، الحكيم : ت ج (1529) : ا، [المنى الحرفى : تاييس ٢، مدوت : ت ج (1530) : ا، ثلث عشرة مدوت : ت ج (1531) : ا، اربع مدوت بنوتى صنفه اربع مدوت بركلى لبث همدش : ت ج (1532) : افعال : ت، افعالا : ج (1533) : ا، الثلث عشرة مدوت . ت ج (1534) : ا، كل طوبو : ت ج (1535) : ع [الخروج ٢٣ / ١٣] ، وادعك لمن امصاحن ببيئيك وراوى منك هجوى هزه : ت ج (1536) : ا، الدركيم والمدوت : ت ج (1537) من الاذية : ت ج، من كل اذية : ن

كما قيل : كرامة اب بينيه ⁽¹⁵³⁸⁾ . وقال . أشفق عليهم كما يشفق الانسان على ابنه ⁽¹⁵³⁹⁾ ، ليس انه تعالى يفعل ويرق ، لكن مثل ذلك الفعل الذي يصدر من الأب على الولد الذي هو تابع لركة ورشفقة وانفعال محض يصدر عنه تعالى في حق أوليائه . لا عن | انفعال ، ولا عن تغيير .

(٦٥ - ب) م

5 وكما انا نحن إذا أعطينا شيئاً لمن لا حق له علينا تسمى ذلك في لغتنا نعمة ⁽¹⁵⁴⁰⁾ كما قال . اغتفروها ⁽¹⁵⁴¹⁾ ، الذين رزقهم الله ⁽¹⁵⁴²⁾ ، فان الله قد انعم على ⁽¹⁵⁴³⁾ ، ومثل هذا كثير .

وهو تعالى يوجب ويدبر لمن لا حق له عليه في إيجاد ، وتدبيره . فلذلك سُمّي رأوفاً ⁽¹⁵⁴⁴⁾ ، وكذلك نجد أفعاله الصادرة في الآدميين من آفات عظيمة تنزل ببعض أشخاص تدمرهم اوامر عام مهلك لقبائل ، بل لاقليم تفنى الولد وولد الولد ولا تُخلّى لأحرثاً ولا نسل ، كالخسوف والزلازل والصواعق المهلكة ، وكحركة قوم على آخرين لإبادتهم بالسيف ومحو أثرهم . وكثير من هذه الأفعال التي لا تصدر من احدنا في حق اخر ، الا عن غضب شديد ، او حقد عظيم ، او طلب ثار . فسُمّي بحسب هذه 10 الأفعال : غيورا ومنتقيا وحاقدًا وذا غضب ⁽¹⁵⁴⁵⁾ ، يعني ان الأفعال التي مثلها ، تصدر عنا عن هيئة نفسانية ، وهي الغيرة او الأخذ بالثار ، او الحقد ، او الغضب تصدر عنه تعالى بحسب استحقاق الذين عوقبوا لأ عن انفعال بوجه ، تعالى عن كل نقص .

وهكذا الأفعال كلها هي أفعال تشبه الأفعال الصادرة عن الآدميين 20 عن انفعالات وهيئات نفسانية وهي صادرة عنه تعالى ، لا عن معنى زائد على ذاته اصلاً .

(1538) [الزمور ١٠٣ / ١٣] ، كرم اب عل بنيم : ت ج (1539) [ملاعى ١٧ / ٢] ، وحلقى عليكم كاشر يحمل ايش عل بنو : ت ج (1540) نعمة : ١ ، حنيه : ت ج (1541) : ع [القضاة ٢٢ / ٢١] ، حنوى اوتم : ت ج (1542) : ع [التكوين ٥ / ٢٢] ، اشرحنق الميم : ت ج (1543) : ع [التكوين ٣٣ / ١١] ، كى حنى الميم : ت ج (1544) : ١ ، حنون : ت ج (1545) : ع [نجوم ٢ / ١] ، قبا ونوقم ونوطر وبعل حمة : ت ج

- وينبغي لمدير المدينة اذا كان نبيا ان يتشبه بهذه الصفات، وتصدر عنه هذه الأفعال بتقدير وبحسب استحقاق لا بمجرد تبع الأنفعال ولا يطلق عنان الغضب، ولا يمكن | الانفعالات منه إذ كل انفعال شر، بل يتحاماها حسب طاقة الانسان، فيكون تارة لبعض الناس رجما ورأوفا⁽¹⁵⁴⁶⁾ لا لمجرد الرقة والشفقة، ألا بحسب ما يلزم ويكون تارة 5 لبعض الناس حاقدا ومتقما وذا غضب⁽¹⁵⁴⁷⁾، بحسب استحقاقهم لا بمجرد الغضب حتى إنه يامر بحرق الشخص وهو غير حريج، ولا غضوب، ولا باغض فيه، بل بحسب ما يراه من استحقاقه، ويلحظ ما في إيقاع هذا الفعل من المنفعة العظيمة بخلاق كثير⁽¹⁵⁴⁸⁾.
- الآ تأمل في نصوص التوراة لما أمر في سبعة شعوب⁽¹⁵⁴⁹⁾، بالإبادة، 10 وقال: فلا تستبق منها نسمة⁽¹⁵⁵⁰⁾، اتبع ذلك على الأثر بقوله: كيلا يعلموك ان تصنعوا مثل رجاساتهم التي صنعوها لآلهم فتخطأوا الى الرب الهكم⁽¹⁵⁵¹⁾. يقول لا تظن أن هذه قساوة، او طلب ثار، بل هو فعل يقتضيه الرأي الأنساني ان يزال كل من يحيد عن طرق الحق وتُنحى 15 الموائق كلها التي تعوق عن الكمال الذي هو ادراكه تعالى، ومع هذا كله ينبغي ان تكون أفعال الرحمة والعمو والشفقة والرأفة صادرة من مدير المدينة أكثر من أفعال القصاص بكثير، لان هذه الثلاث عشرة خاصة⁽¹⁵⁵²⁾ (٢٠٩-ج) كلها خصائص الرحمة⁽¹⁵⁵³⁾ غير واحدة وهي: يفقه ذنوب الآباء في البنين⁽¹⁵⁵⁴⁾، لان قوله: ولا يبرئ تبرئة⁽¹⁵⁵⁵⁾ معناه واستثصالا لا يستأصل من قوله: خاوية لا طئة بالأرض⁽¹⁵⁵⁶⁾.

(1546): ١، رحوم وحنون: ت ج (1547): ١، نور و نورم و بل جه: ت ج (1548) كثير: ت ج، كبير: ن (1549): ١، بشيعه عميم: ت ج (1550): ع [الثنية ١٦/٢٠]، لا تحيه كل نشمه: ت ج (1551): ع [الثنية ١٨/٢٠]، لمن اشر لا يلمدو انكم لموت ككل نوعيم اشر صولا لهم و حطائم لله الهيكيم: ت ج (1552): ١، الشلش صبره مدوت: ت ج (1553): ١، مدوت رحيم: ت ج (1554): ع [الخروج ٧/٢٤]، فودة مون ابوت حل بنيم: ت ج (1555): ١، [انظر ارميا ١١/٣٠] ونقيه لا ينقه: ت ج. لا يستأصل: ت، يستأصل: ج (1556): ع [اشعيا ٢٦/٣]، ونفته لارض تشب: ت ج

- واعلم أن قوله: يفتقد ذنوب الآباء في البين⁽¹⁵⁵⁴⁾ إنما ذلك في ذنب عبادة الوثن⁽¹⁵⁵⁷⁾ خاصة لاقى ذنب آخر، دليل ذلك قوله في | الأوامر (٦٦-ب) م العشرة⁽¹⁵⁵⁸⁾ في الثالث والرابع من مُبْغِضِي⁽¹⁵⁵⁹⁾، ولا يتسمى: مبغوضا⁽¹⁵⁶⁰⁾ إلا عابد الوثن⁽¹⁵⁶¹⁾، كل النجاسات التي يكرهها الرب⁽¹⁵⁶²⁾، وإنما اقتصر على الرابع⁽¹⁵⁶³⁾، لأنه غاية ما يمكن الإنسان أن يرى من نسله الجليل الرابع⁽¹⁵⁶⁴⁾، فإذا قُتل أهل المدينة⁽¹⁵⁶⁵⁾ العابد والوثن⁽¹⁵⁶⁶⁾ فيقتل ذلك الشخص⁽¹⁵⁶⁷⁾ المشرك⁽¹⁵⁶⁸⁾ ونسل^١ نسل^٢ الذي هو الولد الرابع فكأنه يصف⁽¹⁵⁶⁹⁾ أن من جملة أموره تعالى، من جملة أفعاله بلا شك أن يُقتل نسل عابدى الوثن⁽¹⁵⁶⁶⁾، وإن كانوا أصاغر في غمار والديهم وأجدادهم 10 وهذا الأمر وجدناه مطردا في التوراة في كل موضع كما أمر في: واحرق بالنار تلك المدينة وجميع سلبها⁽¹⁵⁷⁰⁾. كل هذا لتعفية ذلك الأثر الموجب للفساد العظيم كما بينا.

- وقد خرجنا عن غرض الفصل لكن بينا لاي شئ اقتصر هنا من ذكر أفعاله على هذه وانها محتاج اليها في تدبير المدن، اذ غاية فضيلة الإنسان 15 التشبه به تعالى ح ب القدرة، يعنى⁽¹⁵⁷¹⁾ أن نشبه أفعالنا بأفعاله كما بينوا⁽¹⁵⁷²⁾ في شرح: كونوا قديسين⁽¹⁵⁷³⁾، قالوا: هو كريم، كذلك كن انت كريما، هو رحيم، كنت انت رجيا⁽¹⁵⁷⁴⁾، والغرض كله أن الصفات المنسوبة له هي صفات أفعاله لا انه تعالى⁽¹⁵⁷⁵⁾ ذو كيفة.

(1557): ١، عبوده زره: ت ج (1558): ١، عسرت هه بروت: ت ج (1559): ع [الخروج ٥/٢٠]، حل شليم وعل ربيع لشوناي: ت ج (1560): ١، شونا: ت ج (1561): ١، عوبد عبوده زره: ت ج (1562): ع [التثنية ١٢/٣١]، ك كل توجعت الله اشرشنا: ت ج (1563): ١، ربيع: ت ج (1564): ١، دورريبي: ت ج (1565) المدينة: ت، مدينة: ج (1566): ١، عوبدى عبوده زره: ت ج (1567) الشخص: ج، الشيخ: ت (1568) المشرك: ١، العوبد: ت ج (1569) يصف: ت، وصف: ج (1570): ع [التثنية ١٢/١٦]، مير هندت محرم اوته وات كل اشربه: ت ج (1571) يعنى: ت، اعنى: ج (1572) بينوا: ت، بينا: ج (1573): ع [الاحبار ٢/١٩]، قدشيميو: ت ج (1574): ١، مه هواحنون اف اته هيه حنون هوا رحوم اف اته هيه رحوم: ت ج (1575) تعالى: ج، —: ت

فصل نه [٥٥]

(٦٧ - ١) م قد تقدم لنا في عدة مواضع من هذه المقالة ، أن | كل ما يوجب جسمانية ، يلزم ضرورة نفيه عنه . وكذلك كل انفعال يُبنى عنه لان الانفعالات كلها توجب التغيير ، وان الفاعل لتلك الانفعالات غير المنفعل ، بلا شك . فلو كان تعالى يفعل بوجه من وجوه الانفعال ، لكان غيره الفاعل فيه ، والمغير له . وكذلك يلزم ضرورة ان يُبنى عنه كل عدم ، وان لا يكون كمال ما معدوما منه تارة ، وموجودا اخرى ، لانه إن فرض ذلك كان كمالا بالقوة ، وكل قوة يقارنها عدم ضرورة ، وكل ما يخرج من القوة الى الفعل فلا بد له من مُخرج غيره ، موجود بالفعل يخرج به .
فذلك يلزم ان تكون كمالاته كلها موجودة بالفعل ، ولا يكون له شيء 10 بالقوة بوجه .

ومما يلزم ضرورة ان يبنى عنه ايضا الشبه باى شيء من الموجودات وهذا أمر قد شعر به كل احد . وقد صرح في كتب الأنبياء بنى التشبيه وقال : فبمن تشبهوننى فأساويه (1576) ، وقال : فبمن تشبهون الله واى شبه تعادلونه به (1577) ، وقال : انه لا نظير لك يارب (1578) ، وهذا كثير . فيكون 15 ملاك الامر أن كل شيء يؤدى لاحد هذه الأصناف الاربعة يلزم ضرورة نفيه عنه بالبرهان الواضح . وهى كل ما يؤدى لجسمانية ، او ما يؤدى لانفعال وتغيير ، او ما يؤدى لعدم ، مثل ان لا يكون له شيء بالفعل (1579) ، ثم يصير بالفعل ، او ما يؤدى أشبه شيء من مخلوقاته .

وهذه من جملة فوائد العلم الطبيعى في معرفة الآله ، أن كل من لا يعلم 20 تلك العلوم لا يشعر بنقص الانفعالات ولا يفهم معنى | ما بالقوة وما بالفعل ولا يعلم لزوم العدم ، لكل ما بالقوة وان الذى بالقوة انقص من المتحرك لخروج تلك القوة للفعل ، والمتحرك ناقص ايضا باضافته لما من اجله

(1576) : ع [اشعيا ٤٠ / ٢٥] ، والى تدميوني واشوه : ت ج (1577) : ع [اشعيا ٤٠ / ١٨] ، والى تدميون ال ومه دموت تمر كولو : ت ج (1578) : ع [ارميا ١٠ / ٦] ، ماين كوك الله : ت ج (1579) لا يكون له شيء بالفعل : ت ج ، يكون له شيء بالقوة : ن

تحرك حتى يحصل بالفعل وان علم هذه الأشياء ولا يعلمها ⁽¹⁵⁸⁰⁾ ببراهينها فلا يعلم الجزئيات اللازمة عن هذه المقدمات الكلية لزوما ضروريا. فلذلك لا يكون عنده برهان بوجود الآله ولا يلزوم نفي هذه الأصناف عنه، وبعد تقديم هذه التوطئة ⁽¹⁵⁸¹⁾ آخذ في فصل آخر أبين فيه استحالة ما يظنه 5 معتقدو ⁽¹⁵⁸²⁾ الصفات الذاتية له. وذلك انما يفهمه من تقدمت له المعرفة بصناعة المنطق وبطبيعة الوجود.

فصل نو [٥٦]

اعلم أن الشبهة هي نسبة ما بين شيئين، وإى شيئين لا تُقدَّر بينهما نسبة، كذلك لا تتصور بينهما شبيهة. وكذلك كل مالا شبيهة بينهما، فلا نسبة 10 بينهما. مثال ذلك : أنه لا يقال هذه الحرارة شبيهة بهذا اللون ولا هذا الصوت شبيه بهذه الحلاوة. وهذا أمر يتبين بنفسه. فلما كانت النسبة بيننا وبينه تعالى مرتفعة، اعنى بينه وبين ما سواه، لزم ارتفاع الشبهة ايضا.

واعلم أن كل شيئين هما تحت نوع واحد، اعنى أن تكون ما هيتهما جميعا واحدة | غير أنها مختلفان بالكبر والصغراو الشدة او الضعف او نحو (١-٦٨) م 15 ذلك. فإنهما جميعا متشابهان ضرورة، وان اختلفا هذا النحو من الاختلاف مثال ذلك : أن الخردلة وفلك الكواكب الثابتة متشابهان في الأبعاد الثلاثة، وان | كان هذا في غاية الكبر وهذه ⁽¹⁵⁸³⁾ في غاية الصغر معنى وجود (٢٠٩-ب) ج الأبعاد فيها واحد. وكذلك الشمع المذاب في الشمس واسطقس النار متشابهان في الحرارة وان كانت تلك الحرارة في غاية الشدة وهذه الحرارة في غاية 20 من الضعف لكن معنى ظهور هذه الكيفية فيها جميعا واحد.

وهكذا كان ينبغي ان يفهم من يعتقد أن ثم صفات ⁽¹⁵⁸⁴⁾ ذاتية يوصف بها البارى، وهى أنه موجود وحى وقادر وعالم ومريد، أنها

(1580) ولا يعلمها : ت، فلا يعلمها : ج، فلا يعلم : ت، ولا يعلم : ج (1581) التوطئة : ت، المقدمة : ج (1582) معتقدو : ت، مقتدى : ج (1583) هذه : ت، هذا : ج (1585) وذلك : ت ج، وكذلك : ن (1584) صفات : ت، صفاتا : ج

ليست هذه المعاني تنسب اليه والينا بمعنى واحد، ويكون الاختلاف بين تلك الصفات وبين صفاتنا بالاعظم او الاكل او الادوم او الأثبت، حتى يكون وجوده أثبت من وجودنا ، وحياته أدوم من حياتنا، وقدرته اعظم من قدرتنا، وعلمه اكمل من علمنا، وارادته اعم من ارادتنا ، ويعم المعنيين حد واحد ، كما يزعم هؤلاء ليس الأمر كذلك بوجه ، لأن باب أفعل 5 انما يُنطق به بين الاشياء التي يقال عليها ذلك المعنى بتواطؤ. واذا كان ذلك لزم الشبه، وعلى رأيهم الذين يرون ان هناك صفات ذاتية كما لزم ان تكون ذاته تعالى تشبه الذوات، كذلك كان ينبغي ان تكون صفاته الذاتية التي يزعمونها لا تشبه الصفات ولا يجمعها حد واحد، وليس كذلك يفعلون بل يظنون ان يجمعها حد واحد وأن لا تشابه بينها.

فقد بان لمن يفهم معنى التشابه أنه تعالى انما يقال عليه وعلى كل ما سواه موجود باشتراك محض ، وكذلك انما يطلق العلم والقدرة والإرادة والحياة عليه تعالى، وعلى كل ذى علم وقدرة وارادة وحياة بالاشتراك المحض الذى لا تشابه معنى بينها اصلا. ولا تظن انها تقال بتشكيك، لان الاسماء التي تقال بتشكيك هي التي تقال على شيئين ، بينها تشابه فى معنى 15 ما. وذلك (1585) المعنى عرض فيها، وليس هو مقوماً لذات كل واحد منها. وهذه الاشياء المنسوبة له تعالى ليست هي اعراضا عند احد من اهل النظر وهذه الصفات التي لنا كلها أعراض بحسب رأى المتكلمين. فيا ليت شعري من اين وقع (1586) الشبه حتى يجمعها حد واحد ، فتكون مقولة بتواطؤ، كما يزعمون. فهذا برهان قطعى على كون هذه الأوصاف المنسوبة 20 له ، ليس بين معناها ومعنى هذه المعلومة عندنا شركة بوجه ، ولا على حال ، وإنما الشركة فى الاسم لا غير.

واذا كان ذلك كذلك ، فلا ينبغي ان تعتقد معاني زائدة على الذات شبه هذه الصفات التي هي زائدة على ذاتنا ، لما اشتركا (1587) فى الاسم. فهذا المعنى عظيم الجلالة عند العارفين فاحفظه، وحصله حق تحصيله ليكون 25 عتيدا لما يراد تفهيمك اياه.

(1586) وقع: ت، يقع: جـ. جمعها: ت، يجمعها: جـ (1587) اشتركا: ت جـ، اشتركا: ن

في الصفات أغض مما تقدم. معلوم ان الوجود عارض للموجود ،
 فلذلك هو معنى زائد على ماهية الموجود ، هذا هو الامر اليقين الواجب
 في كل ما لوجوده سبب . فان وجوده معنى زائد على ماهيته وأما ما⁽¹⁵⁸⁸⁾
 5 لا سبب بوجوده وهو الله عز وجل وحده ، لأن هذا هو معنى قولنا عنه
 تعالى إنه واجب الوجود، فان وجوده ذاته وحقيقته ، وذاته وجوده ،
 وليست هي ذات عرض لها أن وجدت ، فيكون وجودها معنى زائدا
 عليها، اذ هو واجب الوجود، دائما، لا طارئا عليه، ولا عارضا عرض له.
 فاذن هو موجود لا بوجود. وكذلك حتى لا بحياة، وقادر لا بقدره، وعالم
 10 ليس بعلم، بل الكل راجع لمعنى واحد لا تكثير فيه كما سيبين.

ومما يجب ان يُعلم ايضا ان الوحدة والكثرة عوارض عرضت
 للموجود من حيث هو كثير او واحد قد بُيّن ذلك في ما بعد الطبيعة. وكما
 ان العدد ليس هو نفس المعدودات ، كذلك ليس الوحدة نفس الشيء
 المتوحد ، اذ هذه كلها أعراض جنس الكم المنفصل تلحق الموجودات
 15 المستعدة لقبول مثل هذه الاعراض، اما الواجب الوجود البسيط بالحقيقة
 الذي لا يلحقه تركيب اصلا ، فكما يستحيل عليه عرض الكثرة.

كذلك، يستحيل عليه عرض الوحدة | ، اعني أن ليس الوحدة معنى
 زائدا على ذاته، بل هو واحد لا بوحدة، ولا تعتبر هذه المعاني الدقيقة التي
 يكاد تفوت الأذهان بالألفاظ المعتادة التي هي اكبر سبب في التغليب، لان
 20 تضيق بنا العبارة جدا جدا في كل لغة حتى لا نتصور ذلك المعنى الاتساع⁽¹⁵⁸⁹⁾
 في العبارة، فلما رمنا الدلالة على كون الاله لا كثيرا⁽¹⁵⁹⁰⁾، لم يقدر القائل
 يقول: الا واحد ، وان كان الواحد والكثير من فصول الكم.

(1588) واما ما : ت ج ، امان : ن (1589) يتسامح : : ت ، يتسم : ج ن

(1590) كثيرا : ت ، كثير : ج

فلذلك نلخص⁽¹⁵⁹¹⁾ المعنى ونرشد الذهن لحقيقة الأمر بقولنا : واحد لا بوحدة ، كما نقول قديم للدلالة على أنه غير حادث ، وفي قولنا قديم من التسامح⁽¹⁵⁹²⁾ ما⁽¹⁵⁹³⁾ هو بين ظاهر . اذ القديم إنما يقال لما يلحقه الزمان الذي هو عرض للحركة التابعة للجسم ، وهو أيضا من باب المضاف ، لأن قولك : القديم في عرض الزمان ، كقولك : الطويل والقصير في عرض الخط . وكل ما لا يلحقه عرض الزمان ، فلا يقال فيه بالحقيقة : لا قديم (٢١٠-١) ج ولا حادث ، كما لا يقال في الحلاوة : لا معوجة ولا مستقيمة . ولا يقال في الصوت : لا مالح ولا تفه .

وهذه الأشياء لأخفاء بها على من ارتاض في فهم المعاني على حقائقها ، واعتبرها بإدراك العقل لها وتجريدها ، لا بالتجمل⁽¹⁵⁹⁴⁾ الذي تدل عليه 10 الألفاظ فكل ما تجده في الكتب من وصفه تعالى : الأول والآخر⁽¹⁵⁹⁵⁾ ، فهو مثل وصفه تعالى بالعين والأذن . والقصد بذلك انه تعالى لا يلحقه تغير ولا يتجدد له معنى بوجه ، لا أنه تعالى واقع تحت الزمان ، فتحصل مقايضة ما بينه وبين غيره مما في زمان فيكون «أولا وآخر»⁽¹⁵⁹⁶⁾ ، وإنما هذه الألفاظ كلها على لسان بني آدم⁽¹⁵⁹⁷⁾ ، كذلك قولنا : احد ، معناه أنه 15 لا ندّ له لأن معنى الوجدانية لأحق لذاته .

فصل نح [٥٨]

اغض مما تقدم . اعلم أن وصف الله عز وجل بالسوالب ، هو الوصف الصحيح الذي لا يلحقه شيء من التسامح⁽¹⁵⁹⁸⁾ ، ولا فيه نقص في حق الله 20 جملة ولا على حال . أما وصفه بالايجاب⁽¹⁵⁹⁹⁾ ، ففيه من الشرك والنقص

(1591) نلخص : ت ج ، نخلص : ن (1592) التسامح : ت ن ، التسع : ج (1593) ما : ت ج ، كا : ن (1554) بالتجمل : ت ج ، بالتجمل : ن ، بالتجسيم : ي (1595) : ع [اشياء ٤٤/٦] ، راشون واحرون : ت ج . والقصد : ت ج ، القصد : ن (1596) : ا ، راشون احرون : ت ج (1597) : ا ، كلثون بني آدم : ت ج (1598) التسامح : ت ، التسع : ج (1599) بالايجاب : ج ، بالايجابات : ت

ما قد بيناه . وينبغي أن أبين لك أولاً كيف هي السوالب صفات على جهة ما وبأى شئ تفارق صفات الإيجاب و بعد ذلك أبين لك كيف ليس لنا طريق في وصفه إلا بالسوالب لا غير .

- فأقول : إن الصفة ليست هي التي تخصّص الموصوف فقط حتى لا يشترك 5 في تلك الصفة مع غيره ، بل الصفة قد تكون ايضاً صفة للموصوف ، وإن كان يشترك فيها مع غيره ، ولا يحصل بها تخصيص . مثال ذلك ، إن رأيت انساناً على بُعد ، فسألت وقلت : ما هذا المرئي ؟ فقل لك حيوان ، فهذه صفة بلاشك لهذا⁽¹⁶⁰⁰⁾ المرئي . وإن كان لم تخصّصه من كل ما سواه ، لكنه حصل بها تخصيص ما ، وهو أن هذا المرئي ليس هو جسماً من | نوع النبات ، (٧٠ - ب) م 10 ولا من نوع المعادن⁽¹⁶⁰¹⁾

كذلك أيضاً إذا كان في هذه الدار انسان وعملت أن فيها جسم [أ] ما ، غير أنك لا تعلم ما هو ، فسألت وقلت ما في هذه الدار ؟ فقال لك المحيبي : ليس فيها معدن ولا جسم نبات ، فقد حصل تخصيص ما . وعلمت أن فيها حيوان [أ] وإن لم تعلم أى حيوان هو فهذه الجهة تشارك صفات 15 السلب لصفات الإيجاب ، لأنها لا بد أن تخصّص تخصيصاً ما ، ولولم يكن فيها من التخصيص الا إزالة ما سلب من جملة ما كنّا نظنّه غير مسلوب .

واما الجهة التي تفارق بها صفات السلب لصفات الإيجاب ، فان صفات الإيجاب وان لم تخصّص ، فانها تدلّ على جزء من جملة الشئ المطلوب معرفته . اما جزء جوهره أو عرض من أعراضه . وصفات السلب 20 لا تعرّفنا شيئاً بوجه من الذات المطلوب علمها ماهي ، الا إن كان ذلك بالعرض ، كما مثلنا . وبعد هذه المقدمة .

اقول : إن الله عز وجل قد تبرهن أنه واجب الوجود لا تركيب فيه ، كما سنبرهن . وليس ندرك إلا انّيته فقط ، لا ماهيته ، فيستحيل ان تكون له صفة ايجاب ، لانه لا انية له خارجاً عن ماهيته ، فتدل الصفة على احداها .

فنا هيك أن تكون ماهيته مركبة، فتدل الصفة على جزئيتها. نا هيك أن تكون له أعراض، فتدل الصفة أيضا عليها ، فلا صفة ايجاب بوجه.

اما صفات النفي فهي التي ينبغي ان تستعمل لإرشاد الذهن لما ينبغي (٧١-١) م أن يعتقد فيه تعالى ، لأنها لا يلحق | من مجتها تكثير بوجه، وهي ترشد الذهن لغاية ما يمكن الانسان أن يدركه منه تعالى. مثال ذلك : أنه تبرهن 5 لنا وجوب وجود شيء غير هذه الذوات المدركة بالحواس والمحاط بعلمها بالعقل، فقلنا عن هذا إنه موجود ، المعنى، أنه يستحيل عدمه. ثم أدركنا أن هذا الموجود ليس هو مثل وجود الاسطوانات مثلا ، التي هي أجسام مية ، فقلنا إنه حي ، المعنى انه تعالى ليس بميت.

ثم أدركنا ان هذا الموجود ايضا ، ليس هو (1602) مثل وجود السماء ، 10 التي هي جسم حي ، فقلنا إنه ليس بجسم. ثم أدركنا أن هذا الموجود ليس هو مثل وجود العقل ، الذي ليس هو بجسم ولا مائت لكنه معلوم، فقلنا إنه تعالى قديم، المعنى ليس له سبب أوجده. ثم ادراكنا ان هذا الموجود ليس وجوده ، الذي هو ذاته، انما هو كافٍ له فقط، أن يكون موجودا، بل تفيض (1603) عنه وجودات كثيرة، وليس ذلك كفيض الحرارة عن 15 النار، ولا كلزوم الضوء عن الشمس، بل فيض يمدّها دائما بقاء وانتظاما بتدبير محكم ، كما سنبين .

فقلنا فيه من أجل هذه المعاني إنه قادر وعالم ومريد ، والقصد بهذه الصفات أنه ليس بعاجز ولا جاهل، ولا ذاهل ولا مهمل، ومعنى قولنا: ليس بعاجز ، أن وجوده فيه كفاية لاييجاد أشياء اخر غيره، ومعنى قولنا: 20 لا جاهل ، أنه مدرك اى حتى ، لان كل مدرك حتى . ومعنى قولنا : لا ذاهل ولا مهمل، أن جميع تلك الموجودات جارية على نظام | وتدبير، (٧١-ب) م

(1602) ليس هو : ت ج ، هو ليس : ن (1603) تفيض : ت ج ، فانص : ن

لا مهملة وكائنة كيف اتفق الإككون (1604) كل ما يدبره المرید بقصد واردة ثم أدركنا أن هذا الموجود لا آخر مثله فقولنا (1605) هو (1606) واحد، المعنى (1607) نفي الكثرة.

فقد بان لك أن كل صفة نصفه بها فهي : إما صفة فعل أو يكون
5 معناها سلب عدمها إن كان القصد بها إدراك ذاته لأفعله، ولا تستعمل أيضا هذه السوالب ولا تطلق عليه تعالى، إلا بالجهة التي علمت أنه قد يُسلب عن الشيء ما ليس شأنه أن يوجد له، كما نقول في الحائط : لا بصير. وانت تعلم يا أيها الناظر في هذه المقالة أن هذه السماء، وهي جسم متحرك، قد شبرناها وذرعناها واحطنا علما بمقادير اجزاء منها (1608) : وبأكثر حركاتها (1609)، قد عجزت عقولنا كل العجز عن إدراك ماهيتها، مع كوننا نعلم أنها ذات مادة وصورة ضرورة، غير أنها ليست مثل هذه المادة التي فينا. فلذلك لا نقدر نصفها إلا بالأسماء الغير محصلة، لا بالايجاب المحصل.

فإننا نقول إن السماء لا خفيفة ولا ثقيلة، ولا منفعة فلذلك هي لا قابلة اثر (1610) ولا ذات طعم، ولا ذات رائحة، ونحو هذه السوالب؛ كل ذلك
15 لجهلنا بتلك المادة. فكيف تكون حال عقولنا، اذا رامت إدراك البرئ عن المادة البسيط [ة] غاية البساطة الواجب الوجود الذي لا علة له، ولا يلحقه معنى زائد على ذاته الكاملة، التي معنى كمالها سلب النقائص عنها، كما بينا.

| فإننا لا ندرك غير إنتيته فقط، وإن ثم موجودا (1611)، لا يشبه شيء (1612) (١-٧٢) م

من الموجودات التي اوجدها، ولا يشاركها في معنى بوجه، ولا تكثير فيه،
20 ولا عجز عن إيجاد ما سواه. وإن نسبته للعالم نسبة الرياني للسفينة وليست هذه ايضا نسبة حقيقية ولا شبه صحيح بل هي لارشاد الذهن انه تعالى مدبر

(1604) ككون : ت، يكون : ج ن (1605) قلنا : ج ن، فقولنا : ت (1606) هو :

ت ج، انه : ن (1607) المعنى : ت ج، والمعنى : ن (1608) منها : ت، منه : ج (1609)

حركاتها : ت ج، حركاته : ن (1610) اثر : ت، اثر : ج (1611) موجودا : ج ن

موجود : ت، . (1612) لا يشبه شيء : ت ج، لا يشبه شيئا : ن

للموجودات، المعنى أنه يُمدّها ويحرز نظامها كما ينبغي وسين هذا المعنى بأبلغ من هذا فسبحان من اذا لاحظت⁽¹⁶¹³⁾ العقول ذاته عاد إدراكها تقصيرا و اذا لحظت لزوم أفعاله عن ارادته عاد علمها جهلا و اذا رامت الألسن تعظيمه باوصاف عادت كل بلاغة عيّا⁽¹⁶¹⁴⁾ وتقصيرا.

5

فصل نط [٥٩]

للسائل ان يسأل ويقول اذا كان لاحيلة في ادراك حقيقة ذاته ويؤدّي البرهان ان الشئ المدرك هو أنه موجود فقط ، وصفات الايجاب، قد امتنعت كما تبرهن ، فبأى شئ يقع التفاضل بين المدركين ؟ فاذن الذى أدركه سيدنا موسى وسليمان⁽¹⁶¹⁵⁾ هو الذى يدرك الشخص الواحد من بعض الطلبة. وهذا لا يمكن فيه زيادة ومن المشهور عند أهل الشريعة 10 بل عند الفلاسفة أن التفاضل في ذلك كثير. فاعلم أن الأمر كذلك وإن ٢ (٧٢-ب) التفاضل بين المدركين عظيم جدا ، لأن كلما زيد في صفات الموصوف تخصص أكثر وقرب الواصف من إدراك حقيقته. كذلك كلما زدت في السلب عنه تعالى قربت من الإدراك وكنت أقرب إليه من الذى لم يسلب ما تبرهن لك أنت سلبه. فلهذا قد يتعب الانسان سنين عديدة⁽¹⁶¹⁶⁾ في فهم 15 علم ما وتحقيق مقدماته ، حتى يأخذه يقينا⁽¹⁶¹⁷⁾ ، يكون نتيجة ذلك العلم كله أن نسلب عن الله معنى ما ، تعلم⁽¹⁶¹⁸⁾ بالبرهان أنه محال أن يُنسب له هذا المعنى .

وآخر من المقصرين في النظر لا يتبرهن له ذلك ويكون الأمر عنده مشكوكا فيه هل يوجد ذلك المعنى لله ، أولا يوجد له ؟ وآخر من العميان 20 البصائر يوجب له ذلك المعنى الذى تبرهن سلبه ، مثل ما سأبرهن أنه ليس بجسم. وآخر يشكّ ، وما يعلم هل هو جسم او ليس بجسم؟ وآخر يقطع أنه جسم. ويلقى الله بهذه⁽¹⁶¹⁹⁾ العقيدة فكّم بين الثلاثة اشخاص من التباين.

(1613) لاحظت : ت ، لاحظت : ج ن : (1614) حيا : ت ، مجزا : ج (1615) ا ، مشه رينورثله : ت ج (1616) عديدة : ت ج ، حدة : ن (1617) يقينا : ت ، يقين : ج (1618) تعلم : ت ج ، ونلم : ن (1619) هذه : ت ج ، في هذه : ن

الاول بلا شك اقرب من الله والثاني بعيد⁽¹⁶²⁰⁾ عنه ، والثالث ابعد . كذلك ، اذا فرضنا رابعا تبرهن عنده امتناع الانفعالات في حقه تعالى . والاول الذى نفي الجسمانية لم يتبرهن له ذلك . فإن هذا الرابع ، بلا شك ، اقرب الى الله من الاول . وهكذا دائما حتى اذا وُجد شخص تبرهن له امتناع اشياء كثيرة عليه تعالى هي عندنا ممكن ان توجد له ، او تصدر عنه . 5

ناهيك أن نعتقد ذلك لازما ، فان ذلك الشخص أكمل منا بلا شك ، فقد تبين لك ان كلما تبرهن لك سلب شئ ما ، عنه ، كنت أكمل ؛ | وكلما (١-٧٣) ٢ اوجبت له شيئا زائدا كنت مشتبها ، وبعدت عن معرفة حقيقته . وهذه الجهة ينبغي ان يُقرب من إدراكه بالبحث والطلب ، حتى يعلم استحالة كل ما يستحيل عليه ، لا بأن توجب له شيئا على جهة أنه معنى زائد على ذاته ، 10 او على أن ذلك المعنى كمال في حقه ، لما تجده كمالا في حقنا ؛ لأن الكمالات كلها هي ملكات ما . ولا كل ملكة توجد لكل ذى ملكة . واعلم أنك متى اوجبت له شيئا آخر فيكون بُعدك عنه بجهتين : واحدة لكون كل ما توجبه هو كمال لنا . وثانية انه ليس بذى شئ آخر ، بل ذاته ، هي كمالاته ، كما 15 بيتنا . ولما شعر كل أحد بأن لا وصول لادراك ما في قوتنا ان ندرك إلا بالسلب ، والسلب لا يعرف شيئا بوجه من حقيقة الأمر الذى سلب عنه الشئ الذى سلب .

صرّح الناس كلهم الماضون والآتون بأن الله تعالى لا تدركه العقول ولا يدرك ما هو | الا هو وأن ادراكه هو العجز عن نهاية إدراكه وكل الفلاسفة (٢١١-ب) ج . 20 يقولون أُنْهَرْنَا بِجِماله⁽¹⁶²¹⁾ ونخفي عَنَّا لشدّة ظهوره كما تخفى الشمس عند الأبصار الضعيفة عن ادراكها وقد أطنب في هذا بما لا فائدة في تكراره هنا .

وأبلغ ما قيل في هذا الغرض قوله في المزامير⁽¹⁶²²⁾ : لك ينبغي التسييح⁽¹⁶²³⁾ شرحه السكوت عندك هو التسييح وهذه بلاغة عظيمة

(1620) بعيد : ت ، — : ج (1621) يجماله : ت ، جماله : ج (1622) : ا ، التليم :

ت ج (1623) : ع [الزمور ٦٥/٢] ، لك دمية تهله : ت ج

جدا في هذا المعنى لاننا أى شئ قلناه تقصد به تعظيما وتمجيذا نجد فيه
(٧٢- ب) م حلا ما في حقه تعالى ونلاحظ | فيه نقصا ما فالسكوت اولى والاقتصار
على مدارك العقول كما امر الكاملون وقالوا (1624) : تكلموا في قلوبكم

على مضاجعكم وكونوا ساكتين سِلاه (1625). وقد علمت قولتهم المشهورة
التي لبت كانت كل الاقاول مثلها وأنا اذ كرها لك بنصها وان كانت 5
قولة محفوظة لانهك على معانيها قالوا:

إن أحدا دخل على الربى حيننا وقال : الآله العظيم الجبار الرهيب
القادر القوى الكبير العزيز! وعلى ذلك قال [حيننا] له : هل انتهيت من كل
الثناء على سيدك ؟ واما النعوت الثلاثة الاولى فنحن لانستطيع ان ننطق
بها، اذا كان سيدنا موسى لم يلفظها في الشريعة (1626) اذا كان رجال المعبد 10
الكبير لم ياتوا ويثبتوها في العبادة ، ثم تأتى وتقول كل هذا ، اذن ولما
ذا يشبه الامر للملك الجسماني الذي له ألف الألوف من الذهب ، كان يثني
عليه بانه يملك الفضة ، فهلا يكون هذا تنقيصا منه ؟ (1627).

15

هنا انتهى قول هذا الفاضل ، فتأمل أولا تأقّفه وكرامته لتكثير
صفات الايجاب (1628) وتأمل كونه صرّح بان الصفات لو تركنا لمجرد 15
عقولنا (1629) لما قلناها ابدا ولا نطقنا بشئ منها ، وانما لما ألبأت ضرورة
الخطاب للناس بما يحصل لهم تصوّرا (1630) ما كما قالوا : تكلمت التوراة

(1624) الكاملون وقالوا : ت ، الكاملين وقال : ج (1625) : ع [المزمور ٤ / ٥] ،
امرو بليكم حل مشكبكم ودموله : ت ج (1626) انظر الثانية ١٥ / ١٧ (1627) : ا ،
مهما دعت فيه در. حينه امر حال مجدول مجبور وهورا هادير ومزق هيراي وهمزو زامر ليه
[رجنيه : ج] يمتينهو لكهو [شلمتيه : ج] شئ [لشبيع : ج] دمرك هشتا ان تلت قيتا الملا
دامرينهو مشه رينيو [با وريتا — : ج] واتر انشي كنست مجدوله وتقينهو بطفله ان لا يكيلن
لميرينهو وات امرت وازلت كول هاي مثل له هدير دومه للملك بسر ودم شهبو لوالف الانيم
دينري ذهب ومقلسين اوتو بشل كسف وهلا جناى هوا لو : ت ج. [بركوت ٣٣ ب]
(1628) الايجاب : ن ، ايجاب : ت ج (1629) : ت ج ، مقلناها : ن (1630) تمورا : ت ، تصور : ج

على لسان بنى ادم⁽¹⁶³¹⁾ ان يوصف لهم الله بكلماتهم . فغايتنا ان نقف عند تلك الأقاويل ولا نسميه بها الا عند القراءة لها في التوراة فقط ، لكن لما جاءوا ايضا اناس المعبد الكبير⁽¹⁶³²⁾ وهم انبياء ، ورتبوا ذكرها في الصلاة ، غايتنا أن نقولها فقط ، فروح هذا القول كونه صرح ان ضرورتين اتفقتا⁽¹⁶³³⁾ في | صلاتنا بها واحدة كونها جاءت في التوراة او ثانية كونها رتب الأنبياء الصلاة بها ، فلولا الضرورة الأولى لما ذكرناها ولولا الضرورة الثانية لما ازلناها عن موضعها ولا صليتنا⁽¹⁶³⁴⁾ بها وانت مستمر في الصفات .

فقد تبين لك ايضا من هذا الكلام ان ليس كل ما تجده من الصفات المنسوبة لله في كتب الأنبياء يجوز لنا ان نصلي بها ونقولها ، لأنه لم يقل : ان لم يلفظها سيدنا موسى ، ما كنا نستطيع ان ننطق بها⁽¹⁶³⁵⁾ إلا شرطا آخر . ان كان اناس المعبد الكبير لا ياتون ويثبتونها في العبادة⁽¹⁶³⁶⁾ وحينئذ جازلنا ان نصلي بها وليس كما عمل الجاهل بالحقيقة الذين اطنبوا وطولوا واسهبوا⁽¹⁶³⁷⁾ في صلوات الفوها وخطب خبروها ، يتقربون بها لله بزعمهم يصفون الله فيها بأوصاف ، لو وصف بها شخص من الناس ، لكان ذلك نقصا في حقه ، لأنهم لم يفهموا هذه المعاني الجليلة الغريبة من عقول الجمهور ، واتخذوا الله عز وجل مدرسة ألسنتهم وو صفوه وخاطبوه بكل ما يظنونه سائغا ويطنبون في ذلك حتى يحركونه للانفعال بزعمهم ، ولا سيما ان وجدوا نص كلام نبي في ذلك ، كان الأمر مباحا لهم أن ياتوا بنصوص⁽¹⁶³⁸⁾ 20 ينبغى تاويلها بكل وجه فينقلونها على ظواهرها ويشققون منها ويفرعون وبينون عليه أقاويل .

(1631) : ا ، دبره توده كلشون : ت ج (1632) : ا ، انشى كنست مجبوله : ت ج (1633) اتفقتا : ج ، اتفقت : ت (1634) صليتنا : ج ، صلونا : ت (1635) : ا ، الملا دامرينو مشه ريينو لا هويئا يكلين ليمرينو : ت ج [بركوت ٣٣] (1636) : ا ، واتوانشى كنست مجبوله وتقينهو بتفله : ت ج (1637) اسهبوا : ج ، اجتهدوا : ت ، استوعبوا : ن (1638) بنصوص : ت ج ، لنصوص : ن

وكثر استباحة⁽¹⁶³⁹⁾ هذا عند الشعراء والخطباء او عند من يرغم أنه يقول شعرا حتى ألفت أقاويل ، بعضها كفر محض وبعضها فيه من السخف (٧٤ - ب) ٢ وفساد الخيال ما يضحك الانسان بحسب طباعه عند سماعه ، ويبيكه عند التأمل كيف تقال تلك الأقاويل في حق الله عز وجل. ولولا شفقتي⁽¹⁶⁴⁰⁾ على تنقيص القائلين ، لاوردت⁽¹⁶⁴¹⁾ عليك منها شيئا حتى تنبّه على موضع⁽¹⁶⁴²⁾ التعدّي فيها ، لكنها هي أقاويل بادية النقص جدا لمن يفهم. وينبغي ان تعتبر وتقول اذا كان كلام السوء والافتراء⁽¹⁶⁴³⁾ عصيانا عظيما ، فكم بالأحرى يكون اطلاق اللسان في حق الله تعالى ووصفه بأوصاف ، تعالى عنها.

- 10 ولا اقول: إن ذلك عصيان بل : طعن وهجو من غير قصد⁽¹⁶⁴⁴⁾ من الجمهور السامعين ومن ذلك الجاهل القائل ، اما من ادرك نقص تلك الاقاويل ويقولها فهو عندي من جملة من قيل فيهم : وعمل بنو اسرائيل في السفهاء امورا غير مستقيمة في حق الرب الهم⁽¹⁶⁴⁵⁾ وقيل : ويتكلم بالضلال على الرب⁽¹⁶⁴⁶⁾ فان كنت ممن : يمجّد خالفه⁽¹⁶⁴⁷⁾ فلا ينبغي لك ان تسمعها بوجه ، فكيف ان تقولها فكيف ان تعمل مثلها وقد علمت 15 قدر اثم من : يتكلم بسوء | تجاه العلو⁽¹⁶⁴⁸⁾ ولا ينبغي لك بوجه أن تعرض لصفات الله بالايحاب لتعظيمه بزعمك ، ولا تخرج عن مرتبة أناس المعبّد الكبير⁽¹⁶⁴⁹⁾ في الصلوات والبركات⁽¹⁶⁵⁰⁾. ففي ذلك الكفاية بحسب الضرورة واي كفاية كما قال الربّي حيننا اما سائر ما جاء في كتب الأنبياء

(1639) استباحة: ت ج ، استباحات: ن (1640) شفقتي: ج د ، شفقت: ت (1641) لا وردت: ت ، لا ردت: ج (1642) موضع: ت ج ، مواضع: ن (1643) ا: ا ، لشون هرع وهو صات شم رع: ت ج (1644) . ا ، حروف وجدوى بشجبه: ت ج (1645) : ع [الملوك الرابع ١٧ / ٩] ، و يحفوي يسرال دريم اشر لا كن حل الله الهيم: ت ج (1646) : ع [اشعيا ٣٢ / ٦] ، ولدر حل الله نوعه: ت ج (1647) ا ، يحوس عل كيود قنو: ت ج (1648) . ا ، يطيح دريم كلفى مله: ت ج (1649) ا ، انشى كنت مجنوله ت ج (1650) : ا ، العركوت: ت ج

فيقرأ عند المرور به، لكنه يعتقد فيه ما قد بينّا أنها صفات أفعال اولللدلالة على سلب عدمها وهذا المعنى ايضا لا يذاع للجمهور بل هذا النحو من | (٧٥-١) م النظر لائق بالخواص الذين تعظيم الله عندهم ما هو بان يقولوا ما لا ينبغي، بل بان يعقلوا كما ينبغي.

- 5 وارجع الى تمام التنبيه على قول الربّي حيننا وإحكامه لم يقل :
مثلا بما ذا يشبه الامر للملك الجسافي (1651) الذي له الف الألوف دينار
من الذهب كان يثنى عليه بانه يملك مائة دينار (1652) لأنه كان يدلّ هذا
المثل على أن كمالاته تعالى أكمل من هذه الكمالات التي تنسب له، لكونه (1653)
من نوعها، وليس الامر كذلك. كما برهنّا، بل حكمة هذا المثل هو قوله:
10 دنانير من الذهب ويُمَدح بانه يملك فضة (1654) ليدلّ أن هذه التي هي
عندنا كمالات ليس عنده تعالى من نوعها شيء، إلاكلها نقص في حقه كما
بيّن وقال في هذا المثل : فهلا يكون هذا تنقيصا منه (1655) فقد
أعلمتك (1656) أن كل ما تزعمه من هذه الصفات كمالات (1657) هو نقص في حقه
تعالى ، اذا كان من نوع ما عندنا وقد ارشدنا سليمان عليه السلام في هذا
15 المعنى بما فيه كفاية وقال : فان الله في السماء وأنت على الارض فلتكن
كلماتك قليلة (1658).

فصل س [٦٠]

- انا أريد أن أمثل لك أمثالا في هذا الفصل، تزداد بها تصوّرا لوجود
تكثر صفاته بالسوالب وتزداد بها نفورا من اعتقاد صفات ايجاب له تعالى
20 أنزل أن انسانا تحقّق أن السفينة موجودة ولم يعلم | هذه الاسمية على أي (٧٥-ب) م

(1651) [المعنى الحرفي : ملك (هو) لم ودم] (1652) : ا ، مثل له هدير دمه
الملك بسرودم شهيه لو الف القيم دينرى ذهب و مقلّين اوتوباه دينرين : ت ج (1653)
لكونه : ج ، لكنها : ت (1654) : ا ، دينرى ذهب و مقلّين اوتوباه كسف : ت ج
(1655) : ا ، وهلا جنائى هواله : ت ج (1656) اعلتلك : ت ، اعلتلك : ج (1657) كما لا : ت ،
انه كمال : ج ن ، انها كمالات : ي (1658) : ع [الجامعة ١ / ٥] ، كها لم بشيم وانه حل
هارس حل كن يهو دبريك معطيم : ت ج

شئ تقع هل على جوهرها او على عرض، ثم تبين لشخص آخر أنها ليست بعرض. ثم تبين لآخر أنها ليست بمعدن، ثم تبين لآخر أنها ليست بحيوان، ثم تبين لآخر أنها ليست بنبات متصل بالارض ثم تبين لآخر أنها ليست بجسم واحد متصل اتصالا طبيعيا، ثم تبين لآخر أنها ليست ذات شكل بسيط كالألواح والأبواب، ثم تبين لآخر أنها ليست ككرة، 5 وتبين لآخر أنها ليست هي غروطة، وتبين لآخر أنها ليست مدورة ولا ذات أضلاع مستوية، وتبين لآخر أنها ليست مصمتة، فتبين هو أن هذا الاخير يكاد أنه وصل لتصوّر السفينة على ما هي عليه بهذه الصفات السلبية، وكأنه ساوى من تصوّرها بأنها جسم من خشب مخوف مستطيل مؤلف من أخشاب 10 عدة الذي قد تصوّرها بصفات الايجاب.

أما المتقدمون الذين مثلنا بهم، فكل واحد منهم أبعد من تصوّر السفينة من الذي بعده حتى ان الاول في مثلنا لا يعلم غير مجرد الاسمية فقط. فهكذا تقربك صفات السلب من معرفة الله تعالى وادراكه، فاحرص كل الجرص أن ترداد سلب شئ بالبرهان، لا أن تسلب بالقول فقط. فإنه كلما تبين لك بالبرهان سلب شئ مظنون وجوده له تعالى، عنه، كنت قد 15 قربت منه درجة بلا شك. وبهذه الجهة صار قوم مقربين منه جدا. واخرون في غاية البعد، لا ان ثم قرب مكان فيقرب منه ويبعد كما يظن عريان | البصائر فافهم هذا جدا واعرفه، وكُنْ به غبيطا. فقد بان لك الطريق التي إذا سلكتها قربت منه تعالى فاسلكها إن شئت.

وأما وصفه تعالى بالإيجابات ففيه خطر عظيم لأنه قد تبرهن ان كل 20 ما عساه أن نظنه كمالا، ولو كان ذلك الكمال موجودا له بحسب رأى من يقول بالصفات، فإنه ليس من نوع الكمال الذي نظنه بل باشتراك يقال فقط على ما بيننا (1659). فبا لضرورة تخرج لمعنى السلب، لأنك إذا قلت عالم بعلم واحد بذلك العلم الغير متغير ولا متكرر يعلم الأمور الكثيرة المتغيرة

الدائمة التجدد من غير أن يتجدد له علم، وعلمه بالشئ قبل كونه وبعد حصوله موجودا وبعد عدمه من الوجود علم واحد، لا تغير فيه، فقد صرحت بأنه عالم بعلم ليس مثل علمنا.

- وكذلك يلزم أنه موجود وليس بمعنى الوجود فينا، فقد أثبت
- 5 بالسوالب ضرورة فلم تحصل على تحقيق صفة ذاتية لكن حصلت على التكثير⁽¹⁶⁶⁰⁾ وكونك تعتقد أنه ذات ما، ولها صفات مجهولة إذ هذه التي تزعم إيجابها له، أنت تنفي عنها الشبه بهذه الصفات المعلومة عندنا؛ فهي إذن ليست من نوعها، فكأنه قد خرج بك الأمر بإيجاب الصفات ان قلت إن الله تعالى موضوع ما تحمّل عليه محمولات ما، لا ذلك الموضوع مثل
- 10 هذه المحمولات⁽¹⁶⁶¹⁾ فيكون غاية ادراكنا | بهذه العقيدة الشرك لا غير، (٢١٢-١) ج لأن كل موضوع فهو ذو محمولات بلا شك، وهو اثنان | بالحد، وان (٧٦-ب) م كان واحدا بالوجود، لان معنى الموضوع غير معنى المحمول عليه.

وسيتبين لك في فصول هذه المقالة البرهان على امتناع التركيب فيه تعالى، بل البساطة المحضة في الغاية القصوى ولأ أقول إن موجب صفات الله تعالى، مقصر عن ادراكه، او مشرك، أو ادركه على خلاف ما هو عليه،

15 بل أقول نفي وجود الآله من⁽¹⁶⁶²⁾ اعتقاده وهو لا يشعر. وبيان ذلك أن المقصر عن إدراك حقيقة أمر ما، هو الذي يدرك بعضها ويجهل بعضها مثل من يدرك من معنى الانسان لوازم الحيوانية ولا يدرك لوازم النطق.

والله تعالى لا تكثير في حقيقة وجوده، فيفهم منه شئ ويجهل شئ

20 آخر. وكذلك المشرك لأمر ما، هو الذي تصور حقيقة ذات ما، على ماهي عليه، ووجب مثل تلك الحقيقة لذات اخرى، وهذه الصفات على رأى من يظنها ليست هي ذات الاله⁽¹⁶⁶³⁾، بل معاني زائدة على الذات. وكذلك ايضا الذي يدرك الشئ على خلاف ما هو عليه لابد ضرورة أن يدرك منه شيئا ما، على ماهو عليه.

(1660) التكثير: ت، التغير: ج (1661) المحمولات: ت ج، الموضوعات ولا تلك المحمولات مثل هذه المحمولات: ن (1662) من: ت، عن: ج (1663) الاله: ت ج، الاله وحقيقته: ن

وأما من يتصور أن الذوق كمية، فلا أقول إنه تصور الشيء على خلاف ما هو عليه، بل أقول إنه ⁽¹⁶⁶⁴⁾ جهل وجود الذوق ولم يعلم هذه التسمية على ما ذاتقع. وهذا نظر دقيق جدا، فافهمه. وبحسب هذا البيان تعلم أن المقصر عن إدراك الآله والبعيد عن معرفته هو الذي لم يتبين له سلب معنى من المعاني التي قد تبرهن لغيره سلبها عنه. فكل من قلت | سوائبه، 5 كان أقصر إدراكا كما بيننا في أول هذا الفصل.

وأما ⁽¹⁶⁶⁵⁾ الذي يوجب له صفة فلا يعلم شيئا غير مجرد الاسم. أما الشيء الذي تخيل أنه يقع ⁽¹⁶⁶⁶⁾ عليه هذا الاسم فهو معنى غير موجود، بل مخترع كاذب، فكأنه أوقع هذا الاسم على معنى معدوم، إذ ليس في الوجود شيء هو كذا، ومثال ذلك أن يكون إنسان سمع باسم الفيل وعلم أنه حيوان وطلب أن يعرف بشكله وحقيقته، فقال له الضال، أو المفضل هو حيوان ذو رجل واحدة، وثلاثة أجنحة مقيم في أعماق البحر، جسمه شفاف، وله وجه عريض مثل وجه الإنسان وصورته وشكله ⁽¹⁶⁶⁷⁾ ويتكلم مثل الإنسان وتارة يطير في الهواء وتارة يسبح كالسمك فاني لا أقول إن هذا تصور الفيل على خلاف ما هو عليه، ولا أنه مقصر في إدراك الفيل، بل أقول 15 إن هذا الشيء الذي تخيله بهذه الصفة مخترع كاذب وليس، في الوجود شيء هكذا، بل هذا شيء معدوم أوقع عليه اسم شيء موجود مثل عنقاء مغرب وفرس إنسان.

ونحو ذلك من الصور الخيالية التي أوقع عليها اسم شيء من الموجودات، أما اسم واحد أو اسم مشتق ⁽¹⁶⁶⁸⁾. فكذلك الأمر هنا سواء. وذلك أن الله جل ثناؤه هو موجود تبرهن وجوده أنه واجب الوجود ⁽¹⁶⁶⁹⁾ والذي يلزم عن وجوب الوجود البساطة المحضة كما سابرهن وأما أن تلك الذات البسيطة

(1664) انه: ت ج، —: ن (1665) وأما: ت، أما: ج (1666) يقع: ن وقع: ت ج (1667) وشكله: ت، وشكله وتخطيطه: ج، الإنسان وشكله وتخطيطه: ن (1668) مشتق: ج، مركب: ت (1669) واجب الوجود: ج، واجب و: ت. حن: ت ج، —: ن

الواجبة الوجود كما قيل ، هي ذات صفات ومعانٍ أخرى تلحقها ، فهو شئٌ غير موجود بوجه ، كما تبرهن فإذا قلنا إن | هذه الذات المسماة (٧٧-ب) م | الالهة مثلا هي ذات فيها معانٍ متعددة تنصّف بها ، فقد اوقعنا تلك الاسمية على عدم محض . فتأمل كيف (١٦٧٠) خطر في إيجاب الصفات له ، فالذي ينبغي أن يعتد في ماجاء من الصفات في كتب (١٦٧١) التنزيل أو كتب الانبياء 5 أنها كلها للإرشاد لكأله تعالى لا غير أو صفة أفعال صادرة عنه كما بينّا .

فصل سا [٦١]

جميع أسمائه تعالى الموجودة في الكتب كلها مشتقة من الأفعال ، وهذا مالاخفاء به ، إلا اسم واحد (١٦٧٢) وهو : الياء والهاء والواو والهاء (١٦٧٣) 10 [= يهوه] ، فإنه اسم مرتجل له تعالى ولذلك سُمّي : الاسم الأعظم (١٦٧٤) ، معناه أنه يدلّ على ذاته تعالى دلالة بيّنة لا اشتراك فيها . اما سائر أسمائه المعظمة ، فتدل باشتراك لكونها مشتقة من أفعال يوجد مثلها لنا ، كما بينّا (١٦٧٥) حتى ان الاسم المكنى به عن : الألف والذال والنون والياء (١٦٧٦) [= آدي] ، هو ايضا مشتق من السيادة : قد خاطبنا الرجل 15 سيد الأرض (١٦٧٧) . والفرق بين قولك آدني [سيدى] بكسر النون وبين ان تقول بمدّ النون بفتح طويلة (١٦٧٨) [آدنائى = ربى] مثل الفرق بين قولك سارى (١٦٧٩) الذى معناه : رئيسى ، وبين قولك : ساراي (١٦٨٠) :

(١٦٧٠) فتأمل كيف : ت ، ف تأمل كم : ج (١٦٧١) كتب : ج كذاب : ت ، (١٦٧٢) اسم واحد : ت ج ، اسما واحدا : ن (١٦٧٣) الياء والهاء والواو والهاء : ا ، يود ، ها ، واو ، ها : ت ج [هذه الحروف المقطعة تشكل اسم : يهوه . ربما حرمة عدم التلفظ بها ساق موسى بن ميسون الى ذكر حروفها مقطعة] . (١٦٧٤) : ا ، ثم مفرش : ت ج (المفح الحرف : اسم مفسر . يقصدون انه لا ينطق ولكن يعطى معناه بالتفسير) (١٦٧٥) انظر الفصل السابق ، ٤٤ (١٦٧٦) الألف والذال والنون والياء : ا ، الف ، دل ، نون ، يود : ج ، يود ، ها ، واو ، ها : ت [نسخته ج ، هي الصحيحة وهي المطابقة لما ياتي ، وهو اسم «آدي» في المتن] [١٦٧٧] : ع [التكوين ٢٠ / ٤٢] درهايش آدي ها رس : ت ج (١٦٧٨) : ا . بالقصص : ت ج (١٦٧٩) : ا ، سرى : ت ج (١٦٨٠) : ا ، سرى : ت ج

امرأة ابرام لأن في ذلك تفخيماً [أ] وعموماً [أ] للغير وقد قيل للملك (1681) :
يا سيدى فلا تجز (1682).

(٧٨-١) م وانما يثبت لك هذا في أدنى خاصة المكنى به لكونه اخص الأسماء

المشهورة له تعالى اما سائرهما مثل ديان ، وصادق ، ورؤف ، ورحيم ،

(٢١٢-ب) م وآله (1683) فينة العموم والاشتقاق ، أما الاسم (1684) الذى | يتهجأ ، (1685) 5

من الياء والماء والواو والماء [= يهوه] (1685) ، فلا يعلم له اشتقاق مشهور ،

ولا يشارك فيه الغير . ولا شك ان هذا الاسم العظيم الذى لا ينطق به كما

علمت الا في المقدس من القسس القديسين للرب خاصة في بركة القسيسين

وقس كبير في يوم الصوم (1687) يدل على معنى مالا شركة بين الله تعالى وبين

ماسواه في ذلك المعنى . 10

ولعله يدل بحسب اللغة التى ليس عندنا اليوم منها إلا أنز شئ ،

وبحسب ما ينطق به أيضا على معنى وجوب (1688) الوجود وبالجملة عظمة

هذا الاسم والحاماة عن النطق به ، لكونه دالا (1689) على ذاته تعالى من

حيث لا يشاركه (1690) أحد من المخلوقين في تلك الدلالة كما قالوا عنه

عليهم السلام (1691) اسمى الخاص بى (1692) . 15

أما سائر الأسماء ، فهى كلها تدل على صفات لاعلى ذات فقط ، بل

على ذات لها (1693) صفات ، لأنها مشتقة ، ولهذا توهم التكثير أعنى أنها

توهم وجود صفات ، وأن ثم ذات [أ] ومعنى زائد [أ] على الذات ،

إذ هكذا هى دلالة كل اسم مشتق ، فانه يدل على معنى وعلى موضوع

(1681) الملك : أ ، للملك : ت ، للملاك : ج (1682) : ع [التكوين ١٨/٣] ،

ادنى ال فاعبر : ت ج ، [ادنى : ت ، الله : ج . نسخة ج ، تكتب « ادنى » بترجمته العربية

دائما : الله] (1683) : أ ، ديان ، وصادق ، وحتون ورحوم والهم : ت ج (1684) : أ ، الشم :

ت ، الشئ : ج (1685) : أ ، يود ، ها ، وار ، ها : ت ج (1686) يتهجأ : ت ج ، يتجى : ن

(1687) : أ ، المقدس وكهنى الله همقدشيم ... بركت كهنىم وكهن جدول في يوم همصوم : ت ج

(1688) وجوب : ت ، يوجب : ج (1689) دالا : ت ، دال : ج (1690) عليهم السلام : ج ،

زل : ت (1691) يشاركه : ن ، يشارك : ت ج (1692) : أ ، شى هميوحدل : ت ج (1693)

حل ذات لها صفات : ن ، حل ذات صفات : ت ج

لم يصرح به، اقترن به ذلك المعنى، ولما تبرهن أن الله تعالى ليس هو موضوعا ما اقترنت به معانٍ، عُلِمَ أن الأسماء المشتقة هي : إما بحسب نسبة الفعل إليه، أو بحسب الإرشاد لكماله ، ولهذا | تأقف الربّي حنيننا من قوله : (٧٨ - ب) م العظيم الجبار والقهار⁽¹⁶⁹⁴⁾ لولا الضرورتان اللتان⁽¹⁶⁹⁵⁾ ذكر لكون هذه توهم صفات ذاتية أعنى أنها كمالات موجودة فيه. 5

ولما كثرت هذه الأسماء المشتقة من الأفعال له تعالى أو همت لبعض الناس صفات متعددة له كتعدد الأفعال التي اشتقت منها ولذلك وغد بانه سيحصل للناس إدراك يزبل لهم هذا الالتباس، وقال : وفي ذلك اليوم يكون رب واحد واسمه واحد⁽¹⁶⁹⁶⁾ يعني أنه كما هو واحد، كذلك يدعى حينئذ باسم واحد فقط، وهو الدال على الذات فقط، لا أنه يكون مشتقاً وفي فصول⁽¹⁶⁹⁷⁾ الربّي أليعزر قالوا: قبل أن يخلق العالم كان سبحانه وتقدس واسمه وحده⁽¹⁶⁹⁸⁾. 10

فتأمل كيف صرح بأن هذه الأسماء المشتقة كلها إنما حدثت بعد حدوث العالم. وهذا صحيح أنها كلها أسماء وضعت بحسب الأفعال الموجودة في العالم، أما إن اعتبرت ذاته معرأة مجردة عن كل فعل فلا يكون له اسم مشتق بوجه، بل اسم واحد مرتبط للدلالة على ذاته، وليس عندنا اسم غير مشتق الا هذا وهو : الياء والهاء والواو والهاء [= يهوه]⁽¹⁷⁰⁰⁾ الذي هو الاسم الأعظم⁽¹⁷⁰¹⁾ بإطلاق، لا تظن غير هذا، ولا يخطر بخاطرك هذيان⁽¹⁷⁰²⁾ كتاب التلاسيم⁽¹⁷⁰³⁾ وما تسمعه منهم أو تجده في كتبهم السخيفة 15

20 من أسماء يلفقونها⁽¹⁷⁰⁴⁾ لا تدل على معنى بوجه، ويسمونها أسماء⁽¹⁷⁰⁵⁾

(1694) : ا، مجدول مجبور وهنورا : ت ج (1695) اللتان : ج اللتين : ت ، (1696) : ع [زكريا ٩/١٤] ، يوم هبوا فيه الله احد وشوا احد : ت ج (1697) : ا ، فرقيم : ت ج [فصول الربّي اليعزر ، ٣] (1698) : ا ، مد شلا نبرا هوم هيه وشوبليد : ت ج (1699) : ا ، شم : ت ج (1700) : ا ، يود ، ها ، وار ، ها : ت ج (1701) : ا ، شم همفورش : ت ج (1702) هذيان : ت ، هذا ان : ج (1703) : ا ، القميموت : ت ج (1704) يلفقونها : ت ج ، الفوها : ن (1705) : ا ، شوت : ت ج

ويزعمون أنها تحتاج القداسة والطهارة⁽¹⁷⁰⁶⁾ وإنها تفعل عجائب ، كل هذه الأشياء أخبار⁽¹⁷⁰⁷⁾ لا يليق بأنسان كامل أن يسمعها | فكيف أن يعتقدوها. م (١-٧٩)

- ولا يتسمى الاسم الاعظم⁽¹⁷⁰⁸⁾ بوجه غير هذا : الاسم ذو اربعة حروف⁽¹⁷⁰⁹⁾ المكتوب⁽¹⁷¹⁰⁾ الذي لا يُقرأ بحسب هجائه وبيان قالوا في :
 قل لهم كذا تباركون بنى اسرائيل⁽¹⁷¹¹⁾ ، كذا في هذا اللفظ ، كذا في الاسم الاعظم⁽¹⁷¹²⁾ وهناك قيل : وفي المعبد [ينطق] كما كتب ، وفي البلاد باسم بدله⁽¹⁷¹³⁾ وفي التلمود قيل : كذا قصد من الاسم الاعظم اذا تسأل بالاسم الاعظم او باسم بدله⁽¹⁷¹⁴⁾ ، لعل هذا يُعلم من القول : ويضعون اسمي ، اسمي خاص بي⁽¹⁷¹⁵⁾ . فقد بان لك أن الاسم الاعظم⁽¹⁷¹⁶⁾ هذا «اسم ذو أربعة حروف⁽¹⁷¹⁷⁾ وإنه وحده هو الدال على الذات دون شركة بمعنى آخر ، ولهذا قالوا عنه الخاص بي⁽¹⁷¹⁸⁾ وانا أبيت لك الشئ الذي دعا الناس لما يعتقدونه من امر الاسماء⁽¹⁷¹⁹⁾ وابتين لك اصل هذه المسألة واكشف لك غطاءها حتى لا يبقى فيها اشكال الا ان شئت ان تغالط نفسك في فصل بعد هذا.

15

فصل سب [٦٢]

امرنا ببركة الكهان⁽¹⁷²⁰⁾ وفيها اسم الرب كما كتبوا⁽¹⁷²¹⁾ الذي هو الاسم الاعظم⁽¹⁷¹⁶⁾ ولم يكن معلوما عند كل أحد ، كيف ينطق به وبأى الحركات يحرك كل حرف من حروفه او يشد بعض حروفه إن كان⁽¹⁷²²⁾

(1706) : ا ، قلته وطهره : ت ج (1707) اخبار : ت ج ، خرافات : ن (1708) : ا ، شم همفورش : ت ج (1709) : ا ، الشم بن اربع اوتيتوت : ت ج (1710) المكتوب : ت ، — : ج (1711) : ع [العدد ٢٣ / ٦] سفرى كه تبركوات بنى اسرائيل : ت ج (1712) : ا ، كه بلشون هزه كه يشم همفورش : ت ج (1713) : ا ، بمقدش ككتيبو ومدينه بكنويو : ت ج (1714) : ا ، كه يشم همفورش اته اومريشم همفورش او اينو الا بكنويو : ت ج [سوطا ٢٨] (1715) : ا ، تلمود لومر وشعوات شمي [العدد ٢٧ / ٦] ، شمي هيوجدلى : ا ، : ت ج . (1716) : ا ، شم همفورش : ت ج (1717) : ا ، شم بن اربع اوتيتوت : ت ج (1718) الخاص بي : ا ، هيوجدلى : ت ج (1719) : ا ، الشوت : ت ج (1720) : ا ، ببركت كهنيه : ت ج (1721) : ا ، اسم الله ككتيبو : ت ج (1722) كان : ت ج ، كان فيه : ن

رفا مشدداً⁽¹⁷²³⁾ ، فكان أهل العلم يتناقلون ذلك اعنى صفة النطق به ولا يعلمونه لأحد، إلا لتلميذ مستأهل مرة واحدة في الاسبوع⁽¹⁷²⁴⁾ وأنا

اعتقد | ان هذا الذى قالوا : أما اسم ذو اربعة حروف فان الحكماء^(٧٩-ب) يعطونه لبيهم ولتلاميذهم مرة واحدة في الاسبوع⁽¹⁷²⁵⁾ . ليس ذلك كيف

5 ينطق به فقط الا وتعليم⁽¹⁷²⁶⁾ المعنى الذى من أجله ارتجل هذا الاسم فيكون فى ذلك سرّ الهى أيضا ثم إن كان عندهم اسم فيه اثنا عشر حرفا وهو فى القداسة⁽¹⁷²⁷⁾ دون هذا الاسم ذى أربعة حروف⁽¹⁷²⁸⁾ . والاقرب

عندى أنه لم يكن اسما واحدا⁽¹⁷²⁹⁾ إلا اسمين ، أو ثلاثة ، مجموع أحرفها ، اثنا عشر ، وكان هو الذى يُكنى به ، كلما جاء فى : القراءة اسم ذو اربعة

10 حروف⁽¹⁷³⁰⁾ كما نكنى نحن اليوم بالآلف والdal⁽¹⁷³¹⁾ وهذا الاسم ايضا

الذى هو : اسم فوائى عشر حرفا⁽¹⁷³²⁾ ، لاشك أنه كان يدل على معنى اخص من دلالة الالف والdal⁽¹⁷³¹⁾ ، وما كان ممنوعا ولا مضمونا⁽¹⁷³³⁾ به على

احد من اهل العلم | ، إلا كل من ، طلب تعلّمه أعلم به وليس كذلك (٢١٣-٢) ج

اسم ذو اربعة حروف⁽¹⁷²⁸⁾ لأنه لم يعلمه قط أحد ممن علمه الا لابنه

15 وتلميذه مرة واحدة فى الاسبوع⁽¹⁷³⁴⁾ .

فلما صار اقوام مسييون⁽¹⁷³⁵⁾ يتعلمون هذا : الاسم ذا اثنى عشر

حرفا⁽¹⁷³²⁾ ويفسدون بذلك اعتقادات كما يحدث لكل من ليس بكامل ،

(1723) : ت ، حرف مشدود : ج (1724) : ا ، لتلميذ هجون فعم احت بشبوع : ت ج [قدوشين ١٧١] (1725) : ا ، شم بن اربع اوتيت حكيم موسرين اوتو ليتيهم ولتلميذهم فعم احت بشبوع : ت ج [نفس المصلر ٣] (1726) تعليم : ت ، تعلم : ج (1727) : ا ، القدوشه : ت ج (1728) : ا ، الشم بن اربع اوتيت : ت ج (1729) اسموا احدا : ت ، اسم واحد : ج (1730) : ا ، القرياه شم بن اربع اوتيت : ت ج (1731) : ا ، بالف دلت : ت ج (1732) : ا ، شم بن شيم حسره اوتيت : ت ج (1733) ممنوعا ولا مضمونا : ت ، قط ممنوع ولا مظنون : ج ، قط ممنوعا ولا مظنونا ه : ن (1734) : ا ، لبنو وتلميذو فعم احت بشبوع : ت ج (1735) مسييون : ت ، مسيين : ج

- إذا علم أن الامر ليس كما كان يتخيله أولا فكنتموا هذا الاسم⁽¹⁷³⁶⁾. أيضا، ولم يعلموه الا للمخففاء في الكهانة⁽¹⁷³⁷⁾ ليباركوا به الناس في المعبد⁽¹⁷³⁸⁾ إذ قد كان⁽¹⁷³⁹⁾ قطعوا ذكر الاسم الأعظم من المعبد⁽¹⁷⁴⁰⁾ أيضا لفساد الناس قالوا : بعد موت شمعون العادل أبطل إخوانه الكهان إيتاء هم البركة
- 5 (٨٠-١) م) بالاسم⁽¹⁷⁴¹⁾ لكنهم كانوا يباركون بهذا الاسم | ذى إثني عشر حرفا⁽¹⁷⁴²⁾ قالوا :
- في البداية كان اثنا عشر حرفا، يعطى لكل أحد، أما متى زاد الفساق، بدأ يعطى للمخففاء من الكهان وكان المخففاء من الكهان يهمسون (*) بنغمات إخوانهم الكهان. قال الربّي طرفون مرة واحدة ، صعدت المنصة بعد والد الأم، أصغيت الى الكاهن وسمعت ما كان يهمس [من الاسم المذكور]
- 10 بنغمات إخوانه الكهان⁽¹⁷⁴³⁾.

وكان عندهم ايضا اسم ذو إثني واربعين حرفا⁽¹⁷⁴⁴⁾ ومعلوم عند كل⁽¹⁷⁴⁵⁾ ذى تصوّر أنه لا يمكن بوجه أن تكون اثنان وأربعون حرفا كلمة واحدة ، وانما كانت هذه كلمات عدة مجموع أحرفها اثنان واربعون ، ولا ريب أن تلك الكلمات دالة على معانٍ كثيرة⁽¹⁷⁴⁴⁾ ضرورة تلك المعاني تقرب من تحقيق تصوّر ذاته تعالى بالوجه الذى قلنا. وانما سُمّيت هذه

15 الكلمات الكثيرة الأحرف اسما⁽¹⁷⁴⁷⁾ لكونها تدل على معنى واحد فقط ، كسائر الاسماء المرتجلة.

(1736) : ا ، الشم : ت ج (1737) : ا ، لصنوعيم شبكهونه : ت ج (1738) : ا ، المقدش : ت ج (1739) قدكان : ج ، كان : ت (1740) : ا ، شم هفورش من المقدش : ت ج. (1741) : ا ، مشمت شمعون هصديق بطواحيو هكهني ملبرك بشم : ت ج [انظر يوما ٣٩ ب] (1742) : ا ، شم بن شتم صره اوتيتوت : ت ج (*) [المعنى الحرفى : ييلمون] (1743) : ا ، براشونه شم بن شتم صره اوتيتوت هيو موسرين اوتو لكل احد ، مشربو هفريصيم هيو موسرين اوتو لصنوعيم شبكهونه هيو ميلم اوتو بنعيموت اسيهم هكهني امرر . طرفون نعم احم علي احرا بي اما لدوكن و هطيت اذن اصل كهن و شمت شهبليو بنعيموت احيو هكهني : ت ج ، [قدوشين ١٧١] (1744) : ا ، شم بن شتم واربعين اوتيتوت : ت ج. (1745) كل : ت ، — : ج (1746) كثيرة : ج ، — : ت (1747) : ا ، شم : ت ج

وانما كثرت تلك الكلمات لتفهم المعنى ، لان المعنى الواحد قد يفهم
 بألفاظ كثيرة، فافهم هذا ، واعلم أنه كان هذا الشيء الذي يعلم تعليم المعاني
 المدلول عليها بتلك الأسماء، لا مجرد النطق بالأحرف العرى عن كل تصور
 ولم يطلق قط على هذا: اسم ذو اثني عشر حرفا⁽¹⁷⁴⁸⁾ ولا على: اسم ذي
 5 اثنين واربعين حرفا⁽¹⁷⁴⁹⁾: اسم الاسم الأعظم⁽¹⁷⁵⁰⁾ بل الاسم الأعظم هو
 الاسم الخاص به⁽¹⁷⁵¹⁾ كما بينّا اما هذان الاخران فكانا يفيدان علما ما آلهما
 ضرورة ، ودليل كونه يفيد علما | ، قولهم في ذلك :
 (٨٠ - ب) م

اسم ذو اثنين واربعين حرفا، قدسى ، ومقدس ويعطى فقط للخصيف
 الذى وصل الى نصف عمره وليس عرضة للغضب ولا للسكر ولا يثير طعنا
 10 فى اخلاقه ، ويتكلم مع الناس بهدوء وكل من يعلمه فهو حريص عليه
 ويحفظه فى طهارة ، وعجوب لمن فوقه ومحمود لمن دونه ومهيّب عند الناس
 وتعلمه قائم فى يده ، وارث العالمين : هذا العالم وعالم الآخرة⁽¹⁷⁵²⁾ .

هذا نص التلمود فما ابعده ما يفهم من هذا القول عن قصد قائله !
 وذلك أن الأكثر يظن أنها أحرف ينطق بها لا غير، ولا يعتبر لها معنى فينال
 15 بها هذه الأمور العظيمة؛ ويحتاج لها لهذا الاستعداد الخلقى والتهيؤ الكثير
 الذى ذكر وبينّ ، هو أن هذا كله إنما هو تعريف مانٍ التّهيّة من جملة
 المعاني التى هى غوامض التّوراة⁽¹⁷⁵³⁾ كما اوضحنا.

(1748): ا ، شم بن شتيم عسره اوتوت : ت ج (1749): ا ، شم بن اربعم وشتيم
 اوتوت : ت ج (1750): ا ، شم هفورش : ت ج (1752): ا ، شم هفورش هو شم هيو
 حدلو : ت ج (1752): ا ، شم بن اربعم وشتيم اوتوت قدوش ومقدوش واين موسرين
 اوتوالامى شها صنوع وعود بحصى يميواينو كوعس [كوعم : ج] واينو مشكر واينو
 معيد عل ملوتيو ودبور ونبحت عم دبروت وكل هودعو وزهير يوشرو بظهره اهور
 ملمعه ونجد لمه وايتو موطلت عل هبريوت وتلمودو متقيم بيدو ونوحل شئ هوليم هو مزه
 وهو لم هيا : ت ج ، [قدوشيم ١٧١] . (1753): ا ، سترى توره : ت ج

وقد تبين⁽¹⁷⁵⁴⁾ في الكتب المدونة⁽¹⁷⁵⁵⁾ في العلم الإلهي أن هذا العلم لا يمكن نسيانه أعني إدراك العقل الفعال وهو معنى قوله وتعلمه قائم في يده⁽¹⁹⁵⁶⁾ فلما وجد الاقدام الشرار⁽¹⁷⁵⁷⁾ الجهال هذه النصوص، اتسع لهم الكذب والقول بان يجمعوا اى أحرف شاءوا ، ويقولون هذا اسم⁽¹⁷⁵⁸⁾ يفعل ويصنع ، إذا كُتِبَ ، أو إذا قيل على صفة كذا ثم كُتِبَتْ 5 تلك الأكاذيب⁽¹⁷⁵⁹⁾ التي ابتدعها⁽¹⁷⁶⁰⁾ الشرير الجاهل الاول، وانتقلت تلك الكتب لأيدى الأخيار الورعين البله الذين ليس عندهم ميزان يعرفون به الحق من الباطل ، فكتبوها⁽¹⁷⁶¹⁾ ووُجِدَتْ في تركتهم⁽¹⁷⁶²⁾ فظن بها الصحة وبالجمله : | الغير يصدق كل كلام⁽¹⁷⁶³⁾ .

وقد خرجنا عن غرضنا الشريف ونظرنا الدقيق الى النظر في إبطال 10 هذيان يبلو بطلانه⁽¹⁷⁶⁴⁾ لكل مبتدئ بالنظر ، لكن دعت لذلك ضرورة ذكرنا الاسماء⁽¹⁷⁶⁵⁾ ومعناها وما شهر عند الجمهور من امرها وارجع الى غرضي قد نبهنا على أن كل اسمية له تعالى مشتقة، الا الاسم الاعظم⁽¹⁷⁶⁶⁾ . وينبغي أن نتكلم في هذا الاسم وهو : انا هو الكائن⁽¹⁷⁶⁷⁾ في فصل مفرد لما في ذلك من المعنى الدقيق الذي نحن بسيله اعني نفي الصفات. 15

فصل سج [٦٣]

نقدم توطئة ونقول أن هذا الذي قاله عليه السلام : فان قالوا لي ما اسمه ماذا أقول لهم؟⁽¹⁷⁶⁸⁾ كيف صار ذلك الأمر⁽¹⁷⁶⁹⁾ لازما له هذا

(1754) تبين : ت ج ، ع ، يينا : ن (1755) المدونة : ت ، الموضوعه : ج ن (1756) : ا ، وتلويده متقيم يندر : ت ج (1757) ، الشرار : ت ج ، الاشرار : ن (1758) : ا ، شم : ت ج (1759) الأكاذيب : ج ، الاكاذب : ت (1760) ابتدعها : ت ج ، اخترعها : ن (1761) فكتبوها : ت ج ، فكتبوها : ن (1762) تركتهم : ت ج ، تركهم : ن (1763) : ع [الامثال ١٥/١٤] في يمين لكل دير : ت ج (1764) بطلانه : ت ج ، لبطلانهم : ن (1765) : ا ، السموت : ت ج (1766) : ا ، شم همفوش : ت ج (1767) : ع [الخروج ١٤/٢] ابيه اشرافيه : ت ج (1768) : ع [الخروج ١٣/٢] وامرولى مه شو (- مه امر اليهم ج) : ت ج (1769) امر : ت ، امرا : ج

السؤال حتى يطلب بما ذا يجاوبه عليه ، اما قوله : لأنهم لا يصدقونني ولا يسمعون لقولي بل يقولون ألم يتجل لك الرب ⁽¹⁷⁷⁰⁾ فهو بين جدا. إن هكذا يجب ان يقال لكل من ادعى النبوة حتى يأتي بدليل ، وايضا إن كان الأمر كما يبدو أنه مجرد اسم ينطق به ، فلا يخلو الأمر أن يكونوا إسرائيل قد علموا (٢١٣-ب) ج ذلك الاسم ، أولم يسمعه يوما قط . فإن كان معلوما عندهم ، فلا حجة له في الاخبار به لأن علمه به كعلمهم ، وان كان غير مسموع عندهم ، فما الدليل أن هذا اسم الله ، إن كان معرفة اسمه دليلا ثم إنه بعد إعلامه له (٨١-ب) م تعالى هذا الاسم قال له :

امض واجمع شيوخ اسرائيل فيسمعون لقولك ⁽¹⁷⁷¹⁾ ، وبعد هذا جاوب
 10 هو عليه السلام وقال : لأنهم لا يصدقونني ولا يسمعون لقولي ⁽¹⁷⁷²⁾ وقد تقدم قوله تعالى له : ويسمعون لقولك ⁽¹⁷⁷³⁾ : فقال له تعالى بعد ذلك : ما تلك التي بيدك ؟ قال : عصا ⁽¹⁷⁷⁴⁾ ، والذي تعلمه فيدين لك كل هذا المشكل هو ما أقول لك : قد علمت شهرة مذاهب الصابئة في تلك الأزمان ، وكون الناس كلهم الاآحاد ، عابدى الوثن ⁽¹⁷⁷⁵⁾ اعنى اعتقاد الروحانيات 15 الاستنزالات وعمل الطلسمات وكان دعوى كل مدّعى في الأزمان كلها ، إما ان يدعى أنه حصل له نظر واستدلال دلّه بأن ثم آلهما ⁽¹⁷⁷⁶⁾ للعالم بجملته ، مثل ابراهيم أو يدعى انه نزلت عليه روحانية كوكب أو ملك ونحو ذلك . فاما شخص يدعى النبوة بان الله كلمه وأرسله فلم يسمع هذا قط قبل سيدنا موسى ⁽¹⁷⁷⁷⁾ ولا يغلطك ماجاء في « الابوت » من ذكر كلام الله لهم 20 وتجليه عليهم ، لا نك لا تعجد ذلك النحوم النبوة ليدعوا الناس أوليرشدوا

(1770) : ع [الخروج ١/٤] ، وهن لا يامينول ولا يشمو يقول كي يمامر ولا نراه اليك الله : ت ج (1771) : ع [الخروج ١٨/٢ ، 11] لك واسفت ات زقنى ييرال وشمو لقولك : ت ج (1772) : ع [الخروج ١/٦] وهن لا يامينول ولا يشمو يقول : ت ج (1773) : ا ، وشمو لقولك : ت ج [والمعنى الحزنى : . يسمعون لصوتك] (1774) : ع [الخروج ٢/٤] مه زه بيدك ويامرطه : ت ج (1775) : ا ، عوبدى عبوده زره ت ج (1776) : الها : ج ، اله : ت (1777) سيدنا موسى : ا ، مشه ريينو : ت ج

غيرهم ، حتى قال إبراهيم أو إسحق أو يعقوب أو من تقدمهم للناس قال لي
الله : افعلوا ، او لاتفعلوا ، أو ارسلني لكم ، هذا لم يكن قط ، بل كان الخطاب
لهم فيما يخصهم لا غير ، اعني في كمالهم وإرشادهم لما يفعلون وتبشيرهم بما يثول
اليه أمر نسلهم لا غير ، وهم كانوا يدعون الناس بالنظر والتعليم كما بان عندنا
م (٨٢ - ١) | في قوله : والنفوس التي امتلكها في حران (1778) . 5

فلما تجلّى عز وجل على سيدنا موسى (1777) وأمره بأن يدعو الناس ويوصل
هذه الرسالة لهم (1779) فقال فاول ما يسألوني (1780) ان احقق لهم ان ثم آلهما
للعالم موجودا (1781) ، وبعد ذلك ادّعى أنه أرسلني ، اذ كان الناس كلهم
حينئذ الا احادا (1782) لا يشعرون بوجود الإله ، وغاية نظرهم لا يتعدّى
الفلك وقواه وأفعاله ، لانهم لم يفارقوا المحسوس ولا كلوا كمالا عقليا . 10
فاعلمه الله حينئذ بعلم يوصله إليهم (1783) ، يحقق عندهم وجود الإله وهو :
اناهو الكائن (1784) وهذا اسم مشتق من هَيَّ [كان] وهو الوجود لان هَيَّ
يدل على معنى « كان » ولا فرق بين قولك : كان أو وُجد ، في اللسان العبراني .

والسرّ كله في تكريره اللفظ بعينه الدالّ على الوجود في معرض الصفة ،
لأن التي (1785) تقتضي ذكر الصفة المتصلة بها لانها ، اسم ناقص يحتاج الى صلة 15
بمعنى الذي والتي في العربي ، فجعل الاسم الاول وهو الموصوف اكون (1786)
والاسم الثاني الذي وصفه به اكون (1786) وهو هو بعينه ، فكأنه صرّح بان
الموصوف هو الصفة بعينها فكان ذلك تبيننا في (1787) معنى أنه موجود لا بوجود.
فجاء تلخيص ذلك المعنى وشرحه هكذا : الموجود الذي هو الموجود

(1778) : ع [التكوين ١٢/٥] ، وات هفش اشر عسو بحرن : ت ج (1779) لهم :
ت ، له : ج (1780) يسألوني : ت ، يسألوني : ج (1781) الها للعالم موجودا : ج ، اله للعالم
موجود : ت (1782) احاد : ت ، احادا : ج (1783) اليهم : ج ، عليهم : ت (1784) : ع
[الخروج ١٤/٣] ، ايه اشر ايه : ت ج [المعنى الحرق : اكون الذي اكون] (1785) : ا ،
اشر : ت ج (1786) : ا ، ايه : ت ج (1787) تبيناني : ج ، تبين : ت

او الواجب الوجود وهذا هو الذى يؤدى عليه البرهان ضرورة أن هنا
شيئاً [١] واجب الوجود لم يعدم ولا يعدم⁽¹⁷⁸⁸⁾ كما سأبين برهان ذلك.

- فلما أعلمه تعالى بالدلائل التى يثبت بها وجوده عند علماءهم ، لان
بعد هذا جاء : امض واجمع شيوخ اسرائيل⁽¹⁷⁸⁹⁾ ووعده بأنهم سيفهمون (٨٢ - ب) م
5 ما ألقيته⁽¹⁷⁹⁰⁾ اليك ويقبلونه وهو قوله : ويسمعون لصوتك⁽¹⁷⁹¹⁾ فراجع
عليه السلام وقال فهم يقبلون ان ثم آتاه موجوداً⁽¹⁷⁹²⁾ بهذه البراهين العقلية
ما يكون دليلاً⁽¹⁷⁹³⁾ أن هذا الآله الموجود أرسلنى ، فأعطيت له المعجزة
فقد تبين أن معنى قوله : ما اسمه⁽¹⁷⁹⁴⁾ انما معناه من هو هذا الذى تزعم
أنه أرسلك وإنما قال : ما اسمه⁽¹⁷⁹⁴⁾ ، تعظيماً وإجلالاً فى الخطاب كأنه
10 يقول : إن ذاتك وحقيقتك لا يجهاها احد. فان سئلت عن اسمك اى شئ
هو المعنى الذى يُدلّ عليه بالاسم ، وانما استشنع ان يخاطب ويقول
بان ثم من يجهل هذا الموجود ، وجعل جهلهم لأسمه لا للمسمى .

- وكذلك اسم «يه» هو من معنى أزالة الوجود وشدى : قد رافيه اشتقاق
من دأى ، الذى هو كفاية : كفاية لجميع ما يقتضيه العمل⁽¹⁷⁹⁵⁾ والشين بمعنى
15 الذى⁽¹⁷⁹⁶⁾ مثل : الذى قبل⁽¹⁷⁹⁷⁾ فيكون معناه : الذى يكفى⁽¹⁷⁹⁸⁾ الغرض
فى ذلك انه لا يحتاج فى وجود⁽¹⁷⁹⁹⁾ ما اوجد⁽¹⁸⁰⁰⁾ ولا فى استمداده⁽¹⁸⁰¹⁾
لسواه بل وجوده تعالى كافٍ فى ذلك. وكذلك اسم حسيين : مشتق من القوة :
وصلايتهم كالبلوط⁽¹⁸⁰²⁾ وكذلك الصخر⁽¹⁸⁰³⁾ هو اسم مشترك كما بينا⁽¹⁸⁰⁴⁾ .

(1788) ولا يعلم : ت ، ولا عدم : ج (1789) : ع [الخروج ١٣/٣] ، لك و اسف
ات زقى اسرائيل : ت ج (1790) القيته : ت ، القيت : ج (1791) : ع [الخروج ١٨/٢] ،
وشمو لقوك : ت ج (1792) الهاموجودا : ج ، اله موجود : ت (1793) دليلا : ج ،
دليل : ت (1794) : ا ، مه شمو : ت ج (1795) : ع [الخروج ٧/٢٦] ، وهلاكه
هيت ديم : ت ج (1796) : ا : اشر : ت ج (1797) : ا ، شكبر : ت ج [انظر الجامعة ٢/٤
وهناك فترجم من قبل] (1798) : ا ، اشر دى : ت ج (1799) وجود : ت ج ، وجد : ن
(1800) اوجد : ت ، وجد : ج (1801) استمداده : ت ، استمراره : ج ن (1802) : ع
[عاموس ٩/٢] ، وحسون هوا كالونيم : ت ج (1803) : ا ، صور : ت ج (1804)
الفصل السابق ، ١٥

فقد بان لك أن الاسماء كلها مشتقة او تقال باشتراك مثل الصخر⁽¹⁸⁰³⁾
 وأمثاله⁽¹⁸⁰⁵⁾ وليس ثم اسم⁽¹⁸⁰⁶⁾ له تعالى غير مشتق غير: اسم ذى اربعة
 حروف وهو الاسم الاعظم⁽¹⁸⁰⁷⁾ لكونه لا يدل على صفة بل على مجرد
 وجود لا غير ، وفي ضمن الوجود المطلق ان يكون دائماً اعني واجب
 الوجود فافهم ما انتهى اليه القول.

5

فصل سد [٦٤]

(٨٣ - ١) م

اعلم ان اسم الله⁽¹⁸⁰⁸⁾ قد يراد به مرات مجرد الاسمية مثل قوله :
 لا تحلف باسم الرب آلهك باطلا⁽¹⁸⁰⁹⁾ ، جدف على اسم الرب⁽¹⁸¹⁰⁾ وهذا
 اكثر من ان يحصى . وقد يراد به ذاته تعالى وحقيقته مثل : وإن قالوا
 لي ما اسمه⁽¹⁸¹¹⁾ ؟ وقد يراد به أمره تعالى حتى يكون قولنا : اسم الله⁽¹⁸⁰⁸⁾ 10
 كأننا قلنا : كلمة الله أو مقال الله⁽¹⁸¹²⁾ كما قال : لأن اسمي فيه⁽¹⁸¹³⁾ معناه :
 كلامي فيه أو مقال في⁽¹⁸¹⁴⁾ ، المعنى انه آله لإرادتي ومشيتي . وسأبين
 الكلام في اشتراك ملك⁽¹⁸¹⁵⁾

وكذلك مجد الله⁽¹⁸¹⁶⁾ قد يراد به النور المخلوق الذي يحمله الله في مكان
 للتعظيم على جهة المعجز : وحل مجد الله على جبل سيناء وغطاه الخ . 15
 ومجد الله قد ملأ المسكين⁽¹⁸¹⁸⁾ ، وقد يراد به ذاته تعالى وحقيقته ،

(1805) أمثاله : ت ، امت : ج (1806) : ا ، شم : ت ج (1807) شم بن اربع
 اوتيتو هشم همفورس : ت ج (1808) اسم الله : ا ، شم الله : ت ج [الله ، مكتوب
 في المتن كذا = ي] الذي يشير الى «يهوه» كائنين من النصوص المشار اليها في التوراة [(1809) :
 ع [الخروج ٢٠/٧] ، لا تشاءت شم الله الهيك لشوا : ت ج (1810) : ع [الاحبار
 ٢٤/٧] ، ونوقب شم الله : ت ج (1811) : ع [الخروج ١٣/٢] ، وامرولى مه شمو :
 ت ج (1812) : ا ، دبر الله اوامره : ت ج (1813) : ع [الخروج ٢٣/٢١] ، كي
 شمي بقربو : ت ج (1814) : ا ، درى بقربو اوامرى بقربو : ت ج (1815) انظر الجزء
 الثاني الفصل ٢٤٤٦ (1816) : ا ، كبود الله : ت ج (1817) : ع [الخروج ٢٤/١٦] ،
 ويشكن كبود الله عل هرسين : ت ج (1818) : ع [الخروج ٤٠/٣٥] ، وكبود الله
 ملا ات هسكن : ت ج

كما قال: أرني مجده (1819) وجاء الجواب: لأنه لا يراني انسان ويعيش (1820) دلّ أن المجد (1821) المقول هنا، ذاته وقوله: مجده (1822) تعظيم مثل ما يتنا (1823) في قوله: وان قالوا الى ما اسمه (1811)، وقد يراد بالمجد (1824) تعظيم الناس كلهم لله بل كل ما سواه تعالى يعظمه لأن تعظيمه الحقيقي هو إدراك عظمته، فكل من أدرك عظمته وكما له فقد عظمه على قدر إدراكه. 5
والانسان خاصة يعظم بالأقوال ليدلّ على ما أدرك بعقله ويعلن به لغيره، وما لا إدراك له مثل الجهادات، فكأنها تعظم أيضا بكونها تدل بطبيعتها على قدرة موجدتها وحكمته، فيكون ذلك داعيا لتعظيم المعبر لها نطق بلسانه أولم ينطق، إن كان من لا يجوز عليه الكلام.

وقد اتسعت اللغة العبرانية في ذلك حتى يطلقون على هذا المعنى 10
لفظ القول (1825) ويقال عملاً إدراك له إنه سبّح وقال، جميع عظمى من مثلك أيها الرب (1826) عبر عن كونها توجب هذا الاعتقاد كأنها (1827) قالته، اذ ومن أجلها علم هذا أيضا. وبحسب تسمية هذا المعنى «مجدا» (1829)
قيل: الأرض كلها مملوءة من مجده (1830) مساويا لقوله: وامتلأت الأرض
15 من تسبّحته (1831) اذ التسبيح يتسمّى مجدا (1832) قد قيل: أدوا المجد للرب آلهكم (1833) وقيل: وفي هيكله كل ينطق بمجده (1834) وجاء منه كثير. فافهم هذا الاشتراك أيضا في «المجد» (1832) وتأولّه في كل موضع بحسبه، فتخلص من شبه عظيمة.

(1819) ع: [الخروج ٢٣]، هرائى نأت كبودك: ت ج (1820) ع: [الغرور ج ٢٣ / ٢٠]، كي لا يراني هادم وحى: ت ج (1821) ١، الكبود: ت ج (1822) ١، كبودك: ت ج (1823) انظر الفصل السابق (1824) بالمجد: ١، بكبود: ت ج (1825) ١، لشون اميره: ت ج (1826) ع: [المزمور ١٥ / ٣]، كل عصوق نامرته اقم كوك: ت ج (1827) كأنها: ت ج، بانها: ن (1829) ١، كبود: ت ج (1830) ع: [اشيا ٢ / ٦]، ملا كل هارص كبود: ت ج (1831) ع: [حبقوق ٢٣] وتلتو ملاه هارص: ت ج (1832) ١، كبود: ت ج (1833) ع: [ارميا ١٦ / ١٢]، تنوا الله الهيكلم كبود: ت ج (1834) ع: [المزمور ٩ / ٢٨]، وبهيكلكو اوامر كبود: ت ج

فصل سه [٦٥]

- ما أراك بعد وصولك لهذه الدرجة وتحقيقك أنه تعالى موجود لا بوجود ، وواحد لا بوحدة ، تحتاج ان يبين لك نفي صفة الكلام عنه ، ولا سيما بإجماع أمتنا أن التوراة مخلوقة ، القصد بذلك أن كلامه المنسوب اليه مخلوق وان نُسب اليه لكون ذلك القول الذي سمعه موسى ، الله خلقه (١-٨) ٢ ، وابتدعه ، كما خلق كل ما خلقه ، وابتدعه ، وسيأتي في النبوة كلام كثير . وانما القصد هنا أن وصفه بالكلام مثل وصفه بالأفعال كلها الشبيهة بأفعالنا ، فأرشدت الأذهان إلى أن ثم علماً آلهياً (١٨٣٥) يدركه النبيون بأن الله كلمهم وقال لهم ، حتى نعلم أن هذه المعاني التي يوصلون إلينا (١٨٣٦) من قبل الله هي لا من مجرد فكرتهم ورويتهم كما سيبين : وقد تقدم لنا (١٨٣٧) ذكر هذا 10 المعنى . وانما مقصود هذا الفصل أن الكلام والقول (١٨٣٨) لفظ مشترك وقع على النطق باللسان مثل قوله : موسى يتكلم (١٨٣٩) وقال فرعون (١٨٤٠) ويقع على المعنى المتصور في العقل من غير أن ينطق به قال : فقلت في قلبي (١٨٤١) ، فتكلمت في قلبي (١٨٤٢) ، وينطق قلبك (١٨٤٣) ، لك نطق قلبي (١٨٤٤) ، 15 وقال عيسو في قلبه (١٨٤٥) ، وهذا كثير .
- ويقع على الإرادة : وهم أن يقتل داود (١٨٤٦) فكأنه قال : وأراد قتله ، اى هم به : أريد أن تقتلني (١٨٤٧) ، شرحه ومعناه : أريد أن تقتلني : فقالت الجماعة كلها ليرجما بالحجارة (١٨٤٨) وهذا ايضا كثير .

(١٨٣٥) علما الميا : ج ، علم المي : ت (١٨٣٦) اليئا : ب ، لنا : ت (١٨٣٧) الفصل السابق ٤٦ (١٨٣٨) الكلام والقول : ا ، الدبور والاميره : ت ج (١٨٣٩) ع : [الخروج ١٩ / ١٩] ، منه يدبر : ت ج (١٨٤٠) ع : [الخروج ٥ / ٥] وياמר فرعه : ت ج (١٨٤١) : ع [الجامعة ١٥ / ٢] ، وامرق انى بلى : ت ج (١٨٤٢) ع : [الجامعة ١٥ / ٢] ، ودبرق بلى : ج (١٨٤٣) ع : [الامثال ٢٣ / ٢٣] ، ليك يدبر : ت ج (١٨٤٤) : ع [المزمو ٨ / ٢٦] ، لك امر لى : ت ج (١٨٤٥) ع : [التكوين ١١ / ٢٧] ، ويامر عشو بلىو : ت ج (١٨٤٦) ع : [الملوك الثاني ١٦ / ٢١] ، ويامر لمكوت ات دود : ت ج (١٨٤٧) ع : [الخروج ١٤ / ٢] ، هلهرجنى اته اوامر : ت ج (١٨٤٨) ع : [الملوك ١٠ / ١٤] ، ويامر واكل هدعه لرجوم اوتم باينيم : ت ج

فكل قولة وكلام ⁽¹⁸⁴⁹⁾ جاءت منسوبة لله فهي من المعنيين الأخيرين
اعنى أنها إما ⁽¹⁸⁵⁰⁾ كناية عن المشيئة والإرادة، وإما كناية عن المعنى المفهوم
من قبل الله، سواء علم بصوت مخلوق أو علم بطريق من طرق النبوة التي
سبقتها، لا أنه تعالى تكلم بحرف وصوت، ولا أنه تعالى ذو نفس،
5 فترسم المعاني في نفسه، ونكون في ذاته معنى زائدا على ذاته، بل تعلق
تلك المعاني به ونسبتها إليه نسبة الأفعال كلها.

فاما الكناية عن الإرادة والمشيئة : بقول وكلام ⁽¹⁸⁵¹⁾ | فكما بينا من (٢ - ٨٤ - ب)
معاني اشتراك هذا اللفظ. وأيضا على جهة التشبيه بنا كما نبهنا ⁽¹⁸⁵²⁾ في
ما تقدم ⁽¹⁸⁵³⁾ انه لا يفهم الانسان بأول وهلة، كيف يفعل الشيء الذي
10 يراد فعله بمجرد الإرادة فقط، بل لابد في بادئ الرأي أن يفعل المريد
الشيء الذي يريد وجوده أو يأمر غيره بفعله، فلذلك استعير الله الامر | (٢١٤ - ب - ج)
في كون ما اراد كونه، وقيل انه أمر أن يكون كذا، فكان ذلك على جهة
التشبيه بأفعالنا مضافا الى كون هذه اللفظة ايضا، تدل على معنى أراد،
كما بينا. فكل ما جاء في : بدء الخليفة وقال وقال ⁽¹⁸⁵⁴⁾، معناه : شاء
15 أو أراد. وقد ذكر هذا غيرنا وشهر جدا. وبرهان ذلك اعنى أن هذه،
الأقاويل ⁽¹⁸⁵⁶⁾، إنما هي إرادات لا أقاويل لان الاقاويل إنما تكون لموجود
يقبل ذلك الأمر ⁽¹⁸⁵⁷⁾ كذلك قوله: بكلمة الرب صنعت السموات ⁽¹⁸⁵⁸⁾
مثل وبروح فيه كل جنوده ⁽¹⁸⁵⁹⁾ كما أن فاهُ وروحَ فيه ⁽¹⁸⁶⁰⁾ استعارة،
كذلك كلامه ومقاله ⁽¹⁸⁶¹⁾ استعارة. والغرض انها وُجدت بقصده

(1849) : ا، امير و دبور : ت ج (1850) انها اما : ت، انها : ج (1851) : ا،
باميره و دبور : ت ج (1853) النظر الفصل السابق ٤٦ (1852) نبهنا : ت ج، بينا : ن
(1854) : ا، معه براشيت ويامر ويامر : ت ج (1856) : ا، المامروت : ت ج (1857)
الامر : ت ج، اقاوليل الامر : ن (1858) : ع [المزمور ٢٧/ ٨]، بدير الله شيم نعو :
(1859) : ع [المزمور ٢٢/ ٦]، و بروج فيو كل صيام : ت ج (1860) : ا، فيو وروح
فيو : ت ج (1861) : ا، ديرو و مامرو : ت ج

وميشنته. وهذا مما لم يحمله أحد من مشاهير علمائنا ، ولا احتاج أن أيسن
أن القول والكلام ⁽¹⁸⁶²⁾ في اللغة العبرانية بمعنى واحد أيضا : لأنه قد سمع
جميع أقوال الرب التي كلمنا ⁽¹⁸⁶³⁾ .

فصل ⁽¹⁸⁶⁴⁾ سو [٦٦] -

(٨٠ - ١) م والألواح هي صنعة الله ⁽¹⁸⁶⁵⁾ يريد أن وجودها طبيعي | لاصناعي ⁽¹⁸⁶⁶⁾ ،
 لأن كل الأمور الطبيعية تنسب أعمال الرب ، فعابونا أعمال الرب ⁽¹⁸⁶⁷⁾
 ولما ذكر الأمور الطبيعية كلها ، من نبات وحيوان ورياح وأمطار ونحوها
 قال : ما اعظم أعمالك يارب ⁽¹⁸⁶⁸⁾ وابلغ من هذه النسبة قوله : أرز لبنان
التي غرسها ⁽¹⁸⁶⁹⁾ ، لما كان وجودها طبيعيا لا صناعيا ، قال : إن الله غرسها ،
 وكذلك قوله : كثبة الله ⁽¹⁸⁷⁰⁾ ، قد بين كيف نسبته لله وقال : مكتوبين
باصبع الله ⁽¹⁸⁷¹⁾ وقوله : باصبع الله ⁽¹⁸⁷²⁾ كما قال عن السماء : عمل
أصابعك ⁽¹⁸⁷³⁾ التي بين أنها انعمت : بللقول * ، بكلمة الرب
صنعت السموات ⁽¹⁸⁷⁴⁾ .

فقد بان لك أن النصوص تستعير لوجود الشيء لفظ القول والكلام ⁽¹⁸⁷⁵⁾
 وإن ذلك الشيء بعينه الذي قيل عنه إنه صنع بكلمة ⁽¹⁸⁷⁶⁾ قيل عنه عمل
أصبع ⁽¹⁸⁷⁷⁾ كذلك قوله : مكتوبان باصبع الله ⁽¹⁸⁷¹⁾ مُساوٍ لقوله :

(1862) : ١ ، الأمير والدبور : ت ج (1863) : ع [يشوع ٢٤ / ٢٧] ، كي هيا شمه
 ات كل امرى الله اشر دبر : ت ج (1864) فصل : ت ، — : ج (1865) : ع [الخروج
 ١٦ / ٣٢] ، وهاوحت معسه الهيم هم : ت ج (1866) صنمى : ت ، صنمى فصل : ج
 (1867) : ١ [انظر المزمور ١٦ / ٢٤] ، معنه الله هم را ومعنه الله : ت ج (1868) : ع
 [المزمور ١٠٢ / ٢٤] ، مه دبو معنيك الله : ت ج (1869) [المزمور ١٠٤ / ١٦] ارزى لبنون
 اشر نطع : ت ج (1870) : ع [الخروج ١٦ / ٣٢] ، مكتب الهيم : ت ج (1871) : ع
 [الخروج ٣١ / ١٨] ، كتوبيم باصبع الهيم : ت ج (1872) : ١ ، باصبع الهيم : ت ج (1873) :
 ع [المزمور ٨ / ٤] ، معسه اصبعوتيك : ت ج (*) بالقول : ١ ، باميره . ت ج [غير
 موجود في : ع] (1874) : ع [المزمور ٣٢ / ٦] ، بدبر الله شيم نعضو : ت ج (1875) : ١ ،
 لشون اميره ودبور : ت ج (1876) : ١ ، نصه بدبور : ت ج (1877) : ١ ، معسه اصبع : ت ج

- بكلمة الله (1878) وقوله لوقال : بكلمة الله (1878) مُساوٍ لقوله : مكتوبان بإرادة الله (1879) ، أعنى بمشيئته وإرادته. اما انقلوس ، فذهب في هذا المعنى الى تأويل غريب وقال : مكتوبان باصبع الله (1880) لأنه جعل الاصبع (1881) شيئا ما (1882) مضافا لله ، وتأول اصبع الله (1883) مثل : جبل الحرب وعصا الرب (1884) يريد بذلك أنها آلة مخلوقة حفرت الأرواح بمشيئة الله ، ولا أدري مادعاه لذلك ، وكان أقرب من هذا مكتوبان بقول الله (1885) كما قال (1886) بكلمة الرب صُنعت السماوات (1875). أترى وجود الخط في الألواح أغرب من وجود الكواكب في الأفلاك كما هذا بمشيئة اولى لا بآلة صنعها ، كذلك يكون ذلك الخط المكتوب بمشيئة اولى لا بآلة (1887) ، وقد علمت | نص (٨٥ - ب) م
- 10 « المشنة » في : عشرة اشياء خلقت في الشفق (1888) ومن جملتها الكتابة والمكتوب (1889) ، دليل على كون الأمر المجمع عليه عند الجمهور (1890) أن كتابة الألواح (1891) كسائر بدء الخليقة (1892) كله كما بينا في شرح « المشنة ».

فصل سر [٦٧]

- لما استعيرت القولة (1893) للمشيئة في كل ما ابتدع : في ستة أيام التكوين (1894)
- 15 وقيل : وقال وقال (1895) استعير له الاستراحة (1896) في يوم السبت ، كما لم يكن ثم إبداع (1897) وقيل : واستراح في اليوم السابع (1898) لان الكف عن الكلام

(1878) : ا ، بدر الميم : ت ج (1879) : ا ، كتوبيم بحفص الميم : ت ج (1880) : ا ، كتيبين با صبا دالله : ت ج (1881) الاصبع : ا ، اصبع : ت ج (1882) مضافا : ت ، — ج (1883) : ا ، اصبع الله : ت ج (1884) : ا ، هرا الله ومطه الله : ت ج (1885) : ا ، كتيبين بميمراد الله : ت ج (1886) قال : ت ، قيل : ج (1887) صنعها... لا بآلة : ت ، — ج (1888) : ا [المعنى الحرقى بين الشمس ينفى به ليلا] ، عسره دبرم نبراوين همشوت : ت ج [ابوت ٦/٥] (1889) : ا ، هكتب و هكتب : ت ج (1890) الجمهور : ت ج ، جمهور الملة : ن (1891) : ا ، مكتب هلوحو : ت ج (1392) : ا ، معه برا شيت : ت ج (1893) : ا ، اميره : ت ج (1894) : ا ، ششت يمي برا شيت : ت ج (1895) : ا ، ويامر ويامر : ت ج (1896) : ا ، الشبيته : ت ج (1897) ابداع : ت ، ابداعا : ج (1898) : [التكوين ٢/٧] ، ويشبت بيوم هشيبي : ت ج

ايضا يتسمى استراحة (1896) كما قيل : فأمسك هؤلاء الرجال الثلاثة عن

معاورة ايوب (1899). وكذلك الكف عن الكلام جاء فيه : لفظ السكوت (1900)

وهو قوله : وكلّموا نابال بكل هذا الكلام باسم داود ثم سكتوا (1901)

- معناه عندي وكفّوا عن الكلام حتى يسمّعوا الجواب ، لأن لم يتقدم لهم ذكر تعب بوجه ، حتى لو كانوا تعبوا ، لكان قوله : ثم سكتوا (1902) اجنبيا 5 في الحكاية جدا وإنما وصف أنهم سردوا (1903) جملة هذا القول الذي فيه من التلطف ما فيه وسكتوا أي لم يزيدوا على هذا القول معنى آخر ، ولا فعلا يوجب أن يكون جوابه ما قال لهم ، لأن قصد تلك الحكاية وصف لومه أنه كان غاية في اللوم. وبحسب هذا المعنى ايضا قيل : واستراح في اليوم السابع (1904)

10

اما الحكماء وغيرهم من المفسرين فجعلوه | من معنى الراحة وجعلوه (٨٦-١) م

فعلا متعديا ، قالوا الحكماء (1905) عليهم السلام : وليستريح عالمه في اليوم

السابع (1906) يعنى انقطع (1907) الابداع ، فيه ويمكن ان يكون من المعتلة

الفاء او المعتلة اللام ويكون معناه أقرّ أو أمر (1908) الوجود على ما هو

- عليه في اليوم السابع يقول إن في كل يوم من الستة كانت تحدث حوادث 15

خارجا (1909) عن هذه الطبيعة المستقرّة الموجودة الآن في الوجود بحملته

وفي اليوم السابع استمر الامر واستقرّ على ما هو عليه الآن ولا ينقض قولنا

كون تصرفه ليس كتصرف المعتلة الفاء او اللام ؛ اذ وقد تشدّت تصارييف

وتجئ على غير قياس ولا سيما في هذه الأفعال المعتلة ومارفَع (1911)

(1899) : ع [ايوب ١٠/٣٢] ، ويشتهر شلشت هاشم هاله معنوت ات ايوب : ت ج

(1900) : ا ، لشون نيحه : ت ج (1901) : ع [الملوك الاول ٩/٢٥] ، ويدبر وال

نيل كل هدبريم هاله بشم دويد وينوحو : ت ج (1902) : ا ، ينوحو : ت ج (1903) سردوا

: ت ج ، طردوا : ن ، سمعوا : ي (1904) : ع [الخروج ١١/٢٠] ، وينح بيوم هشيبى

: ت ج (1905) : ا ، الحكيم : ت ج (1906) : ا ، وينح لعولم بيوم هشيبى : ت ج [براشيت

ربه ، ١٠] (1907) انقطع : ت ج ، انقطاع : ن (1908) اقراوا : ت ، واقروا امر :

ج ، واقروا امر : ن (1909) خارجا : ت ج ، خارج : ن (1910) ينقض : ت ج ، ينقض :

ن (1911) رفع : ت ج ، دفع : ن

مثل هذا المعنى الموهيم يطل بقانون تصريف لغة مع علمنا أننا اليوم غير محيطين بعلم لغتنا وان قوانين كل لغة | اكثرية ، وقد وجدنا في هذا (١-٢١٥) ج
الاصل أيضا المعتل العين معنى الإجمال والإقرار وهو قوله : وتَقَرَّ
هناك (1912) وكذلك ولم تدع طير السماء تَقَرَّ عليهم (1913) ، ومن هذا المعنى
5 أيضا عندى : سأستريح في يوم الضيق (1914) ، وأما قوله : واستراح (1915) ،
فانه انفعال من النفس (1916) وقد بينّا (1917) اشتراك النفس (1916) وأنه بمعنى
الغرض والإرادة فيكون معناه استكمال (1918) ارادته ونفاذ جملة مشيئته .

فصل سح [٦٨]

قد علمت شهرة هذه القولة التي قالها الفلاسفة في الله تعالى وهو قولهم (٨٦-ب) م
10 إنه العقل والعامل والمعقول وإن هذه الثلاثة معانٍ فيه تعالى هي معنى (1919)
واحد لا تكثير فيه . وقد ذكرنا نحن ذلك أيضا في تأليفنا الكبير (1920) ، إذ هذه
قاعدة شريعتنا كما بينّا هناك ، اعني كونه واحداً فقط ، ولا يضاف إليه شيء
آخر ، اعني أن يكون ثم شيء قديم غيره ، ولذلك يقال : الله الحي (1921) ولا
يقال حياة الله (1922) لأن ليس حياته شيئاً غير ذاته كما قد أوضحنا في نقي
15 الصفات ، ولا شك أن كل من لم ينظر في الكتب الموضوعة في العقل ولا
ادرك ذات العقل ولا علم ماهيته ولا يفهم منه الامثل ما يفهم من معنى البياض
والسواد فانه يصعب عليه فهم هذا المعنى جدا ، ويكون قولنا إنه العقل
والعقل والمعقول عنده ، مثل لو قلنا البياض والمتبيض والمبيض شيء واحد ،
فكم من جاهل يبادر بمناقضتنا بهذا المثل ونحوه ، وكم من يزعم العلم يصعب

(1912) : ع [ذكرها ٥ / ١١] ، ومنيحه ثم : ت ج (1913) : ع [الملوك الثاني
١٠/٢١] ، ولانته عوف هشيم لنوح عليهم : ت ج (1914) : ع [حقوق ١٦/٣] ، انوح
ليوم صره : ت ج (1915) : ع [الخروج ١٧/٣١] ، وينفش : ت ج [المعنى الحرفي يتنفس
يعني به يستريح كما في اللغة العربية] (1916) النفس ١ - ٢ : ا ، نفس : ت ج (1917) الفصل
السابق ، ٤١ (1918) استكمال : ت ج ، استكلت : ن (1919) — معنى : ت ج ، بمعنى : ن
(1920) اسس التوراة ، ف ، ا (1921) ، حتى الله : ت ج (1922) : ا ، حتى الله : ت ج
[الفرق بين حتى وحى في التلغظ والاول يلفظ بحاي وهو صفة بمعنى الحى والثاني يلفظ بحى
ويضاف ال ما بعده ويكون اسما بمعنى الحياة]

عليه ذلك ويرى أن علم صحة لزوم ذلك امر يفوت الأذهان. وهذا المعنى هو معنى برهاني واضح. بحسب ما يبينه الفلاسفة المتألمون. وما أنا أفهمك ما برهنوه.

اعلم أن الإنسان قبل أن يعقل شيئا فهو عاقل بالقوة فاذا عقل شيئا ما. كأنك قلت اذا عقل صورة هذه الخشبة المشار إليها وانتزع صورتها من مادتها، وتصور الصورة مجردة؛ اذ هذا هو فعل العقل، فحينئذ صار عاقلا بالفعل والعقل الذى حصل بالفعل هو صورة الخشبة المجردة التى فى ذهنه، لان ليس العقل شيئا غير المعنى المقول. (٨٧-١) م

فقد تبين لك أن الشئ المقول هو صورة الخشبة المجردة وهى العقل الحاصل بالفعل وليس هو شئ عيى عقلا. وصورة الخشبة المقولة، لان ليس العقل بالفعل شيئا غير ما عقل، والشئ الذى به عقلت صورة الخشبة وجردت الذى هو العاقل هو العقل الحاصل بالفعل بلا شك، لان كل عقل فعله، هو ذاته وليس العقل بالفعل شيئا، وفعله شيئا آخر، لان حقيقة العقل وماهيته هى الإدراك، فلا تظن أن العقل بالفعل شئ ما موجود على حياله منفصل (1923) عن الإدراك والإدراك معنى آخر فيه، بل نفس العقل وحقيقته إدراك. فتى فرضت عقلا موجودا بالفعل هو الإدراك لما عقل وهذا يبين جدا لمن حاول أمثال هذا النظر.

فقد بان أن العقل فعله الذى هو إدراكه هى حقيقته وذاته، فاذا الشئ الذى به جردت صورة هذه الخشبة وأدركت الذى هو العقل هو العاقل، لأن ذلك العقل بعينه هو الذى جرد الصورة وأدركها، وهذا هو فعله الذى من أجله قيل فيه إنه عاقل وفعله هو ذاته. وليس لهذا الذى فرض عقلا بالفعل، إلا صورة هذه الخشبة. فقد بان أنه متى ما كان العقل موجودا بالفعل، فان العقل هو الشئ المقول، وتبين أن كل عقل فعله الذى هو كونه عاقلا، هو ذاته، فاذا العقل والعاقل والمقول (1924) شئ واحد بعينه ابدا فى كل ما يعقل بالفعل.

أما إذا فُرض بالقوة فهو شيان ضرورة ، العقل بالقوة والمعقول (٧٨-ب) م
 بالقوة ، كأنك قلت هذا العقل الميولاني الذي في زيد هو عقل بالقوة.
 وكذلك هذه الخشبة معقولة بالقوة . وهذان شيان بلا شك ، فإذا خرج
 للفعل وحصلت صورة الخشبة معقولة بالفعل ، حينئذ تكون الصورة
 5 المعقولة هي العقل ، وبذلك⁽¹⁹²⁵⁾ العقل بعينه الذي هو عقل بالفعل ، جُردت
 وعُقلت ، لأن كل ماله فعل موجود فهو موجود بالفعل ، فكل عقل بالقوة
 ومعقول بالقوة ، هما اثنان وكل ماهو بالقوة ، فلا بد من موضوع حامل
 تلك القوة ، كالإنسان مثلا ، فتصير هنا ثلاثة أشياء : الإنسان الحامل تلك
 القوة ، وهو العاقل بالقوة ، وتلك القوة ، وهي العقل بالقوة ، والشئ
 10 المعدّ ليُعقل ، وهو المعقول بالقوة ، كأنك قلت في هذا المثل ، الإنسان
 والعقل الميولاني وصورة الخشبة ، وهذه ثلاثة معانٍ متباينة ، فإذا حصل
 العقل بالفعل صار ثلاثة معانٍ واحدة فلا تجد ابداً ، العقل شيئا والمعقول
 شيئا آخر ، إلا إذا أخذنا | بالقوة.

ج (٢١٥-ب)

ولما تبرهن أن الله عز وجل ، هو عقل بالفعل ولا قوة فيه أصلا ،
 15 كما بان ، وكما يتبرهن فلا يكون تارة يدرك وتارة لا يدرك ، بل هو عقل
 بالفعل دائما لزم أن يكون هو وذلك الشئ المدرك شيئا واحدا وهو
 ذاته ، وفعل الإدراك نفسه الذي به يقال عاقل⁽¹⁹²⁶⁾ هو نفس العقل
 الذي هو ذاته ، فهو عقل وعاقل ومعقول ابداً. فقد بان | أن كون
 العقل والعاقل والمعقول واحدا بالعدد ، ما هو في حق البارئ فقط ،
 10 بل في حق كل عقل. وفيما أيضا العاقل والعقل والمعقول شئ واحد ، متى
 كان لنا عقل بالفعل ، لكن نحن نخرج من القوة الى الفعل حيناً بعد حين.

والعقل المفارق أيضا ، اعني العقل الفعال ، قد يحصل له عائق عن
 فعله وان لم يكن العائق من ذاته بل خارجا عنه ، فهي حركة ماء ، لذلك
 العقل بالعرض ، وما تبين هذا المعنى نقصد الآن ، بل القصد أن الأمر الذي

(1925) وبذلك : ت ج ، وكذلك : ن (1926) حائل : ج ن ، عاقل : ت ،

هوله تعالى وحده، وخاصّ به هو كونه عقلا بالفعل دائماً، ولا عائق له عن الإدراك لا من ذاته ولا من غيره، فلذلك يلزم أن يكون عاقلاً وعقلاً ومعقولا دائماً ابداً، وذاته: هي العاقلة وهي المعقولة وهي العقل، كما يلزم في كل عقل بالفعل. وقد كررنا هذا المعنى في هذا الفصل مرات لكون الأذهان غريبة من هذا التصوّر جدّاً، وما أراك يشكل عليك التصوّر العقلي بالتخيّل وأخذ مثل (1927) المحسوس في القوة المتخيلة، إذ هذه المقالة ما ألّفت إلا لمن تفلسف وعرف ما قد بان من امر النفس وجميع قواها.

فصل سط [٦٩]

- (٨٨ - ب) م الفلاسفة كما علمت يسمّون الله تعالى العلة الأولى والسبب الأول. وهؤلاء المشهورون بالتكلمين يهربون من هذه الاسمية جدّاً ويسمّونه 10 الفاعل، ويظنّون أن فرقاً عظيماً بين قولنا سبب وعلة، وبين قولنا فاعل، لأنهم (1928) قالوا إن قلنا إنه علة، لزم وجود المعلول وهذا يؤدّي لقدم العالم، وأن العالم له (1929) على جهة اللزوم، وإن قلنا فاعل، فلا يلزم من ذلك وجود المفعول معه لأن الفاعل قد يتقدم فعله، بل لا يتصوّر (1930) معنى كون الفاعل فاعلاً إلا بأن يتقدم فعله. وهذا قول من لا يفرق بين 15 ما بالقوة وبين ما بالفعل، والذي تعلمه أنه لا فرق بين قولك علة أو فاعل في هذا المعنى، وذلك أنك إذا أخذت العلة أيضاً بالقوة، فهي تتقدم معلولها بالزمان، أما إذا كانت علة بالفعل، فإن معلولها موجود بوجودها علة بالفعل ضرورة، وكذلك متى أخذت الفاعل فاعلاً بالفعل، فإنه يلزم وجود مفعوله ضرورة لأن البناء قبل أن يبني البيت ليس هو بناءً بالفعل، 20 لكنه بناءً بالقوة، كما أن مادة ذلك البيت قبل أن يُبنى، بيت بالقوة، فعند ما يُبنى حينئذ هو بناءً بالفعل، ويلزم وجود شيء مبني حينئذ ضرورة، فما ربّما شينا في تفضيل اسمية فاعل على اسمية علة وسبب.

(1927) اخذ مثل: ت، اكده مثال: ج (1928) لانهم: ت، لانا: ج (1929) وان العالم له: ت ج، وانه العالم علة: ن، وان العالم علة: ي (1930) لا يتصورون: ت، لا يتصوروا: ج، لا يتصور: ن

والقصد هنا إنما هو التسوية بين هذين الاسمين وأنه كما نسميه فاعلا وإن كان مفعوله مغدوما، إذ ولا مانع ولا عائق له عن أن يفعل، متى شاء، كذلك يجوز أن نسميه علة وسببا بهذا المعنى بعينه | . وإن كان المعلول (٨٩-١) م معدوما، والذي دعا الفلاسفة لتسميته تعالى علة وسببا ولم يسموه فاعلا، 5 ليس هو من أجل رأيهم المشهور في قدم العالم بل من أجل معانٍ أخرى ها انا اقتضبها لك .

قد بُيِّنَ في العلم الطبيعي وجود الاسباب، لكل ما له سبب، وأنها أربعة: المادة، والصورة، والفاعل، والغاية. وإن منها قريية ومنها بعيدة، وكل واحد من هذه الأربعة يتسمى سببا وعلة. ومن آرائهم 10 التي لا أخالفها أنا، أن الله عز وجل هو الفاعل، وهو الصورة، وهو الغاية. فلذلك قالوا إنه تعالى سبب وعلة ليعموا هذه الثلاثة اسباب، وهوان يكون فاعل العالم وصورته وغايته. وغرضي في هذا الفصل أن أبين لك على أى جهة قيل فيه تعالى إنه الفاعل، وهو صورة العالم وهو غايته أيضا ولا تشغل ذهنك هنا بمعنى إحداثه للعالم أو لزومه عنه على رأيهم 15 لانه سيقع (1931) في ذلك كلام كثير لائق بهذا الغرض.

وانما الغرض هنا كونه تعالى فاعلا لجزئيات الأفعال الواقعة في العالم كما هو فاعل العالم بأسره. فاقول قد تبين في العلم الطبيعي أن هذه الأربعة أنواع من الاسباب ينبغي ان يطلب لكل سبب منها سبب أيضا، فيوجد للشئ المتكوّن هذه الاربعة اسباب القريية منه وتوجد لتلك أيضا اسباب، 20 وللاسباب اسباب الى ان ينتهي للاسباب الاولى. مثل ان هذا الشئ المعقول وفاعله هو الكذا | . ولذلك الفاعل فاعل، ولا يزال ذلك الى أن يصل (٨٩-ب) م الى محرك اول، هو الفاعل بالحقيقة لهذه المتوسطات كلها. وذلك أن | إذا (٢١٦-١) ج كان حرف ألف يحركه حرف باء وباء يحركه جيم وجيم يحركه دال، ودال يحركه هاء. وهذا ما لا يمر الى لا نهاية. فلنقف (1932) عند الهاء

(1931) سيقع : ت ج ، سيقطع : ن (1932) فلنقف : ت ، فلو وقف : ج

مثلا، فلا شك أن الماء هو المحرك للألف والباء والجيم والدادل. وبالحقيقة قيل في تحرك الألف أن الماء فعله. وبهذه الجهة ينسب كل فعل في الوجود لله ولو فعله من فعله من الفاعلين القريين. كما سنبين، فهو السبب الا بعد من جهة كونه فاعلا.

- 5 وكذلك الصور الطبيعية الكائنة الفاسدة ، نجدها اذا تتبعناها (1933) أنها لا بد أن تتقدمها صورة أخرى تُهيئ هذه المادة لقبول هذه الصورة وتلك الصورة الثانية تتقدمها أيضا أخرى حتى ننتهي للصورة الأخيرة التي هي ضرورية في وجود هذه الصور المتوسطة التي تلك المتوسطة هي سبب هذه الصورة القريبة ، وتلك الصورة الأخيرة في جميع الوجود هو الله تعالى.
- 10 ولا تظن أن قولنا فيه انه الصورة الأخيرة لجميع العالم هي اشارة للصورة (1934) الأخيرة التي يقول ارسطو عنها في ما بعد الطبيعة أنها غير كائنة ولا فاسدة، لأن تلك الصورة المذكورة هناك طبيعية لا عقل مفارق (1935)، لأن ليس قولنا عنه تعالى انه صورة العالم الأخيرة على مثال كون الصورة ذات المادة صورة لتلك المادة حتى يكون | هو تعالى صورة لجسم ليس على هذه الجهة قيل، بل كما أن كل موجود ذي صورة إنما هو ما هو بصورته،
- 15 واذا فسدت صورته فسد كونه ،
- (٩٠-١) م

- وبطل كذلك مثل هذه النسبة بعينها نسبة الإله لجملة مبادئ الوجود البعيدة لأن بوجود الباري هو الكل موجود وهو ممدّ بقائه بالمعنى الذي يكتفى عنه بالفيض كما نبين في بعض فصول هذه المقالة (1936) فلو قد رعدم الباري لعدم الوجود كله، وبطلت ماهية الاسباب البعيدة منه، والمسببات الأخيرة وما بينها، فهو اذن له بمنزلة الصورة للشئ الذي له صورة الذي بها هو ما هو ، وبالصورة تثبت حقيقته وماهيته .
- 20

كذلك نسبة الإله للعالم وهذه الجهة قيل فيه إنه الصورة الأخيرة وإنه صورة الصور، أي أنه الذي وجود كل صورة في العالم ، وقوامها

(1933) تتبعناها : ت ج ، تبعناه : ن (1934) هي اشارة للصورة : ت ج ، هي الصورة : ن (1935) عقل مفارق : ت ، عقلا مفارقا : ج (1936) انظر الجزء الثاني الفصل ١٢

مستند أخيراً إليه (1937) وبه قوامها كما ان (1938) الاشياء ذات الصور
متقومة بصورها ومن أجل هذا المعنى سُمي في لغتنا حياة العالمين (1939)
معناه أنه حياة العالم كما سيتبين (1940).

- وهكذا أيضا الامر في كل غاية ، فإن الشيء الذي له غاية ، فلك ان
5 تطلب لتلك الغاية غاية كأنك قلت مثلا أر الكرسي مادته الخشب ، وفاعله
النجار وصورته الترييع على شكل الكذا (1941) وغايته الجلوس عليه. فلك أن
تسأل وما غاية الجلوس على الكرسي؟ فيقال ليرتفع الجالس عليه ويعلو عن
الأرض فتسأل أيضا وتقول وما غاية الارتفاع عن الأرض؟ فتُجاب ليعظم
الجالس في عين من يراه؛ فتسأل، وما غاية عظمته عند من يراه؟ فتُجاب
10 اِيُخَافَ وَيُرْهَبُ؟ فتسأل وتقول وما غاية كونه يُخَافَ؟ فتُجاب
لِيُمْتَلِئَ امرؤه، فتطلب ما غاية الامتثال (1942) لامرؤه (1943)؟ فتُجاب لِيَمْنَعَ
اذية الناس بعضهم عن بعض ، فتطلب أيضا غاية ذلك فتُجاب ليدوم
وجودهم منتظما. وهكذا يلزم دائما في كل غاية حادثة الى ان ينتهي الامر
لبحرود إرادته تعالى بحسب رأى ما كما سيبين (1944) ، حتى يكون الجواب
15 أخيراً (1945)، كذا أراد تعالى، او لمقتضى حكمته على رأى آخرين كما سأبين ،
حتى يكون الجواب أخيراً كذا اقتضت حكمته.

ولهذا ينتهي نظم كل غاية إلى إرادته وحكمته بحسب هذين الرأيين
التي تبين بحسب رأينا أنها ذاته وأنه ليس إرادته ومشيته أو حكمته اشياء
خارجة عن ذاته، اعني أنها غير ذاته، ناذن هو تعالى غاية كل شيء الاخيرة،
20 وغاية الكل أيضا ، التشبهُ بكمالهِ حسب المقدرة ، وهو معنى إرادته التي
هي ذاته كما يبين (1946) ، فبهذا قيل فيه إنه غاية الغايات فقد بينت لك
على اى جهة قيل فيه تعالى إنه فاعل وصورة وغاية ، ولذلك سمّوه
سبياً ولم يسمّوه فاعلا فقط.

(1937) أخيراً إليه : ت ، إليه أخيراً : ج (1938) ان : ت ، — : ج (1939) حياة
العالمين : ا ، حتى معلوم : ت ج (1940) الفصل الاثني ، ٧٢ (1941) الكذا : ت ج ، كذا : ن
(1942) الامتثال : ت ج ، امتثال : ن (1943) لامرؤه : ت ، او امرؤه : ج ن (1944) سيبين :
ت ، سبين : ج (1945) أخيراً : ت ج ، الاخير : ن (1946) انظر الجزء الثالث الفصل ، ١٣

- واعلم أن بعض أهل النظر من هؤلاء المتكلمين انتهى به الجهل والتجاسر إلى أن قال إنه لو قُدِّرَ عدم الباري لما لزم عدم هذا الشيء الذي أوجده الباري يعني العالم ، اذ لا يلزم ان يفسد | المفعول اذا عدم الفاعل بعد أن فعله والذي ذكروه صحيح لو كان فاعلا فقط ، ولا يكون ذلك الشيء المعقول محتاجا اليه في استمداد (1947) بقائه ، كما أنه إذا مات النجار ليس تفسد الخزانة ، إذ وليس يُمدَّها بقاءً ، اما بكونه تعالى صورة العالم أيضا كما بينا وهو يُمدِّد البقاء والدوام فحال أن يذهب المُمدِّ ويبقى المستمد الذي لا بقاء له إلا بما يستمدّه فهذا قدر ما لوجب القول بأنه فاعل فقط ، لا غاية ولا صورة من الوهم .

10 فصل ع [٧٠]

- (٢١٦-ب) ركب هذا اللفظ مشترك | مثاله الاول ركوب الانسان على البهائم على المعتاد : وهو راكب على اثنائه (1948) ثم استعير للاستيلاء على الشيء لان الراكب مستولٍ حاكم على مركوبه وذلك قوله : اركبه على هضاب الارض (1949) أوطئك مشارف الارض (1950) معناه انكم تستولون على اعالي الارض : أركب على افرائيم (1951) أولّيه واسلّطه . وبحسب هذا المعنى قيل في الله تعالى راكب السماء لنصرتك (1952) شرحه المستولي على السماء وكذلك للاركب في البراري (1953) معناه المستولي على البراري (1954) وهو الفلك الاعلى المحيط بالكل . نص الحكماء عليهم السلام المتكرر في كل موضع انها سبع سموات (1955) وان البراري (1954) هو الاعلى المحيط بالكل . (٩١-ب)

(1947) استمداد : ت ج ، استمرار : ن ، المستمر : ي ، يمره : ز (1948) : ع [العدد ٢٢/٢٢] وهو دوكب حل اتونو : ت ج (1949) : ع [الثنية ١٣/٢٢] ، يركبهو حل بمقي ارض : ت ج (1950) : ع [اشيا ١٤/٥٨] ، وهركيتك عل بمقي [كوني : ب] ارض : ت ج (1951) : ع [هوشع ١١/١٠] ، اركب افريم : ت ج (1952) : ا ، روكب شيم بمزك : ت ج [انظر الثنية ٢٦/٢٣] (1953) : ع [المزمور ٥/٦٧] ، الروكب بمربوت : ت ج (1954) البراري : ا ، عربوت : ت ج (1955) : ا ، شبهه رقيم : ت ج [حجبيه ١٢ ب]

ولا تستنكر كونهم يعدّون السموات سبعا⁽¹⁹⁵⁶⁾ وهي أكثر لانه قد تعدّ الكرة واحدة وإن كانت فيها عدّة افلاك كما هو بين عند الناظرين في هذا الشأن. وكما سابتين⁽¹⁹⁵⁷⁾ انما المقصود هنا تصريحهم دائما بان البرارى⁽¹⁹⁵⁴⁾ هو اعلى الكل وعن البرارى⁽¹⁹⁵⁴⁾ قال : راكم الساء لنصرتك⁽¹⁹⁵²⁾ ونص 5 « حجيجه » قالوا: يستوى عليه المتعالى والمرتفع كما قيل : مَجْد راكم البرارى ومن اين نعرف انها [البرارى] تسمى السموات [لانه] قد كتب في مكان : راكم البرارى وفي اخر : راكم السموات⁽¹⁹⁵⁸⁾

فقد بان أن الإشارة كلها لفلك واحد ، وهو المحيط بالكل الذى ستسمع من خبره ما تسمع ، وتامل قولهم يستوى عليه⁽¹⁹⁵⁹⁾ ولم يقولوا يسكن فيه⁽¹⁹⁶⁰⁾. لأنهم لو قالوا يسكن فيه⁽¹⁹⁶⁰⁾ ، لكان ذلك لوجب له مكانا ، او يكون قوة فيه كما تخيلت طوائف الصابئة أن الله روح الفلك فيقولهم يستوى عليه⁽¹⁹⁵⁹⁾ صرّ حوا بأنه تعالى مفارق للفلك وليس هو قوة فيه .

واعلم أنه⁽¹⁹⁶¹⁾ استعير له تعالى راكم الساء⁽¹⁹⁵²⁾ للتشبيه الغريب العجيب. وذلك ان الراكب افضل من المركوب ولا يقال افضل الابتسام⁽¹⁹⁶²⁾ 15 في القول⁽¹⁹⁶³⁾ لأن ليس الراكب من نوع المركوب ، والراكب ايضا هو الذى يحرك الدابة ويمشها كيف شاء ، وهى آلة له يصرفها كيف أراد وهو برى عنها غير متصل بها ، بل خارج عنها كذلك الإله جل اسمه هو محرك للفلك الأعلى الذى يحركه يتحرك كل متحرك فيه ، وهو تعالى مفارق له ليس هو قوة فيه وفي « راشيت ربه »⁽¹⁹⁶⁴⁾ قالوا عند شرحهم | لقوله تعالى : ملجأك (١٢-١) م

(1956) ١٠ ، الرقيم شعبه . ت ج (1957) الجزء الثانى الفصل ٤ : (1958) : ١ ، عربوت دم نسا شوكن عليو شامر سلو لروكب بعربوت ومناز دايقرى شيم كتيب هكا لروكب بعربوت وكتيب هم روكب شيم : ت ج حجيجه ١٢ ب (1959) ١٠ . شوكن عليو : ت ج [المعنى الحرق يسكن عليه] (1960) : ١ ، شوكن بو : ت ج (1961) انه : ج ، ان : ت (1962) بتسام : ت ، بتسم : ج ن (1963) في القول : ت ، — : ج ن (1964) راشيت ويد ، الفصل ٦٨

الآلهى الأزلى (1965) قالوا هو : ملجأ لعالمه وليس عالمه ملجأ له (1966)
 واتبعوا ذلك بأن قالوا : ان الخيل معين للراكب وليس الراكب معيناً للخيـل
 وفى هذا كتب (1967) فانك تركب خيلك (1968) هذا نصم (1969) فتأمله .
 وتبين كيف يتنوا نسبته تعالى للفلـك ، وانه آله التى بها يدبر (1970) الوجود ،
 لأن كلها (1971) تجدد للحكام (1972) عليه السلام أن السماء الفلانية فيها كذا ، والسماء
 5 الفلانية فيها كذا ، ليس معناه أن فى السماء أجساماً (1973) أخرى غير السماء ،
 بل معناه ان القوى (1974) المكونة للامر الفلانى والحارسة لنظامه تأتى
 من تلك السماء .

و دليل ما قلته لك قولهم : البرارى التى فيها العلل والصدقة والقضاء
 10 وخزينة الحياة وخزينة السلام وخزينة البركة ونفوس الصديقين والنفوس
 والأرواح التى ستخلق والطل الذى به سيحيى الله تبارك وتقدس الأموات (1975) .
 ويتن هو أن كل ما عدوه هنا ليس منها شئ هو جسم فيكون فى مكان لأن
 الطل (1976) ليس هو طلاً على ظاهره . وتأمل كيف قالوا فى هذا التى فيها (1977)
 اعنى انها فى البرارى (1978) ولم يقولوا انها عليه فكأنهم اخبروا بان هذه الأشياء
 15 الموجودة فى العالم ، إنما هى موجودة عن قوى تأتى من برارى (1980) الله تعالى
 هو الذى جعله مبدأ لها وركزها فيه التى من جملتها خزينة الحياة (1981) وذلك
 هو الصحيح والحق المحض أن كل حياة موجودة فى حى إنما هى من تلك
 الحياة ، كما سأ ذكر فى ما بعد (1982) واعتبر كيف عدوا : نفوس الصديقين

(1965) : ع [الثانية ٢٣ / ٢٧] ، مدفوفه الى قدم : ت ج (1966) : ا ، معون هولوى
 واين علوم معون : ت ج (1967) : ا ، معون طقيه لروكب واين هروكب طقيه لسوس
 هذا هود كتيب : ت ج (1968) : ع [حقوق ٢ / ٦] كتركب عل سوسيك : ت ج (1969) هذا
 نصم : ت ج ، هذه هى شرح : ن (1970) يدبر : ج ن ، دبر : ت (1971) كلها : ت ، كل ما :
 ج (1972) الحكاه : ا ، الحكم : ت ج (1973) اجساما : ج ، اجسام : ت (1974) القوى :
 ت ج ، القوة : ن (1975) : ا ، عربوت شيو صدق و صدقه و شفق و جنزى حيم و جنزى شلوم
 و جنزى بركة و نشمتن شل حب يقيم و شموت و روحوت شمتيدن لبروات و طل شمتيد هقدس
 بروك هوا لمحيويت بو هتميم : ت ج (1976) : ا ، طل : ت ج (1977) طلا : ت ج ، طل : ن
 (1978) : ا ، شيو : ت ج (1979) : ا ، عربوت : ت ج (1980) برارى : ا ، عربوت : ت ج
 (1981) : ا ، جنزى حيم : ت ج (1982) الفصل الاق ، ٧٢ ، انظر الجزء الثانى الفصل ١٠

والنفوس والارواح التي ستخلق * . فبا أجل | هذا المعنى لمن فهمه لأن (٩٢-ب) م
 النفوس⁽¹⁹⁸³⁾ الباقية بعد الموت ماهي النفس⁽¹⁹⁸⁴⁾ الكائنة في الإنسان عندما
 يتكون لأن هذه الكائنة عند تكونه⁽²⁰⁸⁵⁾ هي قوة الاستعداد فقط والشيء
 المفارق بعد الموت هو الشيء الحاصل بالفعل ولا النفس⁽¹⁹⁸⁶⁾ أيضا الكائنة
 5 هي الروح الكائنة ولذلك عدوا في الكائنات النفوس والأرواح⁽¹⁹⁸⁷⁾ . اما
 المفارقة فشيء واحد فقط، وقد بينا 'شترك الروح'⁽¹⁹⁸⁸⁾ وبيننا ايضا
 في آخر⁽¹⁹⁸⁹⁾ كتاب العلم⁽¹⁹⁹⁰⁾ ما وقع في هذه الأسماء من الاشتراك ،
 فتأمل كيف هذه المعاني الغريبة الصحيحة التي اليها وصل نظر أعلى من
 تفلسف مبددة في التاويلات⁽¹⁹⁹¹⁾ اذا نظرها الرجل العالم الغير منصف بأول
 10 نظره ، ضحك منها لما يراه في ظواهرها من مفارقة حقائق الوجود ،
 وعلّة ذلك كله الألباز لغرابة هذه المعاني عن أفهام الجمهور ، كما
 أخبرنا مرات .

وأرجع الى تمام ما ناشبت تفهيمه ، فأقول إنهم عليهم السلام | (٢١٧-١) ج
 أخذوا أن يستدلوا بنصوص الآيات⁽¹⁹⁹²⁾ على كون هذه الأشياء المعدودة
 15 في البراري⁽¹⁹⁹³⁾ بأن قالوا: العدل والقضاء كما كتب⁽¹⁹⁹⁴⁾ : قاعدة عرشك
 العدل والقضاء⁽¹⁹⁹⁵⁾ وكذلك استدلو على تلك التي عدوها أنها نسبته⁽¹⁹⁹⁶⁾
 لله تعالى أنها عنده فافهم هذا. وفي فصول⁽¹⁹⁹⁷⁾ الربّي أليعزر قالوا : تعالى
 وقدس قد خلق سبعة افلاك ، ومن كلها لم يختبر عرش المجد للمكوتة الا

* مجلة نافي رقم : 1975 (1983) : ١ ، النشيوث : ت ج (1984) : ١ ، النشمه : ت ج
 (1985) تكوونه : ن ، تكوينه : ت ج (1986) : ١ ، النشمه : ت ج (1987) : ١ ، نشموث
 وروحوت : ت ج (1988) : ١ ، روح : ت ج [الفصل السابق ٤٠] (1989) اخر : ت ج ،
 اول ن (1990) : ١ ، سفر مدع : ت ج [اسس التوراة ٤ ، مشة التوراة] (1991) : ١ ،
 المدرشوت : ت ج (1992) : ١ ، فواسيق ؟ ت ج (1993) : ١ ، عربوت : ت ج (1994) :
 ، صدق وشفط دكتيب : ت ج (1995) : ع [المزمور ١٥/٨٨] ، صدق وشفط مكون
 كساك . ت ج (1996) نسبة : ت ج ، منسوية : ن (1997) : ١ ، فرق : ١٨ : ت ج

البرارى حيث قيل (1998) مهتدوا لاراكب فى البرارى (1999) ، هذا نصه (2000)
فا فهمه أيضا

- (٩٣-١) م واعلم أن جماعة البهائم المركوبة تتسمى مركبة (2001) وهذا كثير | التكرار:
فشدّ يوسف على مركبته (2002)، مركبته الثانية (2003)، مراكب فرعون (2004)،
والدليل على كون هذه الاسمية تقع على عدة بهائم قوله : وكانت المركبة 5
تؤخذ من مصر بست مائة من الفضة والفرس بمائة وخمسين (2005). فهذا دليل
على كون مركبته (2006) يقع على اربعة من الخيل. ولهذا أقول إنه لما قيل
بحسب ما قيل إن كرسى المجد (2007) حملته أربع حيوانات (2008) سموه
الحكماء (2009) عليهم السلام * مركبة تشبها بالمركبة التى هى اربعة اشخاص.
- 10 وهذا قدر ما انجرّ إليه القول فى هذا الفصل، ولا بد من تنبيهات أخرى
كثيرة أيضا فى هذا الغرض ، لكن المقصود بهذا الفصل الذى نحوه كان
ترديد القول إن قوله راكب السموات (2010) معناه مدير الفلك المحيط ومحركه
بقدرته وإرادته. وكذلك قوله فى تمام الآية (2011). وفى عظمته على
السما (2012) الذى بعظمته (2013) أدار السماء (2114) اخرج ذلك الأول الذى
هو برارى (2015) كما بينّا بلفظ الركوب (2016) وبقيتها (2017) بلفظ العظمة (2018) 15
لأن بحركة الفلك الأعلى هذه الحركة اليومية تتحرك الأفلاك كلها محركة

(1998) ١، شبه رقيع برا ٥. ق. ب. ٥. ومكمل لا بحرسا كود للمكوتو الاعربوت شنامر :
ت ج (1999) : ع [المزمو ٥/١٧] ، سلوروكب بعربوت : ت ج (2000) نصه : ت ج ،
نصم:ن (2001) : ١ ، مركبة : ت ج (2002) : ع [التكوين ٢٩/٤٦] وياسر يوسف مركبتو :
ت ج (2103) : ع [التكوين ٤٣/٤١] ، بمركبت هشته : ت ج (2004) : ع [الخروج
٤/١٥] ، مركبوت فرعه : ت ج (2005) : ع [الملوك الثالث ٢٩/١٠] ، وتله وتسامه
كبه مصرم بشتاوت كسف وسوس بمشيم وياه : ت ج (2006) : ١ ، مركبة : ت ج (2007) :
١ ، كسا مكبود : ت ج (2008) أربع حيوانات : ١ ، أربع حيوت : ت ج (2009) : ١ ،
الحكيم : ت ج * : ج ، زل : ت (2010) . ١ [انظر التثنية ٢٦/٣٣] ، روكب شيم (2011)
الآية : ١ ، الفسوق : ت ج (2012) ع [التثنية ٢٦/٣٣] ، وبنجوتو شقيم : ت ج (2013)
: ١ ، بجاوتو : ت ج (2014) : ١ ، الشقيم : ت ج (2015) : ١ ، عربوت : ت ج (2016) :
١ ، ركيه : ت ج (2018) : ١ ، جاوه : ت ج (2017) وبقيتها : ت ج ، وبقيته : ن

الجزء في الكل. وهذه هي القدرة العظيمة التي حركت الجميع ولذلك سَمَّاهَا العظمة (2018) فليكن هذا المعنى حاضراً دائماً في ذهنك لما استأنفهِ لأنه أعظم دليل على وجود الآله به اعنى دوران الفلك كما سأبرهن فافهمه.

فصل عا [٧١]

(٩٣-ب) م

5 اعلم أن العلوم الكثيرة التي كانت في ملتنا في تحقيق هذه الأمور ، تليفت بطول الأزمان وباستيلاء الملل الجاهلية علينا، وبكون تلك الأمور لم تكن مباحة للناس كلهم كما بينّا (2019) ، ولا كان الشيء المباح للناس كلهم الانصوص الكتب فقط ، وقد علمت أن ولو الفقه المروى ما كان مدوناً في القديم للأمر المستفاض في الملة: الأمور التي اخبرتك بها شفها لا يجوز لك أن تكتبها (2020). وكان ذلك هو غاية الحكمة في الشريعة، لأنه هرب مما وقع فيه أخيراً اعنى كثرة الآراء وتشعب المذاهب وإشكالات تقع في عبارة الملون وسهواً يصحبه، وحدث الانقسام بين الناس ويصبرون فِرَقاً والتحجير (2021) في الأعمال بل وكل (2022) الأمر في ذلك كله للمحكمة الكبيرة (2023) كما بينّا في تأليفنا الفقهية (2024) وكما يدل عليه نص التوراة (2025).

15 فإذا كان الفقه وقعت المشاحة على تخليده في ديوان مبذول للناس كلهم لما يؤول في ذلك من الفساد فناهيك أن يدون شيء (2026) من هذه غوامض التوراة (2027) ويُبذَل للناس بل كانت منقولة من آحاد خواص لآحاد خواص كما بينت لك من قولهم : لأ تعطي غوامض التوراة الا لناصح وماهر في الصناعات الخ. (2028) وهذا هو السبب الموجب

20 للاقطاع، هذه الأصول العظيمة من الملة، ولا تجد منها إلا تنبيهات يسيرة (٩٤-أ) م

(2019) الفصل السابق، ٣٤ (2020) : ١ ، دبريم شامرق لك عل فه اى اته رشاي مرم بكتب : ت ج (2021) والتحجير : ت ج ، والتحجير : ن (2022) وكل : ت ، اكيل : ج ن . (2023) . ١ ، لبيت ذن مجدول : ت ج (2024) مشته التوراة ، المقدمة (2025) انظر التثنيه ١٧ / ٨ — ١٢ (2027) : ١ ، سترى توره : ت ج (2026) يدون شيء : ت ج ، كان يدون شيئا : ن (2028) : ١ ، انظر لما سبق رقم ١٠٢٦ ص ٨٤

وإشارات جاءت « في التلمود. والمدرشوت » ، وهي حبات لب قليلة. عليها قشور كثيرة حتى اشتغل الناس بتلك القشور ، وظنوا أن ليس من دونها لب بوجه.

- اما هذا النزر اليسير الذي تجده من الكلام في معنى التوحيد وما يتعلق بهذا المعنى لبعض الجاؤنيين⁽²⁰²⁹⁾ وعند القرائين⁽²⁰³⁰⁾ فهي أمور أخذوها 5 عن المتكلمين من الإسلام وهي نزرة جدا بالإضافة الى ما ألفته [فرق] الإسلام في ذلك. واتفق أيضا أن أول ابتداء الإسلام بهذه الطريقة كانت فرقة ما ، وهم المعتزلة فأخذوا عنهم أصحابنا ما أخذوا ، وسلكوا في طريقهم وبعد ذلك بمدة حدثت في الإسلام فرقة أخرى. وهم الاشعرية، وحدثت لهم آراء أخرى ، لا تجد عند أصحابنا من تلك الآراء شيئا، لا لأنهم 10 اختاروا الرأي الأول على الرأي الثاني، بل لما اتفق أن أخذوا الرأي الأول، وقبلوه وظنوه أمرا برهانيا.

- اما الاندلسيون من أهل ماتنا كلمهم ، يتمسكون بأقاويل الفلاسفة ويميلون لآرائهم الماتناقض قاعدة شريعة ولا تجدهم بوجه يسلكون في شيء من مسالك المتكلمين. فلذلك يذهبون في أشياء كثيرة نحو مذهبتنا في هذه 15 (٢١٧ ب) ج المقالة في تلك الأمور النزرة الموجودة لتأخيرهم.

- واعلم أن كل ما قالته [فرق] الإسلام في تلك المعاني ، المعتزلة منهم (٩٤ ب) م والاشعرية⁽²⁰³¹⁾ هي كلها آراء مبنية على مقدمات ، تلك المقدمات مأخوذة من كتب اليونانيين ، والسريانيين الذين راموا مخالفة آراء الفلاسفة ودحض أقاويلهم. وكان سبب ذلك أنه لما عمت الملة النصرانية لتلك 20 الملل ، ودعوى⁽²⁰³²⁾ النصراني ، ما قد علم. وكانت آراء الفلاسفة شائعة في تلك الملل. ومنهم نشأت الفلسفة ونشأ ماوك يحمون الدين، رأوا علماء تلك الأعصار من اليونان والسريان، أن هذه دعاوى تناقضها الآراء

(2029) الجاؤنيين : ا، الجاؤني : ت ج (2030) القرائين : ت، القرائين : ج (2031) المعتزلة منهم والاشعرية : ت ، المعتزلة منهم والاشعرية : ج (2032) دعوى : ت ج ، ادعوا : ن

الفلسفية مناقضة عظيمة بيّنة ، فنشأ فيهم هذا علم الكلام وابتدأوا ليثبتوا مقدمات نافعة لهم في اعتقادهم⁽²⁰³³⁾ ويردّوا على تلك الآراء التي تهدّ قواعد شريعتهم.

فلما جاءت ملة الإسلام ونقلت إليهم كتب الفلاسفة ، نقلت إليهم أيضا تلك الردود التي ألّفت على كتب الفلاسفة ، فوجدوا كلام يحصى النحوى وابن عدى وغيرهما في هذه المعاني ، فتمسكوا به وظفروا بمطلب عظيم بحسب رأيهم واختاروا أيضا من آراء الفلاسفة المتقدمين كل ما رآه المختار أنه نافع له ، وإن كان الفلاسفة المتأخرون قد برهنوا بطلانه كالجزم والخلاء .
ورأوا أن هذه أمور مشتركة ومقدمات يضطرّ إليها كل صاحب شريعة ، ثم اتسع الكلام وانحطّوا إلى طرق أخرى عجبية ، ما أَلَمَ⁽²⁰³⁴⁾ بها قط المتكلمون من يونان وغيرهم لأن أولئك كانوا على قرب من الفلاسفة⁽²⁰³⁵⁾

ثم أيضا جاءت في الإسلام أقاويل شرعية خصيصة بهم ، احتاجوا ضرورة (١٠-١) م أن ينصروها أو وقع بينهم أيضا اختلاف في ذلك ، فأثبتت كل فرقة منهم مقدمات نافعة لها في نصرة رأيها ، ولا شك أن ثم أشياء تعمنا ثلاثتنا اعني اليهود والنصارى والإسلام ، وهى القول بحدث العالم الذى بصحته تصحّ المعجزات وغيرها ، أما سائر الأشياء التى تكففت هاتان الملتان الخوض فيها كخوض أولئك فى معنى الثالوث وخوض بعض فرق هؤلاء فى الكلام حتى احتاجوا إلى اثبات مقدمات ، يثبتون بتلك المقدمات التى اختاروها ، الأشياء التى خاضوا فيها والأشياء الخصيصة بكل ملة منها مما اتّضع فيها ، فلا حاجة بنا نحن إليها بوجه.

و بالجمله أن كل المتكلمين الأول من اليونانيين المنتصرين ومن الإسلام ، فانهم لا يتبعون الظاهر من أمر الوجود أولا فى مقدماتهم بل يتاملون⁽²⁰³⁶⁾ كيف ينبغى أن يكون الوجود حتى يكون منه دليل⁽²⁰³⁷⁾

(2033) اعتقادهم: ت ج ، اعتقاد اتهم. ن (2034) الم: ت ج ، علم: (2035) الفلاسفة: ت ج ، الفلسفة ن (2036) يتاملون. ت ج ، ياملون ن (2037) دليل ت ، دليلا: ج

على صحة هذا الرأي أولا يناقضه . فاذا صحّ ذلك التخيّل فرضوا أن الوجود هو على صورة كذا وأخذوا أن يحتجوا على إثبات تلك الدواعي التي تؤخذ منها المقدمات التي يصحح بها المذهب أولا يتنقض هكذا فعل العقلاء الذين دبّروا هذا التدبير أولا . ووضعوه في كُتب و ادعوا أن مجرد النظر دعاهم إلى ذلك من غير مراعاة مذهب ولا رأى متقدم (2038) 5

أما المتأخرون الذين ينظرون في تلك الكتب فلا يعلمون شيئا من هذا (٩٥-ب) م حتى أنهم يجدون في تلك الكتب القديمة استدلالات عظيمة وسعيا شديدا في إثبات أمرمّا، أو لإبطال أمرمّا فيظنون أن ذلك الأمر لا حاجة بوجه لإثباته . ولا لإبطاله في ما يحتاج إليه من قواعد الشريعة . وإن المتقدمين إنما فعلوا ذلك على جهة تشويش آراء الفلاسفة لا غير، وتشكيكهم في ما ظنّوه برهانا . 10 وهؤلاء القائلون هذا القول لم يشعروا ولم يدروا أنه ليس الأمر كما ظنّوا، بل إنما تعب المتقدمون في إثبات ما يرام لإثباته وفي إبطال ما يرام لإبطاله من أجل ما يؤول منه من الفساد في الرأي الذي يراد تصحيحه ، ولو بعد مائة مقدمة فحسموا اولئك الاقدمون من المتكلمين الداء من أصله .

وجملة أقول لك أن الأمر كما يقوله تامسطيوس ، قال ليس الوجود تابعا (2039) للآراء بل الآراء الصحيحة تابعة للوجود . فلما نظرت في كتب هؤلاء المتكلمين حسب ما تيسر لي كما نظرت في كتب الفلاسفة أيضا ، حسب طائفي وجدت طريق المتكلمين كلهم طريقا واحدا بالنوع ، وإن اختلفت أصنافه . وذلك أن قاعدة الكل ان لا اعتبار بما عليه الوجود لأنها عادة يجوز في العقل خلافتها ، وهم أيضا في مواضع كثيرة يتبعون الخيال ، ويسمّونه عقلا . فاذا قدّموا تلك المقدمات التي سنسمعك اياها بتوا الحكم ببراهينهم (2040) أن العالم |محدث. فاذا ثبت أن العالم محدث ، ثبت بلا شك أن له صانعا (2041) |أحدثه ؛ ثم يستدلون على أن ذلك الصانع واحد ، ثم يثبتون بكونه واحدا أنه ليس بحسب هذا طريق كل متكلم (2142) من الاسلام في شيء من هذا الغرض .

(2038) رأى متقدم : ت ج ، رأيا متقدما : ن (2039) تابعا : ت ، تابع : ج (2040) ببراهينهم : ت ج ، ببراهينهم : ن (2041) صانعا : ج ن ، صانع : ت (2042) متكلم : ت ، من تكلم : ج

وكذلك المحاكون لهم من ملتنا الذين سلكوا طرقهم. أما وجوه استدلالاتهم ومقدماتهم في إثبات حدث العالم اوق لإبطال ازليته، فتختلف لكن الأمر العام لهم كلهم، إثبات حدث العالم أولا، وحدثه يصح أن الإله موجود. فلما تأملت هذه الطريقة نفرت نفسي منها نفورا عظيما جدا، 5 وحق لها أن تنفر، لأن كل ما يزعم انه برهان⁽²⁰⁴³⁾ على حدث العالم تلحقه الشكوك وليس ذلك برهانا قطعيا إلا عند من لا يعلم الفرق بين البرهان وبين الجدل، وبين المغالطة، أما عند من يعلم هذه الصنائع فالأمر يتبين واضح، أن تلك الأدلة كلها فيها شكوك واستعملت فيها مقدمات، لم تتبرهن.

وغاية قدرة المحقق عندي من المشرعين أن يبطل أدلة الفلاسفة 10 على القدم. وما أجلّ هذا إذا قُدر عليه، وقد علم كل ناظر ذكي محقق لا يغالط نفسه أن هذه المسألة اعنى قدم العالم أو حدوثه لا يوصل اليها برهان قطعي وانها موقف عقلي⁽²⁰⁴⁴⁾، وستنكلم في ذلك كثيرا، ويكفيك من هذه المسألة ان فلاسفة الأعصار مختلفون فيها منذ ثلاثة آلاف سنة إلى زماننا هذا في ما نجد من تأليفهم واختبارهم. فإذا كان الأمر في هذه المسألة

15 هكذا، فكيف نتخذها مقدمة نبني وجود الإله عليها، فيكون اذن وجود (٩٦-ب) م

الإله مشكوكا فيه، إن كان العالم محدثا، فثم إله، وإن كان هو قديما فلا إله. إما هكذا، أو ندعى البرهان على حدث العالم ونضارب على ذلك بالسيف حتى ندعى أننا علمنا الله بالبرهان، وهذا كله بُعد عن الحق بل الوجه الصحيح عندي وهو الطريق البرهاني الذي لا ريب فيه، أن يثبت

20 وجود الإله و وحدانيته ونفي الجسمية بطرق الفلاسفة التي تلك الطرق مبنية على قدم العالم، ليس لأنني أعتقد قدم العالم، أو أسلم لهم ذلك، بل لأن بتلك الطريق يصح البرهان ويجعل اليقين التام بهذه الثلاثة أشياء اعنى بوجود الإله وبأنه واحد وأنه غير جسم من غير التفات الى بت الحكم في العالم هل هو قديم أو محدث

فإذا صحت لنا هذه الثلاثة مطالب الجليلة العظيمة بالبرهان الحقيقي
رجعنا بعد ذلك لحدث العالم وقلنا فيه كل ما يمكن الاحتجاج به فان كنت
ممن يقنع بما قالوه المتكلمون وتعتقد أن قد صحّ البرهان على حدوث العالم
فيا حبذا ! وإن لم يتبرهن عندك بل تأخذ كونه حادثا من الانبياء تقليدا⁽²⁰⁴⁵⁾

- 5 فلا ضير⁽²⁰⁴⁶⁾. ولا تقول كيف تصحّ النبوة إن كان العالم قديما حتى
تسمع كلامنا في النبوة في هذه المقالة وليس نحن الآن من هذا المعنى.
ومما يجب أن تعلمه أن المقدمات التي قررها⁽²⁰⁴⁷⁾ الأصليون | اعنى
المتكلمون⁽²⁰⁴⁸⁾ لإثبات حدث العالم فيها: من تغير العالم ومن تحول في نظام
الخلق ابتداء⁽²⁰⁴⁹⁾ ما ستسمعه لاني لا بد لي أن أذكر لك مقدماتهم، وجهة
استدلالهم.

10

- اما طريقي هذه فهي على ما أصف لك حملتها الآن ، وذلك أني أقول
العالم لا يخلو من أن يكون قديما أو محدثا. فإن كان محدثا فله محدث
بلا شك ، وهذا معقول اول ، ان الحادث لا يحدث نفسه ، بل محدثه
غيره ، فحدث العالم هو الاله وإن كان العالم قديما ، فيلزم ضرورة بدليل
كذا ، ودليل كذا أن ثم موجودا⁽²⁰⁵⁰⁾ غير أجسام العالم كلها ، ليس هو جسما
ولا قوة في جسم ، وهو واحد دائم سرمدي ، لا علة له ولا يمكن تغييره
فهو الإله فقد تبين لك أن دلائل⁽²⁰⁵¹⁾ وجود الإله ووحدانيته وكونه
غير جسم ، انما ينبغي أن تؤخذ على وضع القديم ، فيحصل البرهان كاملا ،
كان العالم قديما أو محدثا. ولذلك تجدني أبدا في ما ألفتُه في كتب الفقه ،
إذا اتفق لي ذكر قواعد الشريعة⁽²⁰⁵²⁾ فأخذ في إثبات وجود الإله ، فاني
20 أثبتة بأقوايل تنحو نحو القدم ، ليس ذلك لأنني معتقد القدم ، لكنني أريد
أن أثبت وجوده تعالى في اعتقادنا بطريق برهاني لا نزاع فيه بوجه ، ولا نجعل

(2045) من الانبياء تقليدا ت ج ، تقليد من الانبياء : ن (2046) خير : ت ج ، خير : ن
(2047) قرها - قد ها - (2048) المتكلمون ت ، المتكلمين : ج (2049) ا ،
من حقوقه ومن شئى سدرى راشيت ت - (2050) موجودا - ، موجود ت (2051)
دلائل ت ج ، دليل - (2052) قواعد الشريعة - قواعد من قواعد الشريعة ي

هذا الرأي الصحيح العظيم الخطر مستندا لقاعدة كل أحد يهزها ويريم هذها. وآخر يزعم أنها لم تنبئ يوما قط ولا سيما بكون تلك الدلائل الفلسفية على هذه الثلاثة مطالب مأخوذة | من طبيعة الوجود المشاهدة التي (١٧-ب) م لا تنكر إلا من أجل مراعاة آراء متأ.

5 فأما دلائل المتكلمين فمأخوذة من مقدمات مخالفة لطبيعة الوجود المشاهدة حتى أنهم يلتجئون لإثبات أن لا طبيعة لشيء بوجه وسأفردك في هذه المقالة فصلا عند كلامي في حدث العالم، أبين لك فيه دليلا ما على حدث العالم، وأصل الى | الغاية التي رامها كل متكلم من غير أن أبطل (٢١٨-ب) ج طبيعة الوجود ولا أخالف أرسطو في شيء مما برهنه لأن الدليل الذي يستدل به بعض المتكلمين على حدث العالم وهو أقوى دلائلهم الذي لا يستقر⁽²⁰⁵³⁾ لهم حتى ابطالوا طبيعة الوجود كله، وخالفوا كل ما بينته الفلاسفة؛ فاني أصل لمثل ذلك الدليل ولا أخالف طبيعة الوجود ولا ألتجئ لمكابرة المحسوسات.

ورأيت أن أذكرك مقدمات المتكلمين العامة التي يثبتون بها حدث العالم ووجود الإله ووحدانيتها ونفي الجسمانية وأريك طريقهم في ذلك ، 15 وأبين لك ما يلزم عن كل مقدمة منها ، وبعد ذلك، اذكرك مقدمات الفلاسفة القريبة في ذلك وأريك طريقهم ولا تطلني في هذه المقالة بتصحيح تلك المقدمات الفلسفية التي اقتضها لك لأن ذلك هو العلم الطبيعي والإلهي أكثرهما ، كما لا تطمع أن أسمعك في ذلك المقالة احتجاجات المتكلمين على تصحيح مقدماتهم اذ في ذلك فنيته | أعمارهم⁽²⁰⁵⁴⁾ وتنفى أعمار من يأتي. (١٨-١) م 25 وكثرت كتبهم لأن كل مقدمة منها الا اليسير يناقضها المشاهد من طبيعة الوجود وتطراً عليها الشكوك، فيلتجئون⁽²⁰⁵⁵⁾ لتأليف ومناظرات في إثبات تلك المقدمة وحل الشكوك الطارئة عليها ودفع المشاهد المناقض لها وإن⁽²⁰⁵⁶⁾ لم يمكن في ذلك حيلة.

(2053) لا يستقر : ت ، لم يستقر : ن (2054) فنيته : ج ، فنت : ت (2055) فيلتجئون :

ت . فيلتجئوا : ن (2056) وان لم : ن ، ان لم : ت

- وهذه المقدمات الفلسفية التي اقتضتها لك للرهاد على هذه الثلاثة مطالب - اعنى وجود الإله و وحدانيته ونى التجسيم. اكثرها مقدمات يحصل لك بها اليقين من أول سماعها، وفهم معناها وبعضها هو يدلك على مواضع براهينها من الكتب الطبيعية . أو ما بعد الطبيعة ، فتقصد موضعه وتصحح ما عساه ان يحتاج لتصحيح ، وقد أعلمتك أن ليس ثم غير الله تعالى. وهذا الموجود ولا استدلال عليه تعالى إلا من هذا الموجود من جملة . ومن تفاصيله، فيلزم ضرورة ان يعتبر هذا الموجود على ما هو عليه . وتتخذ المقدمات مما يشاهد من طبيعته فلذلك يلزم أن تعرف صورته وطبيعته المشاهدة وحينئذ يمكن ان يستدل منه على ما سواه . فلذلك رأيت انه ينبغي أولا أن آتى بفصل أشرح لك جملة الوجود على جهة الإخبار بما قد تبرهن 10 وصح صحة لا شك فيها وبعد ذلك آتيك بفصول أخرى أذكر فيها مقدمات المتكلمين وأبين طرقهم التي يبينون بها تلك المطالب الأربعة ، وبعد ذلك آتيك بفصول أخرى أبين لك فيها | مقدمات الفلسفة وطرق استدلالهم على تلك المطالب ، وبعد ذلك ألخص لك الطريق التي أذهب إليها كما أخبرتك في هذه الأربعة مطالب.

15

فصل عب [٧٢]

- اعلم أن هذا الموجود يحملته ، هو شخص واحد لا غير ، أعنى كرة الفلك الأقصي بكل ما فيها، هي شخص واحد بلا شك بمنزلة ريد وعمر في الشخصية . واختلاف جواهرها، أعنى جواهر هذه الكرة بكل ما فيها 20 كاختلاف جواهر أعضاء شخص الإنسان مثلا فكما أن ريدا مثلا ، هو شخص واحد ، وهو مؤلف من أعضاء مختلفة كاللحم⁽²⁰⁵⁷⁾ والعظم ومن اخلاط مختلفة ، ومن أرواح.

كذلك هذه الكرة يحملتها مؤلفة من الأفلاك ومن الإسطقسات الأربعة، وما تركب منها. ولا خلاء فيها أصلا ، إلا مصمتة مملوءة مركزها كرة

الأرض والماء محيط بالارض والجو محيط بالماء ، والنار محيطة بالهواء ، والجسم الخامس محيط بالنار ، وهو أكثر كثرة واحدة داخل ثانية لا تخل بينها ولا تحلأ بوجه ، الا مُحكمة الاستدانة لازمة بعضها ببعض ، كلها متحركة حركة دورية مستوية لاسرعة في شئ منها ، ولا إبطاء ، أعني ان كل كرة منها لا تسرع ثارة وتبطئ أخرى ، بل كل واحدة لازمة لطبيعتها | (١٩-١) م

5 في سرعتها ، ووجه حركتها . لكن هذه الأكر بعضها أسرع حركة من بعض وأسرعها كلها حركة الفلك المحيط بالكل ، وهو الذي يتحرك الحركة اليومية ويحركها كلها معه حركة الجزء في الكل ، إذ هي كلها أجزاء فيه .

ومراكز هذه الأفلاك مختلفة . منها ما مركزه مركز العالم ، ومنها ما مركزه خارج عن مركز العالم ، ومنها ما يتحرك دائماً حركته الخفضية به من الشرق إلى الغرب ، ومنها ما يتحرك دائماً من الغرب إلى الشرق . وكل كوكب في هذه الأكر فهو جزء من الفلك الذي هو فيه ثابت في موضعه ، لا حركة له تحصة ، وانما يرى متحركة بحركة الجسم الذي هو جزء منه ، ومادة هذا الجسم الخامس يحملته المتحرك دورا ليس كمادة اجسام (2058) الأربعة اسطوانات التي داخله . وعدد (2059) هذه الأكر المحيطة بالعالم ، لا يمكن بوجه ، ولا على حال أن تكون أقل من ثمان عشرة كرة . وأما هل عددها أكثر فممكن (2060) ، وفيه نظر ، وأما هل ثم أفلاك تدوير ، وهي التي هي | (٢١٩-١) ج

غير محيطة بالعالم ففيه نظر . وفي داخل هذه الكرة الدانية التي تليها مادة واحدة ، مباينة لمادة الجسم الخامس قبلت أربع صور أولى (2061) ، وصارت 20 بتلك الأربع أربعة أجسام ، الأرض والماء ، والهواء ، والنار .

وكل واحد من هذه الأربعة له موضع (2062) طبيعي خصيص به ، لا يوجد في غيره وهو متروك مع طبيعته ، وهي أجسام مية لا حياة فيها ، ولا إدراك ولا تتحرك من تلقاء أنفسها ، بل هي ساكنة في مواضعها الطبيعية . (٩٩-ب) م

(2058) كادة اجسام : ت ، كادة : ج (2059) وعدد : ت ، وعده : ج (2060) فمكن : ت ، فيمكن : ن (2061) اول : ت ، — : ج (2062) له موضع : ت ، لموضع : ن

فان أخذ واحد عن موضعه الطبيعي بالقسر فعند زوال القاسر يتحرك للرجوع لموضعه الطبيعي ، لان فيه هذا المبدأ الذى به يتحرك للرجوع لموضعه على استقامة وليس فيه مبدأ يسكن به ، ولا يتحرك به . على غير استقامة والحركات المستقيمة الموجودة لهذه الأربعة اسطوانات إذا تحركت للرجوع لمواضعها حركتان : حركة نحو المحيط ، وهى للنار والهواء ، وحركة نحو 5 المركز ، وهى للماء والأرض وإذا وصل كل منها ، لموضعه الطبيعي ، سكن.

أما تلك الأجرام المستديرة فهى حية ذات نفس بها تتحرك ، ولا مبدأ سكن فيها أصلاً ، ولا تغيير يلحقها إلا فى الوضع بكونها متحركة دوراً . واما هل لها عقل تتصور به فليس ذلك بيننا (2063) إلا بعد نظر دقيق وإذا تحرك الجسم الخامس دوراً ، بحملته دائماً حدث فى الاسطوانات من أجل 10 ذلك حركة قسرية تخرج بها عن مواضعها أعنى فى النار والهواء ، فيندفعان الى الماء وينفذ (2064) الجميع فى جرم الأرض الى أعماقها فيحدث للاسطوانات اختلاط ثم تأخذ فى أن تتحرك للرجوع لمواضعها ، فتخرج أجزاء من الأرض أيضاً من أجل ذلك عن مواضعها ، صحبة الماء والهواء والنار . وهى فى هذا كله تؤثر بعضها فى بعض وتتأثر بعضها من بعض فيقع التغيير 15 (١٠٠-١) م فى المختلط حتى يكون (2065) منه اولا الأبخرة على اختلاف أنواعها ثم المعادن على اختلاف أنواعها. (2066) وأنواع النبات كلها وأنواع كثيرة من الحيوان بحسب ما يقتضى مزاج المختلط ، وكل متكوّن فاسد ، فإنما يتكوّن من الاسقطات واليها يفسد وكذلك الاسطوانات تتكوّن بعضها من بعض وتفسد بعضها الى بعض ، إذ مادة الكل واحدة ولا يمكن وجود مادة 20 دون صورة ولا توجد صورة طبيعية من هذه الكائنة الفاسدة دون مادة ، فيكون الأمر فى كونها وفسادها وكون كل ما يتكوّن منها ويفسد اليها راجعاً بالدور شبه دورة الفلك حتى تكون حركة هذه المادة المصورة فى تعاقب الصور عليها كحركة الفلك فى الأين بتكرّر الاوضاع بعينها لكل جزء منه .

(2063) بينا : ت ، بين : ج (2064) ينفذ : ت ، يندفع : ح (2065) يكون : ت ، يتكون : ج (2066) المعادن على اختلاف انواعها : ت ، — : ج

وكما أن في جسم الانسان أعضاء رئيسة وأعضاء مرأوسة مفتقرة في بقائها لتدبير العضو الرئيس الذي يدبّرها، كذلك في العالم يجمّله اجزاء رئيسة وهو الجسم الخامس المحيط، واجزاء مرأوسة مفتقرة لمُدبّر، وهي الاسطوانات، وما يتركب منها. وكما أن عضو الرئيس الذي هو القلب متحرك دائما، وهو مبدأ كل حركة توجد في الجسم، وسائر أعضاء الجسم مرأوسة منه وهو يبعث لها قواها التي تحتاجها لأفعالها بحركته كذلك الفلك هو المُدبّر لسائر أجزاء العالم بحركته وهو يبعث لكل متكوّن قواه الموجودة فيه.

فكل حركة توجد في العالم مبدأؤها الأول حركة الفلك وكل نفس توجد لدى نفس في العالم | مبدأؤها نفس الفلك. واعلم ان القوى الواصلة (١٠٠-ب) م 10 من الفلك لهذا العالم على ما قد بان اربع قوى: قوة توجب الاختلاط والتركيب ولا شك أن هذه كافية في توليد (2067) المعادن؛ وقوة تعطى النفس النباتية لكل نبات، وقوة تعطى النفس الحيوانية لكل حي، وقوة تعطى القوة الناطقة لكل ناطق وكل ذلك بتوسط الضوء والظلام التابع (2068) لنورها (2069) ودورها حول الأرض.

15 وكما أنه لو سكن القلب طرفة عين، مات الشخص (2070)، وبطلت كل حركاته وكل قواه. كذلك لو سكنت الأفلاك كان ذلك موت العالم بجمّله، وبطلان كل ما فيه. وكما ان الحى إنما هو حى كله بحركة قلبه، وإن كانت فيه أعضاء ساكنة لا تحسّ مثل العظام والغضاريف (2071) وغيرها. كذلك هذا الوجود كله هو شخص واحد حى بحركة الفلك الذى هو فيه بمنزلة القلب من ذى القلب. وإن كانت فيه أجسام كثيرة ساكنة ميتة، فهكذا ينبغي لك أن تتصوّر جملة هذه الكرة شخصا واحدا حيا متحركا ذا نفس. فان هذا النحو من التصوّر ضرورى جدا، او مفيد جدا في البرهان على كون الإله واحدا كما سيبين. وبهذا التصوّر يبين أيضا

(2067) توليد: ت. تركيب: ن (2068) التابع: ت، الثابت: ن (2069) لنورها: ت، م. هـ - (2070) الشخص: ت، الحيوان: ن (2071) الغضاريف: ت، العظام: ف. ن

- أن الواحد إنما خلق واحدا وكما أن لا يمكن أن توجد أعضاء الإنسان على (٢١٩ - ب) ج التفريد | وهى أعضاء انسان حقيقة، أعنى أن تكون الكبد مفردة أو القلب مفردا أو [ال] لحم مفردا. كذلك لا يمكن أن توجد اجزاء العالم بعضها دون (١٠١ - ١) م بعض في هذا الوجود المستقر الذى كلامنا فيه، حتى توجد نار دون ارض، أو ارض دون سماء، أو سما دون ارض.

- وكما أن في هذا شخص الانسان قوة ما تربط أعضاؤه بعضها ببعض، وتدبرها وتعطى كل عضو ما ينبغي ان يحرس عليه صلاحيته، وتدفع عنه ما يؤذيه، هى التى صرحوا الأطباء بها، وقالوا: القوة المدبرة لبدن الحيوان وكثير ما يسمونها طبيعة. كذلك في العالم بجملته قوة تربط بعضه ببعض، وتحرس أنواعه من أن تبيد، وتحرس أشخاص أنواعه أيضا مدة (١٠١ - ١) م يمكن حراستها، وتحرس أيضا بعض اشخاص العالم هذه القوة، فيها نظر هل هى بواسطة الفلك ام لا.

- وكما أن في بدن شخص الإنسان أشياء مقصودة منها ما قصد بها بقاء شخصه كآلات الغذاء. ومنها ما قصد بها بقاء نوعه، كآلات التناسل، ومنها ما قصد بها حاجته التى هو مضطرب اليها في أغذيته ونحوها، كاليدن والعينين. (١٠١ - ١) م

- وفيه (٢٠٧٢) أيضا أشياء غير مقصودة لذاتها بل هى لازمة وتابعة لمزاج تلك الأعضاء الذى ذلك المزاج المخصوص ضرورى في حصول تلك الصورة على ما هى عليه، حتى تفصل تلك الأفعال المقصودة فتبع كونه المقصود بحسب ضرورية المادة اشياء أخرى مثل شعر الجسم ولونه. ولذلك لا يجرى امر هذه على نظام، وكثير ما يعدم بعضها ويوجد التفاضل أيضا فيها بين (١٠١ - ١) م الأشخاص متفاوتا جدا مالا يكون ذلك في الأعضاء، لأنك لا تجد شخصا تكون له كبد | عشرة أمثال كبد شخص آخر؛ وتجد رجلا عادم الحية، أو شعر مواضع من الجسم أو تكون له حية عشرة أمثال حية شخص آخر، أو عشرين مثلا وهذا أكثرى في هذا الصنف، اعنى تفاضل الشعر والألوان.

كذلك في الوجود بأسره أنواع مقصودة من التكون ثابتة جارية على نظام لا تفاوت فيها إلا يسيراً⁽²⁰⁷³⁾ بقدر عرض ذلك النوع في كيفه، وكته، وأنواع غير مقصودة بل لزمّت لطبيعة الكون والفساد العام، مثل أنواع الدود المتولدة من الأزبال، وأنواع الحيوانات المتولدة في الفواكه اذا عفت، وما يتولد عن عفن الرطوبات والدود المتولد في الامعاء ونحوه. 5

وبالجملة يبدو ان كل ما لا توجد فيه قوة توليد لمثله فهو من هذا القليل، ولذلك لا تجدها تخرز نظاماً وإن كان لا بد منها، كما لا بد من ألوان مختلفة، ولا بد من انواع الشعر في اشخاص الانسان. وكما ان الانسان اجسام اشخاصها ثابتة كالأعضاء الأصلية وأجسام باقية بالنوع لا بالشخص، كالأخلاق الأربعة. كذلك في الوجود يحملته أجسام ثابتة باقية بالشخص 10 وهو الجسم الخامس بجميع أجزائه وأجسام باقية بالنوع، كالاسطقسات وما تركّب منها. وكما أن قوى الإنسان الموجبة لتكوّنه وبقائه مدة بقاءه هي بعينها الموجبة لفساده وتلافه.

كذلك أسباب الكون هي بعينها أسباب الفساد في جميع عالم الكون 15 والفساد، مثاله | أن هذه الأربع قوى الموجودة في بدن كل معتدٍ، وهي (١-١٠٢) م الجاذبة والماسكة والمهاضة والدافعة، لوامكن ان تكون هذه القوى كالقوى العقلية حتى لا تفعل، إلا ما ينبغى وفي الوقت الذي ينبغى، وبالقدر الذي ينبغى، لكان الإنسان سيسلم من آفات عظيمة جداً، وأمراض عدة؛ لكنه لما لم يمكن ذلك، بل كانت تفعل أفعالا طبيعية، من غير فكرة ولا روية، 20 ولا تدرك ما تفعله بوجه، لزم أن تحدث من أجلها أمراض عظيمة وآفات وإن كانت هي الآلة في تكوّن الحيوان وفي بقاءه المدة التي يبقى.

وبيان ذلك أن القوة الجاذبة مثلا لو كانت لا تجذب إلا الشيء الموافق من جميع جهاته وقدر المحتاج إليه فقط لسلم الإنسان من أمراض وآفات كثيرة لكنه لما لم يكن الأمر كذلك، بل تجذب اى مادة اتفقت من 25 جنس جذّبها. وإن كانت تلك المادة منخرقة قليلا في كمها وكيفها، لزم

من ذلك أن تجذب المادة التي هي أحرّ مما يحتاج أو أبرد مما يحتاج أو أغلظ أو أرقّ أو أكثر؛ فتغصّ بذلك العروق وتحدث السدّة والعفن وتفسد كيفية الأخلط وتغيّر كمّيّتها. فتحدث أمراض كالجرب والحكّة والثآليل، أو آفات عظيمة، كالورم السرطاني والجلذام والأكلة حتى تفسد صورة العضو أو الأعضاء.

- وكذلك الأمر أيضا في سائر القوى الأربع، كذلك الأمر بعينه في جملة 5
 الوجود الأمر الموجب | لكون ما يتكوّن واستمرار وجوده | مدة ما، وهي (١-٢٢٠) ج
 (١٠٢-ب) م
 اختلاط الاسطقسات بالقوى الفلكية المحركة لها المبيثوة فيها، هو السبب بعينه في حدوث اسباب مؤذية في الوجود كالسيول والامطار الوابلة (٢٠٧٤)
 والثلج (٢٠٧٥) والبرد، والرياح العاصفة والرعود والبروق وغفونة الهواء، أو حدوث أسباب مهلكة جدا تُفني بلدة أو بلادا أو إقليما كالخسوف 10
 والزلازل والصواعق والمياه التي تفيض من البحار والأغمار.

واعلم أن هذا الذي قلناه كله من تشبيه العالم بجملته بشخص انسان ليس من أجل هذه الأشياء. قيل في الانسان إنه عالم صغير لان هذا التشبيه كله مطرد في كل شخص من أشخاص الحيوان الكامل الأعضاء ولم تسمع قط احدا، من الأوائل يقول إن الحمار أو الفرس عالم صغير، وإنما قيل 15
 في الانسان ذلك من أجل الأمر الذي اختصّ به الإنسان، وهو (٢٠٧٦) القوة الناطقة، أعني العقل الذي هو العقل الحيواني الذي هذا المعنى لا يوجد في شيء من أنواع الحيوان غيره.

وبيان ذلك أن كل شخص من أشخاص الحيوان لا يفتقر في استمرار وجوده الى فكر وروية وتدير، بل يمشي ويسعى بحسب طبيعته، ويأكل ما يجد مما يوافقه ويأوى لأي موضع اتفق، وينزو على أي أثني وجد عند هيجانه إن كان له أوان هيجان، فيدوم بذلك شخصه المدة التي يدوم،

(٢٠٧٤) الوابلة : ت، الويلة : ج ن (٢٠٧٥) الثلج : ت، الثلوج : ج .

(٢٠٧٦) وهو : ت، وهي : ن

و يستمر وجود نوعه . ولا يحتاج بوجه لشخص آخر من نوعه يعاونه
و يعاضده على بقائه، حتى يعمل له أشياء | لا يعملها هو بنفسه . (١٠٣-١) م

أما الإنسان خاصة ، فإنه لو قُدِّر شخص منه وحده موجودا قد عدم
التدبير وصار كالبهائم لتلف لوقته ذاك ، ولا يمكن لبته ولو⁽²⁰⁷⁷⁾ يوما واحدا
5 إلا بالعرض ، اعني ان يجد بالاتفاق شيئا يغتذى به ، وذلك أن أغذيته التي
بها قوامه تحتاج الى صناعة وتدبير طويل لا يتم إلا بفكرة وروية ، وبآلات
كثيرة وبأشخاص كثيرين أيضا ، ينفرد كل واحد منهم بشغل ما ، فلذلك
يحتاج من يسوسهم ويجمعهم حتى ينتظم اجتماعهم ، ويستمر ليعاون بعضهم
بعضا . وكذلك تقوية الحرّ في زمان الحرّ والبرد في زمان البرد وصيانتها
10 من الامطار والثلوج وهبوب الرياح يحتاج الى هيئة استعدادات كثيرة كلها
لا تتم إلا بفكرة وروية . ومن أجل ذلك وُجدت فيه هذه القوة الناطقة
التي بها يفكر ويروي ويعمل ويهيئ بأنواع من الصناعات أغذيته وكتّه
ولباسه وبها يدبّر جميع أعضاء جسمه حتى يفعل منها الرئيس ما يفعل
و يندبر المرؤوس بما يتدبر . فلذلك لو قدرت شخصا من الناس مسلوبا هذه
15 القوة متروكا مع الحيوانية فقط لتلف وباد لحينه .

وهذه القوة شريفة جدا أشرف قُوى الحيوان ، وهي أيضا خفية جدا
لا يفهم حقيقتها ببادئ الرأي المشترك كفهم سائر القوى الطبيعية ، كذلك
في الوجود أمر ما هو المدبّر لجملته المحرك لعضوه الرئيس الأول الذي أعطاه
قوة التحريك حتى دبّر بها ما سواه | ولو قُدِّر بطلان ذلك الأمر ، بطل وجود (١٠٣-ب) م
20 هاهـ الكرة بأسرها الرئيس منها و المرؤوس . وبذلك الأمر يستمر وجود
الكرة وكل جزء منها وذلك الأمر هو الإله تعالى اسمه . وبحسب هذا المعنى
فقط ، قيل في الإنسان خاصة إنه عالم صغير ، إذ وفيه مبدأ ما هو المدبّر
الجمعه . ومن أجل هذا المعنى سمّى الله تعالى في لغتنا حياة العالم وقيل :

وحلف بالحى الى الأبد⁽²⁰⁷⁸⁾ واعلم⁽²⁰⁷⁹⁾ ان هذا التشبيه الذى شبهنا العالم
بجملته بشخص⁽²⁰⁸⁰⁾ انسان لا يخالف فى شئ مما ذكرناه إلا فى ثلاثة أشياء :

- أحدها : أن العضو الرئيس من كل حيوان . له قلب يستنفع بالأعضاء
المرؤوسة ، ويعود عليه نفعها وليس فى الوجود الكلى شئ كذلك ؛ بل
كل من يفيض تدبيراً أو يعطى قوة لا يعود عليه نفع بوجه من المرؤوس ،
5 بل إعطاؤه ما⁽²⁰⁸¹⁾ يعطيه كإعطاء المنعم المفضل الذى يفعل ذلك كرم
طباع وفضيلة سبية لا لترج⁽²⁰⁸²⁾ بل⁽²⁰⁸³⁾ هذا تشبهُه بالإله تعالى اسمه .

- والثانى : ان القلب من كل حيوان . له قلب فى وسطه وسائر الأعضاء
المرؤوسة محيطة به لتعمته منفعتها فى صيانتها وحراستها بها حتى لا تسرع له
أذية من خارج ؛ والأمر فى العالم بجملته بالعكس ، أشرفه محيط بأخسها لما
10 أمن عليه من قبول الأثر مما سواه وحتى لو كان متأثراً لما وجد خارجاً عنه
جسم⁽²⁰⁸⁴⁾ آخر يؤثر فيه ، فهو يفيض على ما فى داخله ولا يصله اثر بوجه
م (١٠٤-١) ولا قوة من غيره من الأجسام .

- وهنا أيضاً شبه ما ، وذلك أن العضو الرئيس فى الحيوان كل ما بعد
عنه من الأعضاء كان أقل شرفاً⁽²⁰⁸⁵⁾ مما هو قريب منه . وكذلك الأمر
15 فى العالم بأسره كلما قربت الأجسام من المركز تكدرت وغلظ جوهرها
وعسرت حركتها ، وذهب نورها | وشفافها لبعدها عن الجسم الشريف
النير الشفاف المتحرك اللطيف البسيط ، اعنى الفلك . وكلما قرب منه جسم
اكتسب شيئاً من هذه الخصال بحسب قربه وصار له شرف ما ، على مادونه .

- والثالث : أن هذه القوة الناطقة هى قوة فى جسم وغير مفارقة له ،
20 والله تعالى ليس هو قوة فى جسم العالم ، بل مفارقة لجميع أجزاء العالم وتدبيره
تعالى وعنايته مصحوبة للعالم بجملته اصطحاباً⁽²⁰⁸⁶⁾ يخفى عنا كنهه⁽²⁰⁸⁷⁾

(2078) ح [دانيال ١٢ : ٧] ، و بشيع بجى هموم ت - (2079) ، واعلم : ت ، لان العوالم
نجه ما كثيرة واعلم - (2080) تشخص ت ، تشخص ج - (2081) ما - ت ، كا : ن
(2082) لترج - ب - ت جى - ح - (2083) بل - ت ، بل كل - ن (2084) جسم : ج ،
حسا ت (2085) شرف - شرف ت (2086) اصطحاباً ت ، اصطحاباً : ج (2087)
كهم ت ، كوها ن

وحقيقته وقوى البشر مقصورة عن ذلك، إذ البرهان يقوم على مفارقتة تعالى للعالم وتبرّيه⁽²⁰⁸⁸⁾ منه والبرهان يقوم على وجود آثار تدبيره ، (و*) عنايته في كل جزء من أجزائه ولودقّ وحقر ، فسبحان من أبهنا كماله.

- واعلم أنه كان ينبغي أن نشبه نسبة الله تعالى للعالم نسبة العقل المستفاد
- 5 للانسان الذى ليس هو قوة في جسم، وهو مفارق للجسد مفارقة حقيقية، وفائض عليه وكان يكون تشبيه القوة الناطقة بعقول الأفلاك التى هى في أجسام، لكن امر عقول الأفلاك ووجود العقول المفارقة وتصوّر العقل المستفاد الذى هو مفارق أيضا، هى أمور فيها نظر| وبحث، ودلائلها خفية، (١٠٤-ب) م
- وان كانت صحيحة ، وتحدث فيها شكوك كثيرة ، وللطاعن فيها مطاعن
- 10 وللمشغب فيها تشغب. ونحن إنما آثرنا أولا أن تتصوّر الوجود بالصورة البيّنة التى لا يناكر في شيء مما ذكرناه ذكرنا مرسلًا إلا أحد شخصين. اما جاهل بالأمر البيّن كما يناكر من ليس بمهندس أمور تعليمية تبرهن
- او من يؤثر التمسك برأى ما سابق فيغالط نفسه ، أما من يريد [ان] ينظر نظرا حقيقيا فليتعلم حتى يتبيّن له صحة كل ما أخبرنا به ، ويعلم أن هذه
- 15 هى صورة هذا الوجود المستمر وجوده بلاشك ولاريب ، فان أراد [ان] يقبل هذا من تبرهن له كل ما تبرهن ، فليقبل ، ويبنى على ذلك مقايسه ودلائله وإن لم يؤثر التقليد ولا في هذه المبادئ أيضا فليتعلم ، فسوف يتبيّن له أن الأمر هكذا هو: هذا ما اخترناه، وهو الحق فاسمعه واحتفظ
- به⁽²⁰⁸⁹⁾ وبعد هذا التمهيد آخذ في ذكر ما وعدنا بذكره وتبيينه.

فصل عج [٧٣]

20

المقدمات العامة التى وضعها المتكلمون على اختلاف آرائهم وكثرة طرقهم وهى ضرورية في إثبات ما يريدون لإثباته في هذه الأربعة مطالب، اثنتى عشرة مقدمة . وها انا أذكرها لك ثم أبين لك معنى كل مقدمة منها، وما يلزم عنها. |

(١٠٥-ب) م

(2088) تبريه : ج ، تبرؤد : ت (*) . و : ج ، - : ت (2089) : ع [ايوب ٢٧/٥]، هـ ذات حقر نوه كن هيا شعثه واته دع لك : ت ج

- المقدمة الاولى : إثبات الجوهر الفرد .
- المقدمة الثانية : وجود الخلاء .
- المقدمة الثالثة : ان الزمان مؤلف من آتات .
- المقدمة الرابعة : ان الجوهر لا ينفك من عدة أعراض .
- 5 المقدمة الخامسة : ان الجوهر الفرد تقوم به الأعراض التي سأصفها ولا ينفك منها .
- المقدمة السادسة : أن العرض لا يبقى زمانين .
- المقدمة السابعة : ان حكم الملكات حكم اعدامها وأنها كلها اعراض⁽²⁰⁹⁰⁾ موجودة مفتقرة لفاعل .
- 10 المقدمة الثامنة : أن ليس ثم في جميع الموجود غير جوهر وعرض يعنون المخلوقات كلها وأن الصورة الطبيعية أيضا عرض .
- المقدمة التاسعة : أن الأعراض لا تحمل بعضها بعضا .
- المقدمة العاشرة : أن الممكن لا يعتبر بمطابقة هذا الوجود لذلك التصور .
- 15 المقدمة الحادية عشرة : أن لا فرق في استحالة ما لانهية له ، بين أن يكون بالفعل أو بالقوة أو بالعرض ، أعني أنه لا فرق بين أن تكون تلك الغير متناهية موجودة معا ، أو مقدرة من الوجود ومما قد عدم ، وهذا هو الذي بالعرض كل ذلك ، قالوا : محال .
- المقدمة الثانية عشرة : هي قولهم : إن الخواص تخطئ ويفوتها كثير من مدركاتها ، فلذلك لا يُدعى حكما ولا تؤخذ مطلقة مبادئ برهان . وبعد 20 تعديدها آخذ في تبين معانيها وتبيين ما يلزم عنها واحدة واحدة .

المقدمة الأولى

(١٠٥-ب) م

معناها انهم زعموا ان العالم بجملته اعني كل جسم فيه هو مؤلف من اجزاء صغيرة جدا لا تقبل التجزئة لدقتها ولا للجزء الواحد منها كم بوجه .

- فاذا اجتمع بعضها على بعض كان المجتمع ذاكم، وهو جسم⁽²⁰⁹¹⁾ حينئذ ولو اجتمع منها جزئان ، كان كل جزء حينئذ جسماً ، وصار جسمين في أقاويل بعضهم وهي كلها تلك الأجزاء متشابهة متماثلة لا اختلاف فيها بوجه من الوجوه ، ولا يمكن ، قالوا: إن يوجد جسم بوجه الا مركبا من هذه الأجزاء المتماثلة تركيب مجاورة حتى ان الكون عندهم هو الاجتماع ، والفساد 5 افتراق ولا يسمونه فسادا ، بل يقولون الأكوآن⁽²⁰⁹²⁾ هي | اجتماع (١-٢٢١) ج وافتراق وحركة وسكون، ويقولون إن هذه الأجزاء ليست محصورة في الوجود كما كان يعتقد افية ورس⁽²⁰⁹³⁾ وغيره ممن قال بالجزء، بل قالوا ، إن الله تعالى بخلق هذه الجواهر دائما متى شاء ، وهي أيضا يمكن عدمها 10 وسأسمعك آراءهم في عدم الجواهر.

المقدمة الثانية

- القول بالخلاء . الأصوليون أيضا يعتقدون ان الخلاء موجود وهو بُعد ما أو أبعاد لا شيء فيها أصلا ، الا خالية من كل جسم عادمة لكل جوهر . وهذه المقدمة هي ضرورية⁽²⁰⁹⁴⁾ لهم لاعتقادهم المقدمة الأولى 15 وذلك أنه إذا كان العالم ملاء من تلك الأجزاء ، فكيف | يتحرك المتحرك ، (١-١٠٦) م . ولا يتصور تداخل الأجسام بعضها في بعض ولا يمكن اجتماع تلك الأجزاء وافتراقها إلا بحركتها فبالضرورة يلتجئون لإثبات الخلاء حتى يمكن تلك الأجزاء أن تجتمع وتفترق ويمكن حركة المتحرك في ذلك الخلاء الذي لا جسم فيه ولا جوهر من تلك الجواهر .

المقدمة الثالثة

20

هي قولهم : إن الزمان مؤلف من آتات يعنون أنها أزمنة كثيرة لا تقبل القسمة لقصر مدتها وهذه المقدمة أيضا ضرورية لهم من أجل المقدمة الأولى ، وذلك أنهم رأوا ، بلا شك براهين أرسطو التي برهن بها أن المسافة

(2091) ذاكم وهو جسم : ت ، ذوكم وذو جسم : ن (2092) الاكوآن : ت ، الاخوان : ن (2093) افيقورس : ت ، افيقوروس : ج (2094) ضرورية : ت ، ضرورية : ج

والزمان والحركة المكانية ثلاثتها ⁽²⁰⁹⁵⁾ متكافية في الوجود، اعني أن نسبة بعضها إلى بعض نسبة واحدة وأن بانقسام أحدها ينقسم الآخر وعلى ⁽²⁰⁹⁶⁾ نسبه، فعلموا ضرورة أنه إن كان الزمان متصلاً، ويقبل القسمة إلى لانهائية، فيلزم ضرورة ان ينقسم الجزء الذي فرضوه غير منقسم. وكذلك إن فرضت المسافة متصلة، لزم ضرورة انقسام الآن من الزمان الذي فرض غير منقسم 5 كما يبين ارسطو في السباع. فلذلك فرضوا أن المسافة غير متصلة، بل مؤلفة من اجزاء إليها تنهى القسمة.

وكذلك الزمان ينتهى إلى آفات لا تقبل القسمة ، مثال ذلك ان الساعة (١٠٦ - ب) م الواحدة مثلاً | ستون دقيقة ، والدقيقة ستون ثانية والثانية ستون ثالثة ، فسينتهى الأمر عندهم إلى أجزاء اما عواشر مثلاً، أو أدق منها تتجزأ بوجه، 10 ولا تقبل القسمة مثل المسافة فقد صار الزمان اذن ذا وضع وترتيب ولا يحققون ماهية الزمان اصلاً. وحق لهم ذلك لان اذا كان مهرة الفلاسفة قد حيرهم امر الزمان وبعضها لم يعقل معناه حتى أن جالينوس قال هو أمر التهى لا تدرك حقيقته. فناهيك هؤلاء الذين لا يلتفتون لطبيعة شئ من الأشياء واسمع ما لزمهم بحسب هذه الثلاث مقدمات فاعتقدوه. 15

قالوا : الحركة هي انتقال جوهر فرد من تلك الأجزاء من جوهر فرد الى جوهر فرد يليه ، فيلزم أن لا تكون حركة أسرع من حركة بحسب هذا الوضع ⁽²⁰⁹⁷⁾ قالوا : هذا الذى ترى متحركين يقطعان مسافتين مختلفتين في زمان واحد ليس علة ذلك كون حركة هذا قاطع المسافة الأطول أسرع حركة بل علة ذلك أن هذه الحركة التى نسميها بطيئة تخللتها سكنات أكثر 20 وتلك التى نسميها سريعة تخللتها سكنات أقل فلما اعترضوا بالسهم الذى رُمى من القوس الشديدة.

قالوا : وهذا أيضا تخللت حركاتها سكنات ، وهذا الذى تظنه متحركاً حركة متصلة هو من خطاء الحواس، لان الحواس ⁽²⁰⁹⁸⁾ يفوتها كثير من مدركاتها كما وضعوا في المقدمة الثانية عشرة. فقليل لهم رأيتم إذا تحركت 25

(2095) ثلاثتها : ت ، ثلاثها : ن (2096) وعل : ت ، عل : ن (2097) الوضع : ت ، المعنى الوضع : ن (2098) لان الحواس : ت ، — : ج

الرحى | دورة (2099) كاملة، ليس الجزء الذى فى محيطها قد قطع مسافة (١٠٧-١) م
 الدائرة الكبيرة فى الزمان بعينه الذى قطع فيه الجزء الذى هو قريب من مركزها •
 الدائرة الصغيرة ، فحركة المحيط أسرع من حركة الدائرة الداخلة ، ولا يتسع
 لكم القول بأن ذلك الجزء تخللت حركته سكنات أكثر لكون الجسم كله
 ٥ واحداً ومتصلاً ؛ أعنى جرم الرحى ، فكان جوابهم أنها تتفكك أجزاؤها
 عند الدوران ، وتكون السكنات التى تتخلل كل جزء يدور قريب من المركز
 أكثر من السكنات التى تخللت الجزء الذى هو أبعد من المركز.

فقبل لهم فكيف نرى الرحى جسماً واحداً لا يتكسر بالمطارق ، فإذا
 دار تفككاً وعند سكونه يلتحم ويصير كما كان، وكيف لا تدرك أجزاؤه
 10 مفككة، فاستعملوا فى جواب ذلك المقدمة الثانية عشرة بعينها وهى أن
 لا يعتبر إدراك الحواس بل شاهد العقل ، ولا تظن أن هذا الذى ذكرت
 لك هو أشنع ما يلزم عن هذه الثلاث مقدمات ، بل الذى يلزم عن اعتقاد
 وجود الخلاء أعجب وأشنع. وما هذا الذى ذكرت لك من أمر الحركة
 أعظم شناعة من كون قطر المربع مساوياً لضلعه بحسب هذا رأى ، حتى
 15 قال بعضهم إن المربع شئ غير موجود.

وبالجملة أن | بحسب المقدمة الأولى ، تبطل جميع براهين الهندسة (٢٢١-ب) م
 كلها وينقسم الامر فيها قسمين : اما بعضها فيكون باطلا محضاً مثل خواص
 التباين والاشتراك فى الخطوط والسطوح وكون خطوط | منطقة وغير (١٠٧-ب) م
 منطقة (2100) وكل ما تضمنته عشرة اقليلس وما شابه ذلك، وبعضها تكون
 20 براهينه غير مطلقة كقولنا نريد أن نقسم خطاً بنصفين لأنه إن كانت
 جواهره عددها فرد فلا يمكن انقسامه بحسب وضعهم. واعلم أن لبنى شاكر
 «كتاب الحيل» المشهور، فيه نيف على المائة حيلة كلها مبرهنة وخرج للفعل
 ولو كان الخلاء موجوداً لما صح منها ولا واحدة ، ولبطل كثير من أعمال
 تجربة المياه وفى الاحتجاج على تثبيت هذه المقدمات و اشباهها ، فثبت
 25 الأعمار وارجع الى تبين معانى بقية مقدماتهم المذكورة .

المقدمة الرابعة

- هى قولهم : إن الأعراض موجودة وهى معانٍ زائدة على معنى الجوهر ولا ينفك جسم من الأجسام من أحدها . وهذه المقدمة لو اقتصر فيها على هذا القدر ، لكانت هذه مقدمة صحيحة بيّنة واضحة لا ريب فيها ولا شبهة ، لكنهم قالوا : إن كل جوهر إن لم يكن فيه عرض الحياة ، فلا بد له أن يكون له عرض الموت لأن كل ضدّين فلا يخلو القابل من أحدهما قالوا : وكذلك يكون له لون وطعم ، وحركة أو سكون ، واجتماع أو افتراق . وإن كان فيه عرض الحياة فلا بد فيه من أجناس أخرى من الأعراض كالعلم أو الجهل أو الإرادة أو ضدها | أو القدرة أو العجز أو الإدراك أو أحد اضداده وبالجمله كل ما يوجد للشيء فلا بد له منه أو من احد اضداده . 5 10

المقدمة الخامسة

- هى قولهم : إن الجوهر الفرد تقوم به تلك الأعراض ، ولا ينفك منها . وتبين هذه المقدمة ومعناها أنهم يقولون : إن هذه الجواهر الأفراد التى يخلقها الله كل جوهر فرد منها ذو أعراض لا ينفك منها ، مثل اللون والرائحة والحركة أو السكون إلا الكم . فإن كل جوهر منها ، ليس هو ذا كم 15 لأن الكم عندهم ما يسمونه عرضا ولا يعقلون معنى العرضية فيه ، وبحسب هذه المقدمة يرون أن كل أعراض توجد فى جسم من الأجسام فلا يقال إن عرضا منها مخصوص بجملة ذلك الجسم بل ذلك العرض ، هو عندهم موجود فى كل جوهر فرد من الجواهر التى تآلف منها ذلك الجسم . مثال ذلك هذه القطعة من الثلج ليس البياض موجودا فى الجملة كلها فقط ، بل كل 20 جوهر وجوهر من جواهر هذا الثلج هو الأبيض (2101) ولذلك وجد البياض فى مجموعها . وكذلك قالوا فى الجسم المتحرك كل جوهر فرد من جواهره هو المتحرك ولذلك تحرك جميعه وهكذا الحياة موجودة عندهم فى كل جزء

وجزء من جواهر الجسم الحى. وكذلك الحس كل جوهر فرد فى تلك الجملة الحساسة هو الحساس عندهم | لأن الحياة والحس والعقل والعلم (١٠٨-ب) م عندهم أعراض ، مثل السواد والبياض كما نبين من مذاهبهم.

5 اما النفس فهم فيها مختلفون. أغلب أقوالهم انها عرض موجود فى جوهر واحد فرد من جملة الجواهر التى تركب منها الإنسان مثلاً ، وتسمت الجملة متنفسة من أجل كون ذلك الجوهر الفرد فيها. إومنهم من يقول: إن النفس جسم⁽²¹⁰²⁾ مركب من جواهر لطيفة ، وتلك الجواهر هى بلا شك ذات عرض ما به تخصصت وصارت نفساً ، وتلك الجواهر قالوا : مخالطة لجواهر البدن فما ينفكون عن كون معنى النفس عرضاً ما.

10 أما العقل فرأيهم يجمعون أنه عرض فى جوهر فرد من الجملة العاقلة وفى العلم عندهم حيرة هل هو عرض موجود فى كل جوهر وجوهر من جواهر الجملة العالمة أو فى جوهر واحد فقط ، ويلزم على كلا القولين شذاعات.

ولما اعترض عليهم بكوننا نجد المعادن والأحجار أكثرها ذا لون⁽²¹⁰³⁾ شديد ، فاذا سُحقت ذهب ذلك اللون ، لانتا اذا سحقنا الزمرد الشديد الخضرة صار غباراً أبيض ، دليل أن هذا العرض تقوم به الجملة ، لا كل جزء منها ، وأبين من ذلك أن الأجزاء إذا قطعت من الحى ، فليست حية دليل أن هذا المعنى تقوم به الجملة لا كل جزء منها ، قالوا فى جواب ذلك : العرض لا بقاء له وانما يخلق دائماً كما سأبين من رأيهم فى المقدمة التى بعد هذه.

(١٠٩-أ) م

المقدمة السادسة

20

هى قولهم : إن العرض لا يبقى زمانين معنى هذه المقدمة أنهم زعموا أن الله عز وجل يخلق الجوهر ويخلق فيه اى عرض شاء معاً فى دفعة واحدة ، ولا يوصف تعالى بالقدرة على خلق جوهر دون عرض لأن ذلك ممتنع ، وحقيقة العرض ومعناه هو ان لا يبقى ، ولا يثبت زمانين يعنون آتئين ؛

(2102) جسم : ت ، — : ن (2103) ذا : ج ، ذو : ت ،

- فَعِنْدَمَا يُخْلَقُ ذَلِكَ الْعَرَضُ ، يَذْهَبُ وَلَا يَبْقَى . فَيَخْلُقُ اللَّهُ عَرَضاً آخَرَ مِنْ
(٢٢٢-١) ٥ نَوْعِهِ ، فَيَذْهَبُ أَيْضاً ذَلِكَ | الْآخِرُ فَيَخْلُقُ ثَالِثاً مِنْ نَوْعِهِ هَكَذَا دَائِماً ، طَالَ
مَا يَرِيدُ اللَّهُ بَقَاءَ نَوْعِ ذَلِكَ الْعَرَضِ ، فَإِنْ أَرَادَ تَعَالَى أَنْ يَخْلُقَ نَوْعَ عَرَضٍ آخَرَ
فِي ذَلِكَ الْجَوْهَرِ خَلَقَ وَإِنْ كَفَّ عَنِ الْخَلْقِ وَلَمْ يَخْلُقْ عَرَضاً عَدَمَ ذَلِكَ الْجَوْهَرِ
هَذَا رَأَى بَعْضُهُمْ ، وَهُمْ الْأَكْثَرُ وَهَذَا هُوَ خَلْقُ الْأَعْرَاضِ الَّتِي يَقُولُونَهَا (2104) . 5
أَمَّا بَعْضُهُمْ مِنَ الْمَعْتَزِلَةِ فَيَقُولُ : إِنْ بَعْضُ الْأَعْرَاضِ تَبَقَّى مَدَّةً مَا وَبَعْضُهَا
لَا تَبْقَى زَمَانِينَ وَلَيْسَ لَهُمْ فِي ذَلِكَ قَانُونٌ يَرْجِعُونَ إِلَيْهِ حَتَّى يَقُولُوا نَوْعَ الْعَرَضِ
الَّذِي لَا يَبْقَى ، وَالنَّوْعَ الْفُلَانِي لَا يَبْقَى . وَالَّذِي دَعَاهُمْ إِلَى هَذَا الرَّأْيِ هُوَ أَنْ
لَا يَقَالُ بَأَنَّ ثَمَّ طَبِيعَةً بَوَاجِهٍ وَأَنَّ هَذَا الْجِسْمَ تَقْتَضِي طَبِيعَتُهُ أَنْ يَلْحَقَهُ مِنَ
10 الْأَعْرَاضِ الْكَذْبَا وَالْكَذَا ، بَلْ يَرِيدُونَ أَنْ يَقُولُوا إِنْ اللَّهُ تَعَالَى خَلَقَ هَذِهِ
الْأَعْرَاضَ الْآنَ دُونَ وَاسْطَةِ طَبِيعَةٍ ، دُونَ شَيْءٍ آخَرَ . فَإِذَا قِيلَ ذَلِكَ ، لَزِمَ
(١٠٩-ب) ٢ عِنْدَهُمْ ضَرُورَةُ أَنْ لَا يَبْقَى | ذَلِكَ الْعَرَضُ ، لِأَنَّكَ إِنْ قُلْتَ يَبْقَى مَدَّةً ثُمَّ يَعْدَمُ
لَزِمَ الطَّلَبُ أَيُّ شَيْءٍ أَعْدَمَهُ ؟ فَإِنْ قُلْتَ إِنْ اللَّهُ يَعْدَمُهُ إِذَا شَاءَ ، فَهَذَا
لَا يَصِحُّ بِحَسَبِ رَأْيِهِمْ لِأَنَّ الْفَاعِلَ لَا يَفْعَلُ الْعَدَمَ لِأَنَّ الْعَدَمَ لَا يَفْتَقِرُ لِفَاعِلٍ ،
15 بَلْ إِذَا كَفَّ الْفَاعِلُ عَنِ الْفِعْلِ كَانَ عَدَمُ ذَلِكَ الْفِعْلِ . وَهَذَا صَحِيحٌ عَلَى
جِهَةِ مَا ، فَلِذَلِكَ أَفْضَى بِهِمُ الْقَوْلُ لِكُونِهِمْ أَرَادُوا أَنْ لَا تَكُونَ ثَمَّ طَبِيعَةٌ
تَوْجِبُ وَجُودَ شَيْءٍ أَوْ عَدَمَ شَيْءٍ ، إِنْ قَالُوا بِخَلْقِ الْأَعْرَاضِ مُتَابَعَةً ، وَإِذَا
أَرَادَ اللَّهُ عِنْدَ بَعْضِهِمْ أَنْ يَعْدَمَ الْجَوْهَرُ ، فَلَا يَخْلُقُ فِيهِ عَرَضاً ، فَيَعْدَمُ .
أَمَّا بَعْضُهُمْ فَقَالَ : إِنْ إِذَا أَرَادَ اللَّهُ إِفْسَادَ الْعَالَمِ يَخْلُقُ عَرَضَ الْفَنَاءِ لَا فِي
مَحَلٍّ فَيَقَاوِمُ ذَلِكَ الْفَنَاءَ لَوْجُودَ الْعَالَمِ ، وَبِحَسَبِ هَذِهِ الْمَقْدَمَةِ قَالُوا إِنْ 20
هَذَا الثَّوْبُ الَّذِي صَبِغْتَاهُ أَحْمَرَ بَزْعَمْنَا ، لَيْسَ نَحْنُ الصَّابِغِينَ أَصْلًا ، بَلْ اللَّهُ
أَحْدَثَ ذَلِكَ اللَّوْنَ فِي الثَّوْبِ عِنْدَ مَقَارِنْتِهِ لِلصَّبِغِ الْأَحْمَرِ الَّذِي نَزَعْنَا نَحْنُ أَنْ
ذَلِكَ الصَّبِغِ تَعَدَّى إِلَى الثَّوْبِ وَلَيْسَ الْأَمْرُ (2105) قَالُوا كَذَلِكَ ، بَلْ قَدْ
أَجْرَى اللَّهُ الْعَادَةَ إِنْ لَا يَحْدُثُ هَذَا اللَّوْنُ الْأَسْوَدُ مِثْلًا إِلَّا عِنْدَ مَقَارِنَةِ الثَّوْبِ

(2104) يَقُولُونَهَا : ت ، يَقُولُونَهُ : ن (2105) وَلَيْسَ أَمْرٌ : ت ، كَذَلِكَ وَلَيْسَ هَذَا قَالُوا

فَقَطْ بَلْ : ن

للنيلج، ولا يبقى ذلك السواد الذى خلقه الله عند مقارنة المتسود للسواد⁽²¹⁰⁶⁾، بل يذهب لحينه ويُخلق سواد آخر، وقد أجرى الله أيضا العادة أنه لا يُخلق بعدذهاب ذلك السواد حمرة أو صفرة، بل سواد مثله فالزموا بحسب هذا الوضع أن هذه الأشياء التى نعلمها الآن | ليست هى علومنا التى علمناها (١١٠-١) م

5 أمس، بل عدت تلك العلوم، وخلقت علوم أخرى مثلها، قالوا كذلك، هو لأن العلم عرض وكذا النفس أيضا يلزم من يعتقدها عرضا أن تُخلق لكل ذى نفس مائة ألف نفس مثلا فى كل دقيقة لأن الزمان عندهم، كما علمت، مؤلف من آتات لا تتجزأ وبحسب هذه المقدمة:

قالوا: إن الإنسان إذا حرك القلم فما الإنسان حركه لأن هذا التحرك الذى حدث فى القلم، هو عرض خلقه الله فى القلم وكذلك حركة اليد 10 المحركة للقلم بزعمنا عرض خلقه الله فى اليد المتحركة، وانما أجرى الله العادة بأن تقارن حركة اليد لحركة القلم لا أن لليد أثره بوجه، ولا سببية فى حركة القلم، لأن العرض قالوا: لا يتعدى محله. و بإجماع⁽²¹⁰⁷⁾ منهم أن هذا الثوب الأبيض الذى أنزل فى خاية النيلج، فانصبغ⁽²²⁰⁸⁾، ليس النيلج سوده لأن السواد عرض فى جسم النياج لا يتعدى لغيره، وليس ثم جسم 15 فعل اصلا. وانما الفاعل الأخير، الله وهو الذى أحدث السواد فى جسم الثوب عند مقارنته للنيلج. إذ هكذا أجرى العادة وبالجملة لا يقال هذا سبب كذا بوجه، هذا رأى جمهورهم. وبعضهم قال بالسببية، فاستشنعوه.

وأما أفعال الناس فهم فيها مختلفون.

20 مذهب أكثرهم وجمهور الاشعرية⁽²¹⁰⁹⁾ أن⁽²¹¹⁰⁾ عند تحريك هذا القلم، خلق الله أربعة أعراض ليس منها عرض سببا للآخر؛ بل هى متقارنة فى الوجود | لا غير. العرض الاول إرادتى أن أحرك القلم؛ والعرض (١١٠-ب) م الثانى قدرتى على تحريكه؛ والعرض الثالث نفس الحركة الانسانية،

(2106) للسواد : ت، سوادا : ج (2107) باجماع : ت، باجماع : ن (2108) فانصبغ : ت، فانصبغ : ن (2109) جمهور الاشعرية : ت، مذهب الاشعرية : ن (2110) ان : ت، اعنى : ج، انى : ن

اعني حركة اليد؛ والعرض الرابع تحرك القلم - لانهم زعموا أن الإنسان إذا أراد شيئاً ففعله بزعمه : فقد خلقت له الإرادة - وخلقت له القدرة على فعل ما أراد ، وخلق له الفعل ، لأنه لا يفعل بالقدرة المخلوقة فيه ولا اثر لها في الفعل .

- اما المعتزلة ، فقالوا : إنه يفعل بالقدرة المخلوقة فيه . وبعض الاشعرية قال للقدرة المخلوقة في الفعل اثر مّا ، ولها به تعلق ولكن اكثرهم ⁽²¹¹¹⁾ استثنوا ذلك . وهذه الإرادة المخلوقة على زعم كلهم - والقدرة المخلوقة . وكذلك الفعل المخلوق عند بعضهم . كل ذلك أعراض لا بقاء لها ، وإنما الله يخلق في هذا القلم تحركاً بعد تحرك ، هكذا دائماً طال ما القلم متحرك [أ] ، ^(٢٢٢-ب) فإذا سكن ، فلم يسكن | حتى خلق فيه أيضاً سكونا ⁽²¹¹²⁾ ولا يبرح يخلق فيه سكونا ⁽²¹¹²⁾ بعد سكون طالما القلم ساكناً ⁽²¹¹³⁾ . فني كل آن من تلك الآنات . 10 اعني الأزمنة الأفراد يخلق الله عرضاً في جميع أشخاص الموجودات ، من ملك وفلك وغيرهما ، هكذا دائماً في كل حين وقالوا : إن هذا هو الايمان الحقيقي بان الله فاعل ، ومن لم يعتقد أن هكذا يفعل الله فقد جحد كون الله فاعلاً على رأيهم . وفي مثل هذه الاعتقادات يقال عندي وعند كل ذي عقل : ام انتم تخدعون | كما يُخدع انسان ⁽²¹¹⁴⁾ اذ هذا هو عين 15 الخدعة ⁽²¹¹⁵⁾ حقيقة .

المقدمة السابعة

- هي اعتقادهم أعدام الملكات أنها معانٍ موجودة في الجسم ⁽²¹¹⁶⁾ زائدة على جوهره فهي أعراض موجودة أيضاً فهي تُخلق دائماً كلما ذهب شيء يُخلق شيء . وبيان ذلك أنهم لا يرون أن السكون هو عدم الحركة ولا أن الموت 20 عدم الحياة ولا أن العمى عدم الإبصار ، ولا كل ما شابه هذا من أعدام الملكات ، بل حكم ⁽²¹¹⁷⁾ الحركة والسكون عندهم حكم الحرارة والبرودة ، فكما أن الحرارة والبرودة عرضان موجودان في الموضوعين : الحار والبارد .

(2111) واستثنوا : ت ، لكن اكثرهم استثنوا : ن (2112) سكونا : ت ، سكون : ج (2113) ساكن : ت ، ساكن : ج ، (2114) ع [ايوب ١٢ / ٩] ، ام كهتل بانوش تهتلو بو : ت ج (2115) : ا ، المتول : ج . (2116) في الجسم : ت ، في كل جسم : ن (2117) نحكم : ت ، — ج

كذلك الحركة عرض مخلوق في المتحرك والسكون عرض مخلقه الله في الساكن ولا يقيم⁽²¹¹⁸⁾ زمانين أيضا كما تقدم في المقدمة التي قبل هذه .

فهذا الجسم الساكن عندهم ، قد خلق الله السكون في كل جزء من أجزائه ؛ وكلما عدم سكون خلق سكونا⁽²¹¹⁹⁾ آخر طال ما ذلك الشيء الساكن ساكنا⁽²¹²⁰⁾ ، وهو القياس بعينه عندهم في العلم والجهل ، أن الجهل عندهم موجود ، وهو عرض فلا يزال جهل يذهب و جهل يُخلق دائما ، طال ما يدوم الجاهل جاهلا بامرما . وهو القياس بعينه في الحياة والموت ، لأن كلاهما عندهم عرض وهم يصرحون بأن حياة تذهب وحياة تُخلق طال ما الحى حيا⁽²¹²¹⁾ فإذا اراد الله موته خلق فيه عرض الموت بعقب ذهاب

10 عرض الحياة الذى | لا يبقى زمانين . اما هذا كله فهم يصرحون به ويلزم (١١١ ب) م ضرورة على هذا الوضع ان عرض الموت الذى يخلقه الله هو ايضا يعدم لحينه فيخلق الله موتا آخر ولولا ذلك لما دام الموت بل كما تُخلق حياة بعد حياة كذلك يُخلق موت بعد موت . فبالت شعرى الى متى يخلق الله عرض الموت فى الميت هل طال ما شكله باقيا⁽²¹²²⁾ او طال ما جوهر من جواهره باقيا⁽²¹²²⁾ لأن عرض الموت الذى يخلقه الله إنما يخلقه بحسب إرادتهم فى كل جوهر فرد من تلك الجواهر ، ونحن نجد أضراس أموات لها آلاف من السنين . فذلك داليل أن الله ما عدّم ذلك الجوهر فهو يخلق فيه عرض الموت طول هذه الآلاف كلما ذهب موت خلق موتا هذا مذهب جمهورهم .

20 وبعض المعتزلة يقول بأن بعض أعدام الملكات ليست أمورا موجودة بل يقول إن العجز عدم القدرة و الجهل عدم العلم ولا يطرد ذلك فى كل عدم ، ولا يقول إن الظلام عدم الضوء ولا أن السكون عدم الحركة بل يجعل من هذه الأعدام بعضها موجودا⁽²¹²³⁾ وبعضها عدم ملكة بحسب

(2118) يقيم : ت ، يقوم : ن (2119) سكونا : ت ، سكون : ج (2120) ساكنا : ج
 (2121) حيا : ج ، حي : ت (2122) باقيا : ج ، باق : ت (2123) موجودا :
 - - موجودة - -

ما يوافق في اعتقاده مثل ما فعلوا في بقاء الأعراض بعضها يبقى مدة وبعضها لا يبقى زمانين لأن قصد الجميع فرض وجود تطابق طبيعته لآرائنا ومذاهبنا.

المقدمة الثامنة

- (١١٢-١) هـ هي قولهم : أن ليس ثم غير جوهر وعرض وأن الصور الطبيعية | أيضا 5
أعراض وتبين هذه المقدمة أن الأجسام كلها عندهم مؤلفة من جواهر متماثلة كما بينا في مقدمتهم الأولى وإنما تخالف بعضها بعضا بالأعراض لا غير ، فتكون الحيوانية عندهم والإنسانية والحس والنطق ، كل ذلك أعراض بمنزلة البياض والسواد والمرارة والحلاوة . حتى تكون مباينة شخص هذا النوع لشخص نوع آخر مثل مباينة شخص لشخص من نوع 10
واحد حتى أن جسم السماء عندهم ، بل جسم الملائكة بل جسم العرش على ما يتوهم وجسم أي حشرة شئت من حشرات الأرض أو أي نبات شئت ، الكل جوهر واحد وإنما اختلفت بالأعراض لا غير ذلك ، وجواهر الكل هي الجواهر الأفراد.

المقدمة التاسعة

- 15 هي قولهم : إن الأعراض لا تحمل بعضها بعضا ولا يقال عندهم إن هذا العرض محمول على عرض آخر والآخر على الجوهر بل الأعراض كلها إنما هي محمولة حملا أوليا على الجوهر بالسواد . وهرهم من ذلك لأنه كان يلزم أن لا يوجد ذلك العرض الأخير في الجوهر إلا بعد تقدّم العرض الأول ، وهم يابون ذلك في بعض الأعراض ويريدون أن يوجدوا 20
امكان وجود بعض الأعراض في أي جوهر اتفق من غير أن يخصه (٢٢٣-١) ج عرض آخر بحسب ما يرون أن | الأعراض كلها هي التي تخص ومن (١١٢-ب) م | وجه آخر أيضا أن الموضوع الذي يحمل عليه المحمول يحتاج أن يكون ثابتا دائما مدة ما . وإذا كان العرض لا يبقى زمانين عندهم . اعني آتينا فكيف يمكن على هذا التقدير (2124) أن يكون حاملا غيره . 25

المقدمة العاشرة

- هى : هذا التجويز الذى يذكرونه ، وهذا هو عمدة علم الكلام . واسمع معناه هم يرون أن كل ما هو متخيّل فهو جائز عند العقل ، مثل أن تصير كرة الأرض فلها دوارا ويصير الفلك كرة الأرض⁽²¹²⁵⁾ وجائز وقوعه باعتبار العقل . 5 ومثل أن تتحرك كرة النار نحو المركز وتتحرك كرة الأرض نحو المحيط . وما هذا المكان أوّلى بهذا الجسم من المكان الآخر بحسب التجويز العقلي . قالوا . وكذلك كل شئ من هذه الموجودات المشاهدة كون شئ منها أكبر مما هو أو أصغر أو بخلاف ما هو موجود عليه من شكل ومكان ، مثل أن يكون شخص إنسان قدر الجبل العظيم ذا رؤوس كثيرة يطفو⁽²¹²⁶⁾ على الهواء أو يوجد فيل قدر بقّة ، وبقّة فيل . كل هذا قالوا جائز عند العقل ، وعلى هذا النحو التجويز يطرد العالم كله . وإى شئ فرضوه من هذا القليل قالوا يجوز أن يكون كذا ، ويمكن أن يكون كذا . وما كون الأمر الفلاني كذا بأوّل من كونه كذا من غير التفات لمطابقة الوجود لما يفرضونه ، لأن هذا الموجود قالوا الذى له | صور معلومة ، ومقادير محصورة : (١١٣ - ١) م 15 وحالات لازمة لا تتغير ولا تتبدل . إنما كونها كذلك جرى عادة ، كما أن عادة السلطان أن لا يخترق أسواق المدينة إلا وهو راكب ولا رؤى قط ، إلا كذلك . ولا يمتنع عند العقل أن يمشى راجلاً في المدينة ، بل ذلك ممكن بلا شك ، وجائز وقوعه .

- كذلك قالوا : كون الأرض تتحرك للمركز والنار للعلو أو كون 20 النار تحرق والماء يبرد ، جرى عادة ولا يمتنع في العقل أن تتغير هذه العادة تبرد النار وتتحرك إلى أسفل وهى نار . وكذلك يسخن الماء ويتحرك إلى العلو وهو ماء و على هذا بُني الأمر كله . وهم مع هذا مجمعون أن اجتماع الضدّين في محل واحد وفي آن واحد محال ، لا يصح ولا يجوز العقل ذلك . وكذلك يقولون أيضا إن كون جوهر لا عرض فيه أصلا ، أو 25 عرض لا في محل في أقاويل بعضهم ممتنع لا يجوز العقل .

(2125) الأرض - س - أرض - ح (2126) يطفو : ت ن ، يطف : ج و

وكذلك يقولون: إن انقلاب الجوهر عرضاً أو انقلاب العرض جوهرًا لا يصح، ولا دخول جسم في جسم يصح، بل يقرّون أن هذه ممتنعة عقلاً. أما أن كل ما عدّوه من الممتنعات لا يتصور بوجهه، وإن الذي سَمّوه ممكنًا يتصور فهو قول صحيح، غير أن الفلاسفة تقول: إن هذا الذي سَمّيموه ممتنعا لكونه لا يتخيّل والذي سَمّيموه ممكنًا لكونه يتخيّل، وهذا الممكن عندكم 5 هو ممكن في الخيال. لا عند العقل. فأنتم في هذه المقدمة تغتبرون الواجب (١١٣ ب ٢) والجائز والمستحيل تارة | بالخيال لا بالعقل، وتارة ببادئ الرأي المشترك، كما ذكر ابونصر عند ذكره المعنى الذي يسمّيه المتكلمون عقلاً؛ فقد تبين أن المتخيّل عندهم ممكن يطابقه⁽²¹²⁷⁾ الوجود أو لم يطابقه، وكل ما يتخيّل فهو الممتنع. وهذه المقدمة لا تصح إلا بالتسع مقدمات التي تقدّم ذكرها. 10 ومن أجلها بلا شك التجيئ لتقديم تلك وبيان ذلك على ما اصف لك وأكشف لك من بواطن هذه الأمور على جهة مناظرة وقعت بين المتكلم والفيلسوف.

قال المتكلم لفيلسوف: لاى شئ وجدنا هذا جسم الحديد في غاية الصلابة والشدة وهو اسود، وهذا جسم الزبد في غاية اللين والرخاوة 15 وهو أبيض.

جأوبه الفيلسوف بأن قال: إن كل جسم طبيعي له نوعان من الأعراض. أعراض تلحقه من جهة مادته كمثل ما يصح الإنسان ويمرض، وأعراض تلحقه من جهة صورته كتعجب الإنسان وضحكه، ومواد الأجسام المركبة تركيباً أخيراً مختلفة جداً بحسب الصور المخصصة للمواد، حتى صار جوهر 10 الحديد خلاف جوهر الزبد وتبعهما من الأعراض المختلفة ما تراه، فالشدة⁽²¹²⁸⁾ في هذا واللين في هذا أعراض تابعة لاختلاف صورهما والسواد والبياض أعراض تابعة لاختلاف موادهما⁽²¹²⁹⁾ الأخيرة.

(2127) يطابقه . ت ، سابقه : ح - (2128) فالشدة : ت ، من الشدة : ن (2129) موادها : ت ، مادتها : ن

- فنتقضى المتكلم هذا الجواب كله بتلك المقدمات التي له على ما أصف لك وذلك أنه يقول: لا صورة موجودة، كما تزعم اصلاً، تُقوّم الجوهر حتى تجعلها جواهر مختلفة | بل الكل أعراض كما بينّا من قولهم في المقدمة (١١٤-١٠) ٥
- الثامنة ثم أنه يقول: لا اختلاف بين جوهر الحديد وجوهر الزبد والكل مؤلف من جواهر أفراد متماثلة كما بينّا من آرائهم في المقدمة الأولى التي يلزم عنها ضرورة المقدمة الثانية والثالثة كما بينّا. وكذلك المقدمة الثانية عشرة محتاج إليها في إثبات الجوهر الفرد. ولا يصح أيضاً عند المتكلم أن تكون أعراض ما تخصص هذا الجوهر حتى يكون بها مُهيئاً مستعداً لقبول أعراض | ثوانٍ لأن لا يحمل عنده عرض عرضاً كما بينّا في المقدمة (٢٢٣-ب) ٦
- 10 التاسعة ، ولا للعرض بقاء كما بينّا في المقدمة السادسة.

- فاذا صح للمتكلم كل ما أراد بحسب مقدماته، وكان الحاصل من ذلك أن جواهر الزبد والحديد جواهر واحدة متماثلة، ونسبة كل جوهر منها الى كل عرض نسبة واحدة. وما هذا الجوهر أولى بهذا العرض من هذا وكما أن هذا الجوهر الفرد ما هو بأن يتحرك أولى منه بأن يسكن، كذلك ما جوهر 15
- منها أولى بأن يقبل عرض الحياة او عرض العقل او عرض الحس من جوهر آخر، وكثرة الجواهر وقتلها لا تزيد في ذلك شيئاً. إذ العرض إنما وجده في كل جوهر وجوهر منها كما بينّا من قولهم في المقدمة الخامسة. فيلزم بحسب هذه المقدمات كلها أن ما الإنسان أولى بأن يعقل من الخنفس (2130)
- ويلزم ما قالوا من التجويز في هذه المقدمة. ومن أجل هذه المقدمة | كان (١١٤-ب) ٢٠
- السعي كله ، لأنها آكد شيء في إثبات كل ما يراد لإثباته كما سيبين.

تنبيه :

اعلم يا أيها الناظر في هذه المقالة، انك إن كنت ممن علم النفس وقواها وتحقق كل شيء على حقيقة وجوده ، فقد علمت أن الخيال موجود لاكثر الحيوانات ، أما الحيوان الكامل كله اعني الذي له قلب ، فان وجود الخيال له بين وإن الإنسان لم يتميز بالخيال ولا فعل الخيال ، فعل 25

العقل بل ضده، وذلك أن العقل يفعل المركبات ويميّز أجزائها ويجردها ويتصورها بحقيقتها وبأسبابها، ويدرك من الشيء الواحد معاني كثيرة جدا متبانية عند العقل كتباين الشخصين من الناس عند الخيال في الوجود، وبالعقل يميّز المعنى الكلى من المعنى الشخصى؛ ولا يصح برهان من البراهين إلا بالكلى. وبالعقل يعلم المحمول الذاتى من العرضى، وليس للخيال 5 فعل شيء من هذه الأفعال. فان الخيال لا يدرك إلا الشخصى المركب بمجملته على ما أدركته الحواس، أو يركّب الأشياء المفترقة في الوجود، ويركب بعضها على بعض. والكل جسم أو قوة من قوى الجسم كما يتخيّل المتخيّل شخص إنسان ورأسه رأس فرس وله أجنحته ونحو ذلك. وهذا هو الذى يسمّى المخترع الكاذب، لأنّه لا يطابقه موجود أصلا، ولا يقدر الخيال بوجه 10 على التبرّئ في إدراكه عن المادة؛ ولوجود صورة ما غاية التجريد، فلذلك (١١٥-١) لا اعتبار بالخيال واسمع ما أفادتنا العلوم الرياضية وما اعظم ما اتخذناه منها من المقدمات.

اعلم أن ثم أشياء إن اعتبرها الإنسان بخياله فلا يتصورها بوجه، بل يجد امتناع تخيلها كامتناع اجتماع الضدين؛ ثم صح بالبرهان وجود ذلك 15 الأمر الممتنع تخيلُه وبرزه الوجود. وذلك أنه اذا تخيلت كرة كبيرة أى قدر شئت، ولو تخيلتها قدر كرة الفلك المحيط ثم تخيلت فيها قطرا يجوز على مركزها ثم تخيلت شخصين من الناس واقفين على طرفي القطر حتى يكون وضع رجلهما على استقامة القطر، ويصير القطر والرجلان بخط واحد (2131) مستقيماً. فلا يخلوان يكون القطر موازيا للأفق أو غير مواز 20 له. فإن كان موازيا، سقطا جميعا وان كان غير مواز سقط احدهما، وهو الأسفل وثبت الآخر. هكذا يدرك الخيال، وقد تبرهن أن الارض كروية، وان من المعمورة على طرفي القطر وكل شخص من سكان الطرفين رأسه مائل الساء ورجلاه مائل على الآخر المقاطر له ولا يمكن وقوع احدهما بوجه، ولا يتصور، اذ ليس منها واحد فوق وآخر اسفل، بل كل واحد 25 منها فوق واسفل الاضافة الى الآخر.

- وكذلك تبرهن في ثانية المخروطات خروج خطيَّين يكون بينهما في ابتداء
خروجيهما بُعد ما وكلما بُعداً ، تناقص ⁽²¹³²⁾ ذلك البعد ⁽²¹³³⁾ ، وقرب
احدهما من الآخر ولا يمكن التقاؤهما أبداً. وإن أخرجنا لغير نهاية ، وإن
كان كلما بعدا تقارباً. وهذا لا يمكن أن | يتخيل ، ولا يقع في شبكة الخيال ^{(١١٠-ب) م}
- 5 بوجه وذاتك الخطآن ، احدهما مستقيم والآخر منحني كما بان هناك. فقد
تبرهن وجود ما لا يتخيل ، ولا يدركه الخيال بل هو ممتنع عنده. وكذلك
تبرهن امتناع ما يوجب ⁽²¹³⁴⁾ الخيال وهو كون الله تعالى جسماً أو قوة
في جسم اذ لا موجود عند الخيال الا جسم اوشئ في جسم.
- 10 فقد بان أن ثم شيء [١] آخر ، به يعتبر الواجب والجائز والممتنع وما
هو الخيال ، فما أحسن هذا النظر وما اعظم جدواه ! لمن أراد أن يفهم
من هذا الإغماء اعني الاقتداء بالخيال . ولا تظن أن المتكلمين لا يشعرون
بشيء من هذا ، بل يشعرون به بعض شعور ويعلمونه ويسمّون ما يتخيل ،
وهو ممتنع كمثل كون الله جسماً وهماً وخيالاً وكثير ما يصرحون بأن
الأوهام كاذبة ، ولذلك التجثوا للتسع مقدمات التي ذكرنا حتى صححوا بها
15 هذه المقدمة العاشرة ، وهي تجويز ما أرادوا تجويزه من المتخيلات من
أجل تماثل الجواهر وتساوي الأعراض في العرضية كما بينا .
- فتأمل يا أيها الناظر وأرى أنه نشأ طريق نظر عويص. وذلك أن
هذه تصوّرات | ما يدعى شخص أنها تصوّرات عقلية ، وآخر يقول : ^{(٢٢٤-١) م}
إنها تصوّرات خيالية فنريد أن نجد أمراً يبيّن لنا المعقولات من المتخيلات ،
20 فان قال الفيلسوف : إن الوجود شاهدي كما يقول وبه نعتبر الواجب والجائز
والممتنع قال له المشرع : وفي ذلك هو النزاع لأن هذا الموجود ندعى
انا ⁽²¹³⁵⁾ أنه فعل بإرادة لأنه لزم وإذا فعل بهذه الصفة فيجوز أن يفعل
بخلافها إلا أن يقطع التصوّر العقلي أنه لا يجوز خلاف هذا كما تزعم ، وهذا
باب التجويز فيه عندي كلام ستسمعه في مواضع من هذه المقالة وما هو
25 امر يبادر بدفع جميعه بالهويّنا ⁽²¹³⁶⁾ .

(2132) تناقص : ت ، تناقض : ن (2133) البعد : ت ، الإبعاد : ن (2134) يوجب :
ت ، يوجب به : ن (2135) انا : ت ، — : ن (2136) بالهويّنا : ت ، بالهينا : ن

المقدمة الحادية عشرة

هى قولهم: إن وجود مالا نهاية له محال على اى حال كان. وبيان ذلك أنه قد تبرهن امتناع وجود عظم مالا نهاية له، أو وجود أعظام لانهاية لعددها. وإن كان كل واحد منها متناهى العظم. وبشرط أن تكون هذه الغير متناهية موجودة معا فى الزمان. وكذلك وجود علل لا تنتهى، محال، 5 أعنى أن يكون شئ علة لأمر، ولذلك الشئ علة أخرى، وللعلة علة، وهكذا الى لا نهاية حتى تكون متعددات لا نهاية لها موجودة بالفعل سواء كانت اجساما⁽²¹³⁷⁾ أو مفارقة؛ لكن بعضها علة لبعض. وهذا هو الترتيب الطبيعى الذاتى الذى تبرهن امتناع مالا نهاية له فيه⁽²¹³⁸⁾. أما وجود مالا نهاية له بالقوة او بالعرض فنه ما تبرهن وجوده كما تبرهن انقسام العظم 10 الى لا نهاية بالقوة وانقسام الزمان الى لا نهاية. ومنه ما فيه موضع نظر، وهو وجود مالا نهاية له بالتعاقب وهو الذى يسمّى مالا نهاية له بالعرض، (١١٦-ب) م وهو أن يوجد شئ بعد عدم | شئ آخر؛ وذلك بعد عدم آخر ثالث، وهكذا الى لا نهاية. ففى هذا هو النظر العويص جدا. فمن يدعى أنه قد برهن على قدم العالم يقول: إن الزمان غير متناهٍ، ولا يلزمه من ذلك 15 محال، لكون الزمان كلما حصل منه جزء، عدم قبله جزء آخر. وكذلك تعاقب الأعراض عنده، على المادة الى لا نهاية، ولا يلزمه محال، لكونها غير موجودة كلها معا، بل بالتعاقب وهذا مالم يتبرهن امتناعه.

اما المتكلمون فلا فرق عندهم بين ان تقول: إن عظم ما موجود لانهاية له، أو تقول: إن الجسم والزمان يقبل القسمة الى لا نهاية، 20 ولا فرق عندهم بين وجود أشياء غير متناهية العدد مرتبة معا. كأنك قلت أشخاص الإنسان الموجودون⁽²¹³⁹⁾ الآن أو قولك: إن أشياء حصلت فى الوجود لا يتناهى عددها. وإن كان عدمت اولا اولا، كأنك قلت:

(2137) اجساما : ج ، اجسام : ت (2138) له فيه : ت ، فيه : ن (2139) الموجودون : ت ، الموجودين : ج

زيد، بن عمر، وعمر، بن خالد، وخالد، بن بكر؛ هكذا الى لانهاية. هذا أيضا عندهم محال ، مثل الاول. وهذه الأبعة أقسام مما لا نهاية لها (2140) هي عندهم سواء. وهذا القسم الأخير (2141) منها بعضهم يروم تصحيحه أعنى تبين امتناعه بطريق ساييته لك في هذه المقالة ، وبعضهم يقول: إن هذا مغقول بنفسه، ومعلوم بالبدية، ولا يحتاج عليه برهان. فإن كان من المحال البين أن تكون أشياء لا نهاية لها على جهة التعاقب وإن كان الموجود منها الآن متناهياً ، فقد استحال قدم العالم | بالبدية ولا يحتاج الى مقدمة (١١٧-١) م أخرى بوجه، وما هذا موضع البحث عن هذا الغرض.

المقدمة الثانية عشرة

- 10 قولهم: إن الحواس لا تعطى اليقين دائماً وذلك أن المتكلمين اتهموا إدراك الحواس من جهتين إحداهما أنها قد يفوتها، قالوا، كثير من محسوساتها، إما لدقة جرم ما يدرك كما يذكرون (2142) في الجوهر الفريد. ولا يلزم منه كما بينا وإما لبعدها عن المدرك لها كما لا يرى الإنسان ، ولا يسمع ولا يشم على بعد عدة فراسخ ؛ وكما لا تدرك حركة السماء. والجهة 15 الثانية أنها قالوا تخطئ في مدركاتها كما يرى الإنسان الشيء الكبير صغيراً إذا بعد عنه ويرى الصغير كبيراً، إذا كان في الماء ويرى المغوج مستقيماً ، إذا كان بعضه في الماء وبعضه خارج الماء. وكذلك الميرقن يرى الأشياء صفراً والذي تشرب لسانه مرة صفراء يذوق الأشياء الحلوة مرة. ويعددون (2143) أشياء كثيرة من هذا القبيل. قالوا: ولذلك لا يوثق بها 20 في أن تتخذ مبادئ برهان ، ولا تظن أن المتكلمين ضاربوا على هذه المقدمة عبثاً كما يظن أكثر هؤلاء المتأخرين أن روم متقدميهم إثبات الجزء لا حاجة له بل كل ما قدمناه من قولهم ضرورى. وإذا اختلفت منها مقدمة واحدة بطل القصد كله. وأما هذه المقدمة | الأخيرة فضرورية جداً لأننا (١١٧-ب) م إذا أدركنا بحواسنا أموراً تناقض ما وضعوه. قالوا حيثئذ لا التفات للحواس،

(2140) لها : ن : نه : ت : لهم : ي (2141) الاخير : ت ، الاخر : ج (2142) يذكرون : ت ، يذكروا : ج (2143) يعددون : ت ، يعددوا : ج (*) في الاصل : تخطئ

اذ وتبرهن الأمر الذى زعموا أن شاهد العقل دل عليه كادعائهم فى الحركة المتصلة | أنها تخللتها سككنات وتفككت الرضى عند الدوران وكادعائهم أن بياض هذا الثوب عدم الآن وهذا بياض آخر. وهذه أشياء خلاف المرئى. وأشياء كثيرة تلزم عن وجود الخلاء كلها يكذبها الحس ؛ فيكون جواب ذلك كله أن هذا شئ يفوت الحس فيما يمكن أن يجابوب فيه بذلك ، وفى 5 أشياء يجابوب فيها أن هذا غلط من جملة غلطات الحس وقد علمت أن هذه كلها آراء قديمة كانت تتحللها السوفسطائيون كما ذكر جالينوس فى كتابه فى القوى الطبيعية عن اولئك الذين كانوا يكذبون الحواس وحكى كل ما⁽²¹⁴⁴⁾ قد علمته. وبعد تقديمى هذه المقدمات آخذ فى تبیین طرقهم فى تلك الاربعة مطالب:

10

فصل عد [٧٤]

هذا الفصل أضمت لك فيه الإخبار بدلائل المتكلمين على كون العالم محدثا ولا تطلبنى⁽²¹⁴⁵⁾ بوصف ذلك بعباراتهم⁽²¹⁴⁶⁾ ولا بتطويلهم لكنى أخبرك بمقصد كل واحد منهم⁽²¹⁴⁷⁾ وبطريق استدلاله على اثبات حدث العالم | أو ابطال قدمه وأنبئك على المقدمات التى استعمالها صاحب تلك الطريق 15 بيجاز، وأنت إذا قرأت كتبهم المطولة وتآليفهم المشهورة لا تجد بوجه معنى زائدا على ما تفهمه من كلامى هذا فى استدلالهم على هذا الغرض ؛ لكنك تجد كلاما أبسط، وعبارات رائقة حسنة وقد ربما سُجعت وفُقرت وانتخب لها فصيح الكلام وقد ربما أجمعت العبارة وقُصد فيها إدهاش السامع والتحويل على التأمل وتجد فى تآليفهم أيضا من تكرار المعانى وإيقاع 20 الشكوك وحلها بزعمهم ومقاومة من خالفهم كثيرا جدا.

الطريق الاول⁽²¹⁴⁸⁾

زعم بعضهم أن بالحادث الواحد يُستدل على أن العالم محدث كأنك قلت: إن شخص زيد الذى كان نطفة ثم تنقل حالا بعد حال حتى صار

(2144) كل ما : ت ، كلما : ن (2145) تطلبنى : ت ، تطلبنى : ج (2146) بعباراتهم : ت ، بعباراتهم : ن (2147) كل واحد منهم : ت ، كل واحد : ن ، كلامهم : ن ، يجوز كلامهم : ز (2148) الاول : ت ، الاول : ج

إلى كماله ؛ ومحال أن يكون هو الذى غير نفسه ونقلها من حال إلى حال ، بل له مغير خارج (2149) عنه فقد تبين حاجته الى صانع أنقن بنيته ونقله من حال الى حال ، وكذلك القياس فى هذه النخلة وغيرها . وكذلك قال (2150) القياس فى العالم بجملته ، فأنت ترى أن هذا يعتقد أن أى حكم وُجد لجسم ما لزم أن يحكم به على كل جسم . 5

طريق ثانٍ (2151)

قالوا أيضا : إن بحدوث شخص من الأشخاص المتناسلة | يبرهن (١١٨-ب) م أن العالم كله محدث . وبيان ذلك أن زيدا هذا لم يكن ، ثم كان ، فان كان لا يمكن بوجه إلا من عمرو (2152) أبيه ، فابوه أيضا حادث . فإن كان لا يمكن أن يتكوّن ابوه الا عن خالده جده فخالده أيضا حادث فسيمر هذا الى 10 لانهاية . وقد وضعوا أن وجود مالا نهاية له على هذه الجهة محال ، كما بينا فى الحادية عشرة من مقدماتهم . وكذلك لو انتهت مثلاً لشخص اول لا اب له ، وهو آدم ، فيلزم السؤال مما ذا تكوّن آدم هذا ؟ فتقول مثلاً من التراب ، فيلزم أن يسأل ، وذلك التراب مما ذا تكوّن ، فيجواب مثلاً 15 ويقال من الماء ، ويسأل ، وذلك الماء مما ذا تكوّن ، فلا بد ضرورة ان يكون هذا ، قالوا ، يمرّ الى لانهاية ، وهو محال ، أو تنهى لوجود شئ من بعد العدم المحض وهذا هو الحق ، وعنده ينقطع السؤال فهذا قالوا برهان على ان العالم وُجد بعد العدم المحض المطلق .

طريق ثالث (2153)

قالوا : جواهر العالم لا تنفك بوجه عن أن تكون مجتمعة أو مفترقة ، 20 وقد تجتمع منها جواهر تارة وتفترق أخرى ، ويبين واضح أن باعتبار ذاتها لا يلزمها اجتماع فقط ولا افتراق فقط ، لأن لو كانت ذاتها وطبيعتها تقتضى

(2149) خارج : ج ، خارجا : ت (2150) قال : ت ، قالوا : ن (2151) ثان : ت ،

ثانية : ج (2152) عمرو : ج ، عمر : ت (2153) ثالث : ت ، ثالثة : ج

- أن تكون مفترقة ، فقط لما اجتمعت أبدا وكذلك لو كانت ذاتها وحقيقتها
(١١٩-١) م تقتضى أن تكون مجتمعة فقط ، لما افترقت أبدا ، فإذا لا الإفتراق أولى.
بها من الاجتماع ، ولا الاجتماع أولى بها من الافتراق ، فكونها بعضها مجتمع
وبعضها مفترق وبعضها تتبدل عليه الحالات ، تارة يجتمع ، وتارة يفترق
دليل على كونها أعنى هذه الجواهر مفترقة لمن يجمع المجتمع منها ولمن يفرق
5 المفترق منها ، فهذا ، قالوا : دليل على كون العالم محدثا ، فقد بان لك أن
صاحب هذه الطريق استعمل المقدمة الأولى من مقدماتهم ، وكل ما يلزم عنها.
طريق رابع (2154)

- قالوا : العالم كله مركّب من جوهر وعرض . ولا ينفكّ جوهر من
الجواهر عن عرض أو أعراض . والأعراض كلها حادثة ، فيلزم أن يكون
10 الجواهر الحاصل لها حادثا ، لأن كل مقارن للحوادث ولا ينفكّ عنها فهو
حادث . فالعالم بجملته حادث . فان قال قائل : لعل الجواهر غير حادثة
والأعراض هي الحادثة المتعاقبة عليه شيء بعد شيء إلى لا نهاية . قالوا : فيلزم
أن تكون حوادث لا نهاية لها ، وهذا قد وضعوه محالاً . وهذه الطريقة
هي أحق الطرق واحسنها عندهم ، حتى إن كثيرين ظنوها برهانا فقد تسلم
15 في هذه الطريق ثلاث مقدمات تحتاج الى ما لا يخفاء به على أهل النظر .
إحداهن : أن ما لا نهاية له على جهة التعاقب محال .

- والثانية : [أن كل عرض حادث ، وخصمنا الذى يدعى قدم العالم
(١١٩-ب) م (١-٢٢٥) ج
يناكرنا في عرض من الأعراض وهو الحركة الدورية ، لأن أرسطو يزعم أن
الحركة الدورية غير كائنة ، ولا فاسدة ، ولذلك يكون عنده ذلك المتحرك
20 الذى له وجدت هذه الحركة غير كائن ، ولا فاسد ، فلا فائدة لنا في إثبات
حدوث سائر الأعراض التى خصمنا لا يناكرنا في حدوثها ويدعى أنها متعاقبة
على غير حادث بالدور ، وكذلك يدعى في ذلك العرض وحده وهو الحركة

الدورية أعنى حركة الفلك أنه غير حادث ولا هو من نوع عرض من الأعراض الحادثة ، فذلك العرض وحده هو الذى ينبغى أن يبحث عنه ويبيّن حلوله.

والمقدمة الثالثة التى تسلمها صاحب هذه (2155) الطريق هى أن ليس ثم موجود محسوس غير الجوهر والعرض ، أعنى ذلك الجوهر الفرد ، وما يعتقد من أعراضه ، أما إن كان الجسم مركبا من مادة وصورة على ما قد برهن خصمنا فينبغى أن يبرهن كون المادة الأولى والصورة الأولى كائنتين فاسدتين وحينئذ يصح برهان حدث العالم.

طريق خامس (2156)

وهى طريق التخصص ، هذه الطريقة يؤثرنها جدا جدا ومعناها راجع لما بينت لك فى مقدمتهم العاشرة وذلك أنه يقصد بفكره إلى العالم بأسره أولأى جزء شاء من أجزائه ويقول : هذا جائز أن يكون على ما هو عليه من الشكل والمقدار . وبهذه الأعراض الموجودة فيه وفى هذا الزمان والمكان الذى وُجد فيه ، جائز أن يكون أكبر أو أصغر أو بخلاف هذا الشكل أو بأعراض كذا أو يوجد قبل زمان وجوده أو بعده أو فى غير هذا المكان ، فتخصيصه بشكل ما أو بمقدار أو بمكان أو بعرض من الأعراض و بزمان مخصص مع جواز خلاف ذلك كله ؛ دليل على مخصص مختار أراد أحد هذين الجائزين . فافتقار العالم بأسره أو أى جزء من أجزائه لمخصص ، دليل على كونه محدثا أن لا فرق بين قولك مخصص ، أو فاعل أو خالق ، أو موجد أو محدث أو . بد الكل ، يراد به معنى واحد.

ويفرعون هذا الطريق لجزئيات كثيرة جدا ، عامة وخاصة حتى يقولون :

ما كون الارض تحت الماء بأولى من كونها فوق الماء . فنخصص لها هذا المكان؟ وما كون الشمس دائرة بأولى من كونها مربعة أو مثلثة ، إذ نسبة الأشكال كلها للأجسام ذوات الأشكال نسبة واحدة ، فنخصص الشمس

- بهذا الشكل؟ وهكذا يعتبرون جزئيات العالم بأسره حتى إنهم إذا رأوا زهراً مختلف الألوان تعجبوا وتأكد عندهم هذا الدليل ، وقالوا : هذه ارض واحدة وماء واحد ولأى شئ كان هذا الزهر أصفر وهذا أحمر؟ هل ذلك إلا بمخصيص. وذلك المخصص هو الإله. فالعالم كله مفتقر لمن يخصه كله وكل جزء من أجزائه بأحد الجزئيات. وهذا كله يلزم بتسليم المقدمة العاشرة
- (١٢٠-ب) مضافاً إلى كون بعض من يزعم قدم العالم لا يناكرنا في التخصيص كما سنبين. وبالجملية هذا عندى أحسن طريق ولى فيه رأى ستسمعه.

طريق سادس (2157)

- زعم بعض المتأخرين أنه عثر على طريق حسنة جداً أحسن من كل طريق تقدم. وهى ترجيح الوجود على العدم. قال العالم ممكن الوجود عند كل أحد، لأنه لو كان واجب الوجود لكان هو الإله ونحن إنما نتكلم مع من يثبت وجود الإله ويقول بقدوم العالم ، والممكن هو الذى يمكن أن يوجد ويمكن أن لا يوجد ، وليس الوجود أولى به من العدم ، فكون هذا الممكن الوجود وجد مع استواء حكم وجوده وعدمه ، دليل على مرجح رجح وجوده على عدمه. وهذا طريق مقنع جداً وهو فرع من فروع
- التخصيص المتقدم غير أنه بدّل لفظة مخصص بمرجح ، وبدّل حالات الموجود بوجود الموجود نفسه وغالطنا أو غلط فى معنى قول القائل : العالم ممكن الوجود ، لأن نخصمنا المعتقد قدم العالم ، يوقع اسم الممكن فى قوله : العالم ممكن الوجود ، على غير المعنى الذى يوقعه عليه المتكلم ، كما نبين.
- ثم إن قوله : إن العالم مفتقر لمرجح يرجح وجوده على عدمه موضع وهم عظيم جداً ، لأن الترجيح ، والتخصيص إنما يكون لموجود ما قابل لأحد الضدين أو لأحد المختلفين على السواء فيقال منذ وجدناه بحالة كذا ولم نجده بالحال الأخرى دليل على صانع قاصد كأنك قلت : إن هذا النحاس ما هو بقبول صورة الأبريق أولى منه بقبول صورة المنارة. ففى وجدناه منارة

أو ابريقا، علمنا بالضرورة ان محضصا وقاصدا قصد | أحد هذين الجائزين. (٢٢٥-ب) ج
فقد بان أن النحاس موجود ، والجائزان المنسوبان اليه معدومان⁽²¹⁵⁸⁾ منه
قبل ترجيح المرجح.

5 أما الشيء الموجود المختلف فيه هل وجوده هكذا لم يزل ولا يزال،
او وُجد بعد عدم؟ فلا يتصور فيه بوجه هذا المعنى ، ولا يقال من رجح
وجوده على عدمه إلا بعد الإقرار بأنه وُجد بعد العدم. وهذا هو الأمر
المختلف فيه ، فإن أخذنا وجوده وعدمه ذهنياً فقد رجعنا للمقدمة العاشرة
بعينها ، وهى اعتبار الخيالات والأوهام لاعتبار الموجودات والمعقولات،
إذ الخصم الذى يعتقد قدم العالم يرى أن تخيلنا عدمه كتخيّلنا كل ممتنع
10 يقع فى الخيال وليس الغرض هدّ أقاويلهم ، وإنما يبتنى لك أن هذا⁽²¹⁵⁹⁾
الطريق الذى ظنّ بها أنها طريق غير ما تقدّم ، ليس بصحيح ؛ بل
حكمها حكم ما قبلها من تقدير⁽²¹⁶⁰⁾ ذلك الجواز المعلوم.

طريق سابع⁽²¹⁶¹⁾

قال أيضا بعض المحدثين : إنه يثبت حدث العالم بما تقوله الفلاسفة
15 من بقاء الأنفس ، قال اذا كان | العالم قديما فيكون الناس الذين ماتوا (١٢١-ب) م
فى ما لم يزل ، لا يتناهى عددهم ، فقد وُجدت اذن أنفس لانهاية لعدددها ،
وهى موجودة معا . وهذا مما تبرهن بطلانه ، بلا شك ، أعنى وجود
متعددات لانهاية لعدددها معا . وهذه طريق عجبية لأنه يبين الأمر الخفى بما
هو أخفى منه ، وفى هذا يقال بالحقيقة المثل المشهور عند السريان : كفالتك
20 تعوز كفالة اخرى⁽²¹⁶²⁾ كأنّ هذا قد تبرهن له بقاء الأنفس وعلم على أى
صورة تبقى وما هو الشيء الباقي حتى يستدل به . أما إن كان قصده إلزام
الشكّ للخصم المعتقد قدم العالم مع اعتقاده بقاء الأنفس ، فان ذلك قد لزم إن
كان الخصم أيضا يسلم لهذا المشكك ما تخيّل من كلامه فى بقاء الأنفس.

(2158) الجائزان المنسوبان اليه معدومان : ت ، الجائزين المنسوبين اليه معدومة : ج ن ،
[معدومين : ي] (2159) هذا : ت ، هذه : ن (2160) تقدير : ت ، تقرير : ن (2161) سابع :
ت ، سابعة : ج (2162) : ا ، عربك عربا صريك : ت ج [سوكة ٢١ - ا]

أما بعض متأخري الفلاسفة فحلّوا هذا الشك بأن قالوا : الأنفس الباقية ليست أجساماً فيكون لها مكان، ووضع، فيمتنع في وجودها ما لا يتناهي، والذي تعلمه أن هذه الأمور المفارقة، أعني التي ليست أجساماً، ولا قوة في جسم، بل هي عقول، لا يتصور فيها تكثر بته، ولا على حال إلا بأن يكون بعضها سبب وجود بعض، فيقع التباين بكون هذا علة وهذا معلولاً⁽²¹⁶²⁾، وليس الشيء الباقي من زيد، علة ولا معلولاً⁽²¹⁶³⁾ للباقي من عمر. فلذلك يكون الكل واحداً بالعدد، كما أوضح ابوبكر بن الصائغ هو ومن تجرّد للكلام في هذه الغوامض

وبالجملة ليس من مثل هذه الأمور الخفية التي تقصر الأذهان عن
١٥ تصورُها | تتخذ مقدمات يبيّن بها أمور أخرى. م (١-١٢٢)

واعلم أن كل من سيروم إثبات حدث العالم أو إبطال قدمه بهذه الطرق الكلامية فلا بد له ضرورة من استعمال إحدى هاتين المقدمتين أو كليتهما⁽²¹⁶⁴⁾ وهي المقدمة العاشرة، أعني التجوز الذهني حتى يثبت المخصص أو المقدمة الحادية عشرة، وهي استحالة ما لا نهاية له على جهة التعاقب، وهذه المقدمة يصححونها بوجه: إما بأن يقصد المستدل إلى أحد الأنواع التي أشخاصها ١٥ كائنة فاسدة، ويقصد بذهنه إلى زمان ماض، ويلزم على اعتقاد القدم أن كل شخص من ذلك النوع من الزمان الفلاني إلى ما قبله في الأزل غير متناهية وكذلك كل شخص من هذا النوع بعينه من بعد ذلك الزمان المفروض بألف سنة مثلاً إلى ما قبله في الأزل غير متناهية. وهذه الجملة الأخيرة أكثر من الجملة الأولى بعدد المولودين في تلك الألف سنة، فيلزمون بزعمهم 20 بهذا الاعتبار أن يكون ما لا نهاية أكثر مما لا نهاية.

وهكذا يفعلون بدورات الفلك أيضاً ويلزمون منها بزعمهم أن دورات لانهاية لها أكثر من دورات لانهاية لها، وقد يقاسون أيضاً بين دورات فلك ودورات فلك آخر، إبطاء منه وكل منها غير متناهٍ وكذلك يفعلون في كل

(2163) معلول : ت ، معلول : ج (2164) كليتها : ت ، كلاهما : ن

عرض من الأعراض الحادثة فإنهم يعددون اختصاصها المعلومه ويتخيّلون
 كأنها موجودة ، وكأنها ذات بداءة ثم يزيدون على ذلك المتوهم او ينقصون
 منه وكل هذه امور وهمية لا وجودية و قد أدمج⁽²¹⁶⁵⁾ ابو نصر الفارابي (١٢٢-ب) م
 هذه المقدمة وكشف مواضع الوهم في جميع جزئياتها كما تجده بيناً واضحاً عند
 5 التأمّل المعرّي من التعصّب في كتابه المشهور : «الموجودات المتغيرة» فهذه
 هي أمهات طرق المتكلمين في إثبات حدث العالم : فلما ثبت لهم بهذه الأدلة
 أن العالم حادث لزم بالضرورة ان له صانعاً⁽²¹⁶⁶⁾ أحده بقصد و ارادة
 واختيار ثم بينوا بعد ذلك أنه واحد بطرق نبيّتها لك | في هذا الفصل (٢٢٦-١) ج

فصل عه [٧٥]

أنا أبين لك أيضاً في هذا الفصل دلائل التوحيد على رأى المتكلمين
 15 قالوا : ان هذا الذى دلّ الوجود على كونه صانعه وموجده هو واحد ،
 وأمّهات طرقهم في إثبات الوجدانية طريقان طريق التمانع وطريق التغير.

الطريق الاولى

وهى طريق التمانع هى التى يؤثّر بها جمهورهم ومعناه أنه يقول : إن لو كان للعالم
 إلهان⁽²¹⁶⁷⁾ لوجب ان يكون الجوهر الذى لا يتخلو عن احد الضدين . اما ان
 يعرى⁽²¹⁶⁸⁾ عنها جميعا وهذا محال ، او يجتمع الضدان معاً | زمان واحد (١٢٣-١) م
 20 وموضوع واحد ، وهذا ايضا محال . ومثال ذلك ان الجوهر او الجواهر التى
 يريد هذا ، الآن ان يسخنها ، يريد هذا ان يبردها . فاما ان لا تسخن ولا تبرد
 لتمانع الفعلين وهذا محال ، لان كل جسم قابل لأحد الضدين او يكون هذا
 الجسم حاراً بارداً معاً . وكذلك اذا اراد احدهما ان يحرك هذا الجسم يجوز
 أن يريد الآخر تسكينه ، فيلزم أن لا يتحرك ولا يسكن أو يكون متحركاً
 25 ساكناً معاً . وهذا النحو من الاستدلال مبنى على مسألة الجوهر الفرد الذى
 هو اول مقدماتهم .

(2165) ادمج . ب . دمج : ت (2166) صانعا . ج . صانع : ت (2167) إلهان . ب .

الذين - (2168) يعرى . ب . يعلى .

- وعلى مقدمة خلق الأعراض ، وعلى مقدمة كون عدم الملكات معاني موجودة منتقاة لفاعل لأنه لو قال القائل : إن المادة السفلية التي عليها يتعاقب الكون والفساد على رأى الفلاسفة ، غير المادة العلوية . أعنى موضوعات الأفلاك كما تبرهن ذلك وادعى مدّعى أن ثم إلهين⁽²¹⁶⁷⁾. الواحد مدبر المادة السفلية ، ولا تعلق لفعله بالأفلاك ، والثاني مدبر الأفلاك ولا تعلق لفعله بالهوى كما زعمت الثنوية ، لكان هذا الرأى لا يوجب تمانعا أصلا. فان قال قائل : إن هذا نقص فى حق كل واحد منها لكونه غير متصرف فى ما يتصرف فيه الآخر. قيل له ليس ذلك نقصا فى حق واحد منهما ، إذ ذلك الشئ الذى لا تعلق لفعله به ممتنع فى حقه ولا نقص فى الصانع فى كونه غير قادر على :
 ١٢٣- ب) م المحتنع كما أن لانقص عندنا معشر الموحدين | فى الواحد فى كونه لا يجمع
 10 بين الضدين فى محل واحد ، ولا تعلق قدرته بذلك ولا بماشابهه من الممتنعات ولما شعروا بضعف هذه الطريق وان كان دعاهم لها داع⁽²¹⁶⁹⁾ ذهبوا الى طريق اخرى.

الطريق الثانى (2170)

- قالوا : لو كان ثم إلهان⁽²¹⁷¹⁾ ، لوجب أن يكون لهما معنى واحد يشتركان فيه ، ومعنى يوجد لاحدهما ولا يوجد للآخر به وقع التغاير. وهذا هو طريق
 15 فلسفى برهاني اذا تتبع ، وبُيِّنَت مقدماته. وسأبينها إذا ذكرت آراء الفلاسفة فى هذا المعنى . وهذا الطريق أيضا لا يطرد على مذهب كل من يعتقد الصفات لأن القديم عنده تعالى فيه معانٍ متغايرة⁽²¹⁷²⁾ متعددة. ومعنى العلم غير معنى القدرة عنده وكذلك معنى القدرة عنده⁽²¹⁷³⁾ غير⁽²¹⁷⁴⁾ معنى الإرادة فلا
 20 يمتنع مع ذلك أن يكون كل واحد من الإلهين ذا معانٍ ، منها ما يشارك بها الآخر ومنها ما يباينه بها .

(2169) داع : ت ، داعى : ج (2170) الثانى : ت ، الثانية : ج (2171) إلهان : ت ، إلهين : ت (2173) وكذلك معنى القدرة عنده : ت ، و : ز ، - : ن ج (2172) متغايرة : ت ، متناهية : ن (2174) وغير : ي

طريق ثالث (2175)

هنا أيضا طريق تحتاج الى مقدمة من مقدمات أهل هذه الطريق ،
و ذلك أن بعضم ، وهم قدماؤهم يعتقدون أن الله يريد بإرادة ، تلك الإرادة
ليست معنى زائدا (2176) في ذات الباري ، بل هي إرادة لا في محل ، وبحسب (١-١٢٤) م
5 هذه المقدمة (2177) التي بينّاها ، بل تصوّرها بعيد (2178) على ما تراه قالوا :
الإرادة الواحدة التي لا في محلّ ، لا تكون لإثنين لأن لا تكون ، قالوا : علة
واحدة توجب حكيمين لذاتين ، وهذا كما أعلمتك تبين الخفى بما هو أخفى
منه . الإرادة التي يذكرونها ما تتصور ، وهي عند بعضهم ممتنعة وعند من
يراها رأيا يحدث بحسبها شكوك لا تنحصر ، وهم يتخذونها دليلا على الوحدةانية .

طريق رابع (2179)

10

قالوا : وجود الفعل يدلّ على فاعل ضرورة ، ولا يدلّنا على عدة
فاعلين . ولا فرق بين دعوى المدّعى أن الإله إثنان أو ثلاثة أو عشرون أو اى
عدد اتفق ، وهذا بين واضح . فان قلت إن هذا دليل لا يدل على امتناع
الكثرة في الإله لكنه يدل على جهل العدد ، ويمكن كونه واحدا ويمكن
15 كونه كثيرين . فتمّ هذا برهانه بان قال : وجود (2180) الإله لا إمكان فيه ،
بل هو واجب ، فبطل إمكان الكثرة ، هكذا جعل هذا المستدلّ دليله وهذا
بين الغلط جدا لأن وجوده تعالى هو الذى لا إمكان فيه . اما علمنا به ،
فيكون فيه الإمكان ، لان الممكن في العلم غير الممكن في الوجود . ولعل كما
تظن النصارى أنه ثلاثة ، وليس كذلك ، كذلك نظن نحن أنه واحد وليس
20 الأمر كذلك . وهذا يبيّن لمن ارتاض في معرفة لزوم النتائج عن مقدماتها .

(2175) ثالث : ت ، ثالثة : ج (2176) زائدا : ت ، زائد : ج (2177) المقدمة -
ت ، المقدمات : ن (2178) تصوّرها بعيد : ن ، تصوّرها : ت (2179) رابع : ت ، رابعة : ج
(2180) وجود : ج ، ووجود : ت

- زعم بعض المتأخرين أنه وجد طريقاً برهانياً على التوحيد وهو الافتقار.
- (٢٢٦-ب) م و بيانه هكذا قال: إن كانت | هذه الموجودات يستقلّ بفعلها الواحد ،
فالثاني فضل لا يحتاج إليه ، وإن كان لا يتمّ هذا الوجود ولا ينتظم إلا
بائتيهما معا . فكل واحد منهما يصحبه عجز لافتقاره للآخر ، فليس هو مستغنيا
بذاته وهذا إنما هو فرع من التمانع ، ويعترض هذا النحو من الاستدلال بأن
يقال ليس كل من لا يفعل ما ليس في جوهره أن يفعله يسمى عاجزاً لأننا
لانتقول : إن شخص الانسان (2182) ضعيف لكونه لا يحرك ألف قنطار ولا
نسب لله تعالى عجزاً لكونه لا يقدر أن يحسم ذاته أو يخلق مثله أو يخلق مربعا
ضلعاه مساوٍ (2183) لقطره ، كذلك لانتقول : إنه عاجز لكونه لا يخلق وحده .
10 اذ وجوب وجودهما أن يكونا الإثنين ولا يكون هذا افتقارا ، بل ضرورة
و خلافه الممتنع كما لا نقول : إن الله عز وجل عاجز لكونه لا يقدر أن
يوجد جسماً إلا بخلق جواهر أفراد و جمعها بأعراض يخلق فيها على رأيهم ولا
نسمى هذا افتقاراً ولا عجزاً لان خلاف هذا ممتنع ، كذلك يقول المشرك (2184)
ممتنع أن يفعل الواحد وحده ، وليس ذلك عجزاً في حق واحد منهما . اذ
15 وجودهما الواجب أن يكونا الإثنين وقد اعيت الحيل لبعضهم حتى قال : أن
التوحيد مقبول شرعاً و شنعوا المتكلمون ذلك | جدا و ازدروا بقائله .
(١٢٥-١) م
أما أنا فأرى أن قائل هذا ، منهم رجل مسدّد الذهن جدا بعيد من
قبول المغالطة ، فإنه لما لم يسمع من أقاويلهم شيئا هو برهان بالحقيقة ، و وجد
نفسه لم تسكن لما زعموا أنه برهان قال إن هذا شيء يؤخذ مقبولا من
20 الشرع لأن هؤلاء الأقوام لم يتركوا للوجود طبيعة مستقرّة بوجه يستدلّ منها
استدلالاً صحيحاً ولا تركوا للعقل فطرة مستقيمة نتج بها نتائج صحيحة ، كل ذلك
فُعل بالتقصّد حتى نفرض وجودا نبرهن (2185) به مالا يتبرهن ، فوجب ذلك
أن قصرنا عن برهان ما يتبرهن : فلا شكية (2186) الا لله ولذوى الإنصاف
من أهل العقل .

(2181) خامس : ت ، خامسة : ج (2182) انسان : ت ، الانسان : ن (2183) مساو
ت ، مساويا : ن ، مستويا : ي (2184) المشرك : ت ، المشكك : ج (2185) نبرهن : ت ،
نتبرهن : ن (2186) شكية : ت ، شكوه : ن ، شكياه : ي

فصل عو [٧٦]

في نفي التجسيم على مذهب المتكلمين : طرق المتكلمين واحتجاجاتهم
 (2187) على نفي التجسيم ضعيفة جدا أضعف من أدلتهم على التوحيد لأن
 نفي الجسمية عندهم كأنه فرع لازم لاصل التوحيد، قالوا : الجسم ليس
 5 بواحد، امامن نفي الجسمية من حيث إن الجسم مركب من مادة وصورة
 ضرورة : وهذا تركيب ويثبت امتناع التركيب في حق ذات الإله، فإن هذا
 عندي ليس هو متكلاً | ولا هذا الدليل مبنياً على اصول المتكلمين بل هو (١٢٥ - ب) م
 برهان صحيح مبنى على اعتقاد المادة والصورة وتصور معناها ، وهذا
 مذهب فلسفي سأذكره وأبينه عند ذكر براهين الفلاسفة على ذلك. وقصدنا
 10 في هذا الفصل إنما هولذ كر أدلة المتكلمين على نفي التجسيم بحسب
 مقدماتهم وطرق استدلالهم.

الطريق الاول (2188)

قالوا : ان كان الإله جسماً ، فلا يخلو لمعنى (2189) الإلهية وحقيقتها ان
 يكون يقوم به جملة جواهر، ذلك الجسم اعنى كل جوهر فرد منها أن يكون يقوم
 15 به جوهر واحد من جواهر ذلك الجسم ، فإن كان يقوم به جوهر فرد، فما فائدة
 بقية تلك الأجزاء ولا معنى لوجود هذا الجسم وان كان يقوم بكل جزء
 وجزء من أجزاء هذا الجسم فهذه إلهات كثيرة لإله واحد. وقد بينوا أنه
 واحد وهذا الدليل إذا تأملته وجدته مبنياً على المقدمة الاولى والخامسة
 من مقدماتهم. فلو قيل لهم إن جسم الإله ماهو مؤلف (2190) من أجزاء لاتتجزأ
 20 أعنى أنه ماهو مؤلف (2190) من مثل الجواهر التي يخلقها كما قلتم بل هو جسم
 واحد متصل لايقبل الانقسام إلا وهما ولا اعتبار بالأوهام، لأنك هكذا
 تتخيل أن جسم السماء يقبل الانحراق والانشقاق والفيلسوف يقول : إن (١٢٦ - ا)
 ذلك فعل الخيال وقياس من الشاهد وهى الأجسام الموجودة لدينا
 على الغائب

(2187) احتجاجاتهم : ت ، احتجاجهم : ج (2188) الاول : ت ، الاول : ج (2189)

لمعنى : ت ، معنى : ن (2190) مؤلف : ج ، مؤلفا : ت

الطريق الثانى (2191)

وهو عظيم عندهم : امتناع الشبه لأنه لا يشبه (2192) شيئا من مخلوقاته فإن كان جسما فقد شابه الأجسام وهم يطولون جدا فى هذا الباب ، ويقولون : إن قلنا جسما ليس كالأجسام ، فقد ناقضت نفسك لأن كل جسم شبيه بكل جسم من جهة الجسمانية ، وإنما تخالف الأجسام بعضها بعضاً 5 بمعانٍ أخرى يعنون الأعراض ويلزم أيضا عندهم أن يكون قد خلق مثله ، وهذا الدليل يخلّ بوجهين

أحدهما : أن يقول القائل لا أسلم عدم الشبه وأى برهان يقوم لك على أنه لا يجوز أن يشبه الإله شيئا (2193) من مخلوقاته فى شئ من الأشياء ؟ اللهم إلا أن تعلق فى هذا بنص كتاب نبوى : اعنى نقي الشبهة فى شئ فيكون نقي 10 الجسمانية مقبولا لامعقولا وإن (2194) قلت | فإن كان يشبه شيئا من مخلوقاته فقد خلق مثله . قال المنازع ما هو مثله من جميع الجهات وأنا لا أنكر أن يكون فى الإله معانٍ متعددة وله جهات لأن معتقد التجسيم لا ينفر من هذا .

و وجه آخر ، وهو أشكل ، وذلك أنه قد ثبت ، وصحّ عند من تفلسف وتبحر فى مذاهب الفلاسفة أن الأفلاك إنما يقال عليها الجسم 15 (١٢٦-ب) م وعلى هذه الأجسام | الحيوانية باشتراك محض لأن لاهذه المادة تلك المادة ولا هذه الصور تلك الصورة ، بل المادة والصورة مقولة أيضا على ما هنا وعلى الأفلاك باشتراك : وإن كان الفلك بلاشك ذا أبعاد ، فليس نفس الأبعاد هو الجسم ، بل الجسم الشئ المركب من مادة وصورة . فاذا قيل هذا فى حق الفلك ، فناهيك أن يقوله المجسم فى الإله فانه يقول هو 20 جسم ذو أبعاد ، لكن ذاته وحقيقته وجوهره ليس يشبه شيئا من أجسام المخلوقات وإنما يقال عليه وعليها جسم باشتراك ، كما يقال عليه وعليها موجود باشتراك عند المحققين .

(2191) الثانى : ت ، الثانية : ج (2192) يشبه : ت ، يشابه : ن (2193) شيئا : ت ، شئ : ج . (2194) وإن : ت ، فان : ج

ولا يسلم المدعى التجسيم كون الاجسام كلها مؤلفة من أجزاء متماثلة ،
 بل يقول : إن الله خالق هذه الأجسام كلها ، وهى مختلفة الجوهر والحقيقة ،
 وكما أن ليس جسم الارواث (2195) عنده هو جسم كرة الشمس كذلك يقول
 ان ليس جسم النور المخلوق أعنى السكينة (2196) هو جسم الافلاك والكواكب
 5 ولا جسم السكينة (2196) أو عمود الغمام (2197) المخلوق هو جسم الإله تعالى عنده ،
 بل يقول ذلك الجسم هو الذات الكاملة الشريفة التى لم تتركب قط ، ولا
 تغيرت ولا يمكن تغييرها . بل هكذا وجب وجود هذا الجسم وجوبا دائما ،
 وهو يفعل كل ماسواه بحسب إرادته ومشئته ، فياليت شعرى كيف ينقض
 هذا رأى السقيم بطرقهم المعجبية التى قد اعلمتك اياها .

الطريق الثالث

10

(١٢٧-١) م

هذا ، قالوا : لو كان الإله جسما لكان متناها ، وهذا صحيح وإذا
 كان متناها فله قدر معلوم وشكل معلوم ثابت ، وهذا أيضا لزوم صحيح
 قالوا : وكل مقدار ، وكل شكل يجوز إن كان يكون الإله أعظم من ذلك
 المقدار أو أصغر و على خلاف ذلك الشكل من حيث هو جسم فتخصصه
 15 بمقدار ما وشكل ما يحتاج الى تخصص وهذا الدليل أيضا سمعتم يعظمونه
 وهو أضعف من كل ما تقدم ، لأنه مبنى على المقدمة العاشرة التى قد قدينا
 قدر ما فيها من الشكوك فى حق سائر الموجودات إذا قُدِّرَ على خلاف
 طبيعته ، فناهيك فى حق الإله . ولا فرق بين هذا وبين قولهم فى ترجيح
 وجود العالم على عدمه أنه يدل على فاعل رجح وجوده على عدمه لإمكان
 20 وجوده وعدمه فأن يقال لهم : فلائى شئ لا يطردها فى حق الإله تعالى ؟
 ويقال إذ هو موجود : يلزم أن يكون له مرجح لوجوده على عدمه ، فإنه
 سيجاب بلاشك بأن يقول لأن هذا يؤدى إلى التسلسل : فلا بد من
 الانتهاء لواجب الوجود لا إمكان فيه ، فلا يفتقر لموجد . وهذا الجواب
 بعينه يلزم فى الشكل والمقدار لأن كل الأشكال والمقادير الممكنة الوجود

(2195) جسم الارواث : ت ، جسما الادوات : ج ن ، جسم النور الادوات : ز ، جسم
 النوريات : ي (2196) : ا ، السكينة : ت ج (2197) : ا ، عمود هعن : ت ج

(١٢٧- ب) م بمعنى أنه لم يكن موجوداً ثم وجد هو الذى يقال فيه كان يمكن أن يكون أكبر أو أصغر مما هو موجود عليه وبخلاف هذا الشكل ، فيفتقر لخصص ضرورة أما شكل الإله ومقداره تعالى عن كل نقص وتشبيه. فإنه يقول المجسم لم يكن معدوماً ، ثم وجد فيفتقر لخصص ، بل ذاته بقدرها وشكلها واجبة الوجود. هكذا لا تفتقر لالخصص ولا لمرجح⁽²¹⁹⁸⁾ وجود على عدم 5 إذ لا إمكان عدم فيها ، كذلك لا تحتاج لخصص شكل ومقدار ، إذ هكذا وجب وجوده.

فتأمل يا أيها الناظر إن آثرت طلب الحق واطرحت الهوى والتقليد والجنوح لما اعتدت تعظيمه : ولا تغالط نفسك حال هؤلاء الناظرين وما جرى لهم. ومنهم فأنهم⁽²²⁰⁰⁾ كما لمستفر من الرضاء الى النار. وذلك أنهم 10 أبطلوا طبيعة الوجود وغيروا فطرة السموات والأرض بزعم منهم أن بتلك المقدمات يبرهن كون العالم محدثاً فلا حدث العالم ، برهنوا وأتلفوا⁽²²⁰⁰⁾ علينا براهين وجود الإله ووحدانيتها : ونفى الجسانية إذ البراهين التي يبين بها جميع ذلك إنما تؤخذ من جملة طبيعة الوجود المستقرة المشاهدة المدركة بالحواس والعقل . 15

فاذ قد فرغنا من غاية كلامهم ، فلنأخذ أيضاً في ذكر المقدمات الفلسفية وذكر براهينهم على وجود الإله ووحدانيتها وامتناع كونه جسماً مع ما نسلم لهم من قدم العالم. وإن كُنّا لانتقده ، وبعد ذلك أريك طريقنا (١٢٨- ١) م نحن في ما هدانا إليه صحة النظر من تميم البرهان على هذه الثلاثة مطالب . وبعد ذلك أرجع الى الخوض مع الفلاسفة في ما يقولونه من قدم العالم 20 بتوفيق القدير.⁽²²⁰¹⁾

كمل هذا⁽²⁰²⁾ الجزء الاول من دلالة الحائرين يتلوه
الجزء الثانى الذى اوله المقدمات المحتاج اليها⁽²²⁰³⁾

(2198) ولا مرجح : ت ، — : ت ج (2199) فأنهم : ت ، — : ج (2200) أتلفوا : ج ، تلفوا : ت (2201) : ا ، بزره شى : ت ج (202) هذا : ت ، — : ج (2203) الذى اوله المقدمات المحتاج اليها : ت ، — : ج

كتاب التلاوة العاشرين

الجزء الثاني

بسم الله رب العالم (*)

[مقدمة الجزء الثاني]

(٢٢٧-ب) ج

المقدمات المحتاج اليها في اثبات وجود الآلاه تعالى وفي البرهان على كونه لاجسما ولا قوة في جسم ، وانه - جلّ اسمه - واحد ، خمس و عشرون مقدمة كلها مبرهنة لا شك في شئ منها قد أتى أرسطو ومن^(١) بعده من المشائين على برهان كل واحدة منها. ومقدمة واحدة نسلّمها لهم تسليما لأن بذلك تبرهن^(٢) مطالبنا كما سببنا وتلك المقدمة هي قدم العالم.^(٣)

(١) من : ت ك ، — : ج (*) : ا ، بسم ادنى العلوم : ت ، فصل : ج

(٢) تبرهن : ت ك ، تبرهن : ج

(٣) قد شرح هذه المقدمات ابو عبد الله محمد بن ابي بكر بن محمد التبريزي ، وطبع في مصر سنة ١٣٦٩ هجرية بتحقيق الاستاذ المرحوم محمد زاهد الكوثري ، ونحن نضعه هنا حتى يتمكن القارئ من المقارنة ونشير به (ك) الى الفروق التي توجد في نشر الكوثري .

(الشرح) : اعلم ان هذا الكلام إشارة إلى بيان أمرين أحدهما المسائل المقصودة بالقصد الأول : وهي المقاصد ، وثانيها الأبحاث المسئلة للوصول الى تلك المقاصد : وهي المقدمات ، أما المقاصد فقد جعلها ثلاث مسائل ، إحداها إثبات وجود الإله تعالى ، وثانيها إثبات أنه ليس بجسم ، ولا قوة في جسم ، وثالثها كونه واحداً ، فلنلخص الدعوى في هذه المسائل فنقول :

أما المسألة الأولى فالمقصود منها إثبات موجود هو واجب الوجود لذاته؛ لا يمكن أن يكون وجوده من غيره ، بل كل موجود فهو فائض عن وجوده بوسط أو بغير وسط ، وليس وجوده لغيره ، بل كل موجود فهو له حتى يكون هو الغاية المطلقة للموجودات كلها ، وهو المكل لغيره ، المبلغ لكل موجود الى غايته ، ويتبع هذا أن يكون كل موجود مشتاقا إليه بالطبع ، إذ هو المظهر لوجوده المعطى له الكمال والبقاء ، وهذا شرح اسم الله تعالى .

و أما المسألة الثانية فالمقصود منها بيان انه تعالى ليس بجسم ، ولا قوة في جسم فنشرح لفظة الجسم والقوة ، أما الجسم فهو عبارة في اصطلاحهم عن الجوهر المتحيز ، أي الذي يمكن أن يشار إليه أنه ههنا بالحس ، وثم بذاته لا بتبعيه غيره ويمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم ، وهي الأقطار الثلاثة أعنى الطول والعرض والسمك ، وأما القوة فهي لفظة مشتركة بين القوة الفعلية ، والقوة الانفعالية . أما القوة الفعلية فهي عبارة عما يكون مبدأ التغير من آخر في آخر من حيث إنه آخر ، ومعناه أن الشيء الحال في الجسم إذا صدر منه أثر في جسم آخر يقال لذلك الشيء إنه قوة مثل الحرارة الحاصلة في الجسم ، فانها إذا صادفت جسما آخر مهيا لقبول السخونة بمنتهى فيقال إنها قوة باعتبار حصول ذلك الأثر عنها ، وهي أعنى القوة - قد تكون عرضا في الموضوع ، وقد تكون صورة في المهيول ، والفرق بينهما

١ [١] (٤) المقدمة الأولى : إن وجود عظم مالا نهاية له محال . (٥)

أن العرض يكون متقوماً بمحلّه الذي هو الموضوع ، و المحل مقوماله ، و الصرة بالمكتس من ذلك ، أى تكون الصورة مقومة بخله الذى هو الخيول و المحل متقوماً بها ، فالصورة من الجواهر ، لامن الأعراض ، و اسم القوة يجمعها جميعاً ، فنال القوة التى تكون عرضاً : الحرارة والبرودة ، و مثال القوة التى تكون صورة : الصورة النارية ، و الهوائية ، و المائية ، و الأرضية ، و كالصور الفلكية و هى التى يقال لها الصور النوعية ، إذ بها تتنوع الكائنات ، بعد الاشتراك فى كونها أجساماً ، و اما القوة الانفعالية فهى عبارة عن الصفة التى بها يصير الشئ قابلاً لشيء آخر ، كما يقال للرطوبة أو اليوسسة إنها قوة انفعالية لأنها تجعل الجسم بحيث يتغير عن الدافع إما بالسهولة كالرطوبة أو بالمرس كالْيوسسة فالمراد بقوله : إنه ليس بجسم ، ولا قوة فى جسم هو أنه تعالى ليس موجوداً بالصفة التى وصفناها فى معنى الجسم و القوة فهو مزود عن أن يكون فى الجهة والحيز ، أو حالاً فيها يكون فى الجهة والحيز .

وأما المسألة الثالثة فالمقصود منها بيان أنه تعالى واحد . و اعلم أن لفظة الواحد لها معان كثيرة ، إلا أنا نريد منها فى هذا الموضع ثلاثة فالأول (أ) : أنه تعالى واحد بمعنى أن ذاته غير قابلة للقسمة إذ ليس له أجزاء تجتمع فتقوم بها ذاته ؛ لأجزاء كمية ، ولا أجزاء معنوية ، سواء كانت كالمادة والصورة ، أو كالجنس والفصل ، و بالجملة على وجه يكون أجزاء القول الشارح لمعنى اسمه ، يدل كل واحد منها على شيء هو فى الوجود غير الآخر ، والثانى (ب) : أنه تعالى واحد فى نوعه أى ليست حقيقته حاصلة لنيره ، والثالث (ج) : أنه تعالى واحد فى وجوب الوجود أى ليس فى الوجود موجود آخر غير ، يكون واجباً لذاته ، بل ليس ولا يمكن أن يكون موجود آخر فى رتبة وجوده ، وهى رتبة الواجبية ، فالواجب لذاته هو لا غير ، فكل ماسواه فهو يمكن لذاته فهذا شرح مجرد للدعوى فى هذه المسائل ، وسيأتى تحقيقها ، والبرهان عليها إن شاء الله .

أما المقدمات الخمس والعشرون فهى الوسائل إلى تحقيق هذه المطالب . وسنأتى على شرحها مبرهنة فانه صادر عليها صاحب الكتاب مهمة ، إذ لم يكن غرضه ذلك ، بل كان غرضه ما ذكره فى هذا الكتاب كاسيأتى ، و أما المقدمة السادسة والعشرون - وهى أزلية العالم - فقد سلمها لهم على سبيل الوضع (التنازل) لا على سبيل اعتقاد حقيقتها ليظهر البرهان على وجود الإله و صفاته تعالى ، و إن وضعنا العالم قديماً فان كثيراً من الناس يظنون القول بقدم الله لم يتناقى صحة هذه المطالب الثلاثة ، وليس الأمر كما ظنوا وتوهموا على أنانيين أن نقول بقدم العالم قول باطل ، وأنه لا برهان لأرسطو عليه ، و من ظن من أتباعه و شارحى كتبه أن الوجوه التى ذكرها هى براهين فهو مخطئ إمّا جهلاً بشرائط البرهان أو تركاً لرعاية تلك الشرائط لحسن ظنه بأرسطو (واهماً) أن كل ما يقوله أو يمتدده فهو برهان ، وليس كذلك ، فأن أرسطو هو الذى علمنا فى المنطق شرائط البرهان ، ونحن نرى تلك الشرائط ، مفقودة فى الوجوه التى ذكرها فى إثبات قدم العالم ، كاسيأتى بعد إن شاء الله تعالى .

(٤) لا توجد الحروف الابدائية لتعداد المقدمات فى نسخة ج . ولكنها موجودة فى نسخة د .

(٥) (تشرح) : اعلم أن هذه المقدمة قد اتفق على صحتها المحققون ، و أكثر علماء الملة

الإشلية ، والمخالفون فيها طوائف ستفصل مذاهبهم وشبههم فيها مع حلها ، وقبل ذلك فلا بد من تلخيص الدعوى في هذه المسألة ثم إقامة البرهان عليها فنقول : إن قولنا للشيء إنه لا نهاية له يقال على وجهين :

أحدهما على سبيل السلب ، والثاني على سبيل المدلول ، أما الوجه الأول فهو أن لا يكون للشيء المعنى الذى يلحقه النهاية - وذلك المعنى هو الكمية - ويسلب عنه النهاية التى هى خاصتها ، لوجوب سلب الخاصة عما يسلب عنه ذر الخاصة ، كما يقال : النقطة لا نهاية لها ، وذات البارى والعقل والنفس لا نهاية لها ، لأن هذه الأشياء لا كمية لها ، والنهاية إنما هى انقطاع كمية الشيء ، فإذا ما لا كم له فلا انقطاع له فلا نهاية له .

أما المدلول فهو أن يكون للشيء كمية لكن تنفى عنه النهاية ، وهو أيضاً على وجهين : أحدهما أن يكون من شأنه أن يعرض له نهاية ، لكنها موجودة بالفعل مثل الدائرة ، فإنها ذات كمية وليس لها نهاية ، لست أعنى به أن سطح الدائرة ، غير محدود بحد هو المحيط ، بل إنما أعنى به المحيط نفسه فإنه ليس فيه نقطة بالفعل ينتهى عندها الخط المستدير الذى هو محيط الدائرة بل هو متصل لا فصل فيه ولا حد - لكنه من شأنه أن يفرض فيه نقطة تكون تلك النقطة حداً ونهاية له .

وثانيهما أن يكون شيء له كمية ، ويكون من شأن نوعه وطبيعته أن يكون له نهاية ، لكن ليس من شأنه بعينه أن يكون له نهاية مثل الخط الغير المنتهى - لو كان - فإنه لا يجوز أن يكون خط واحد بالعدد موصوعاً للنتهى ولعدم الانتهى ، لكن طبيعة الخط قابلة لأن تكون متناهية في الجملة ، إنما الشك في الخط الغير المنتهى ، فهذا المعنى هو الذى يريد أن يبحث عنه في هذه المقدمة ، والمعنى من كون الخط أو اليمد غير متناه هو أى شيء أخذ ، وأى أمثال أخذت لذلك الشيء منه ، يوجد شيء خارج عنه من غير تكرير .

إذا عرفت هذا فاعلم أن البراهين المتبعة التى وصلت إلينا من قبلنا ، واعتدوا عليها في إثبات هذه المقدمة ثلاثة ، أحدها يقال له برهان التطبيق ، والثاني يقال له برهان الموازاة ، والثالث يقال له البرهان السامى .

أما برهان التطبيق فهو هذا : لو كان يمد منه إلى غير النهاية في خلاه ، أو ملاء - إن كان - لكان لنا أن نفرض فيه خطاً يخرج من مبدأ هو نقطة (١) في ذلك اليمد الغير المنتهى ، ويلهب إلى غير النهاية ، ولنسمه خط (١ . ب) ، ولنفرض نقطة أخرى في هذا الخط يمد نقطة (١) بمقدار ذراع ، وهى نقطة (ج) فنحصل ههنا خطان أحدهما خط (١ . ب) وهو من جانب (١) متناه ، ومن جانب (ب) غير متناه ، والثاني خط (ج . ب) وهو أيضاً من جانب (ج) متناه ، ومن جانب (ب) غير متناه . فإذا فرضنا في الوهم تطبيق أن أحدهما على الآخر من الجانبين المتناهيين - ومعنى هذا التطبيق أن يقابل في الوهم الجزء الأول من خط (١ . ب) من جانب (١) بالجزء الأول من خط (ج . ب) من جانب (ج) والجزء الثانى ، بالجزء الثانى ، والثالث بالتالى هكذا إلى غير النهاية . فهل ينهجان متقابلين إلى مالا نهاية له من غير انقطاع

أو ينقطع أحدهما ، والأول محال ، وإلا لكان الناقص مثل الزائد ، إذ كان خط (ا . ب) زائداً على خط (ج . ب) بخط (ا . ج) فيتمين الثاني ، ومماوم أن المنقطع يكون هو الخط الناقص فيكون متناهياً ، والزائد إنما زاد عليه بمقدار متناه ، وهو قدر ذراع فيكون هو أيضاً متناهياً فيكون الخط المفروض متناهياً من جانب (ب) وقد فرضناه غير متناه ، وهذا محال ، فقد لزم من وضع بعد تمتد إلى غير النهاية محال ، فيكون ممتما محالاً ، فكل عظم فهو متناه محدود ، وذلك هو المطلوب .

(وعليه شك) وهو أن يقال إن هذا البرهان لا يتم إلا بالتطبيق الذي ذكرتموه ، وهو لا يتم إلا بأن يفرض أحد الخطين طولاً لينطبق على الخط الآخر لكن حركة الخط النهر المتناهي محال أسمى الحركة الطولية ، سواء كانت من الجانب الأيسر المتناهي ، أو إليه . أما عنه فلاذنه عند الحركة لابد من فراغ يحصل من الجانب النهر المتناهي إذ لو لم يحصل لكان بعد مشغولاً بالخط فيكون الخط باقياً على حاله غير متحرك ، وقد فرضناه متحركاً ، وهذا خلف ، وإذا حصل فراغ من الجانب النهر المتناهي فذلك الخط منقطع متناه ، وقد فرضناه غير متناه هذا خلف . وأما حركته إليه فلزوم الفراغ ظاهر إذ الشيء إنما يتحرك إلى جانب يكون فارغاً عنه فيشغله بأن يتحرك إليه ، وإذا كان فارغاً عنه خالياً ، كان الخط منقطعاً دونه فكان متناهياً ، وقد فرضناه غير متناه ، هذا خلف ، فحركة الخط النهر المتناهي طولاً محال فاذن التطبيق إنما يصح في الخطوط التي تكون متناهية فتكون صحة مقدمة البرهان موقوفة على صحة المطلوب فلا بد من اخذ المطلوب في البرهان وهو مصادرة على المطلوب الأول فيلزم الدور ، وهو محال كما ثبت في المنطق إفساده ، إذ لو حصل لنا صحة المطلوب قبل تنمة البرهان لما استجنا في تصحيحه إلى البرهان ، فيلزم الدور أيضاً وهو محال .

(وحله) أنه لا حاجة بنا في هذا التطبيق إلى حركة الخط في الخارج بل التطبيق يحصل على الوجه الذي ذكرناه في متن البرهان ، وهو أن نفرض في الوهم مقابلة كل جزء من أحدهما لجزء من الآخر من الجانب المتناهي ، وليس في الفرض الوهمي محال ، ثم يقع عليه تأسيس البرهان كما قلنا إنه إن حصلت هذه المقابلات دائماً إلى غير نهاية كان الناقص مثل الزائد ، هذا محال ، أو ينقطع الناقص من الجانب الآخر فيكون متناهياً ، وزيادة الزائد بقدر متناه فيكون الكل متناهياً ، ويتم البرهان كما ذكرناه واقته أهمل .

وأما برهان الموازاة :

فصورته أنا نفرض في البعد النهر المتناهي خطاً غير متناه ، وهو خط (ا . ب) ونفرض كرة خرج من مركزها موازياً للخط النهر المتناهي وهو خط (ج . د) مثل هذا ، فإذا تحركت الكرة حتى زال خط (ج . د) من موازاة (ا . ب) إلى مسامتته فلا بد أن يحدث في خط (ا . ب) نقطة هي أول النقط التي تقع عليها المسامتات ، ذلك في الخط النهر المتناهي محال ، لأنه لا نقطة فيه إلا وفوقها نقطة أخرى ، والمسامتة مع النقط فوقانية قبل المسامتة مع النقط التحتانية لأنها إذا وصلنا خط (ج . د) إلى خط (ا . ب) فالزاوية التي تحدث مع النقط فوقانية تكون أحد ما يحدث مع النقط التحتانية ، وهو ظاهر . فن المحال أن تكون ثمة

نقطة هي أولى نقط المسامات لكنها واجبة عند زوال الخط من الموازاة إلى المسامة ، وهذا جمع بين النقيضين ، لكن كل ما وضعناه في المقدمات من فرض الكرة وحركتها وخروج خط متناه من مركزها موازيا للخط الآخر صحته معلومة بالضرورة إلا وضع الخط الغير المتناهي ، فهو الملزوم للأمر المحال فيكون محالا فكل عظم ومقدار يجب أن يكون متناهيًا وهو المطلوب .
(وعليه شك قوى) لم يذكره المتأخرون وهو :

أن يقال لم قلت ان الكرة إذا تحركت حتى زال الخط من الموازاة إلى المسامة ، فلا بد أن يحدث في الخط الغير المتناهي نقطة هو أولى نقط المسامات ؟ وذلك أن المسامة بينهما إنما تحدث بالحركة ، والحركة منقسمة أبداً بالقوة فيكون محل المسامة في الخط الغير المتناهي مع طرف الخط المتناهي المتحرك بحركة الكرة منقسمة أبداً بالقوة فلا يمكن فرض نقطة من نقط المسامة إلا ويمكن فرض نقطة أخرى قبلها ، إذ كل جزء من أجزاء الخط - متناهيًا كان ذلك الخط أو غير متناه - يمكن أن يفرض فيه نقط بغير نهاية متشافة ولا متتالية بل يجب أن يكون بين كل اثنين من تلك النقط خط ، وذلك بناء على نفي الجزء وخصوصاً أن هذا البرهان مبني على أصله على نفي الجزء ، وهو ظاهر للتأمل فيه ، فالحاصل أن المسامة إنما تحصل بالحركة ، وهي قابلة للقسمة ، بغير نهاية بالقوة ، فكذا ما مسامتتها من الخط ، فلا يمكن فرض نقطة هي أولى نقط المسامة فيه .

جوابه :

هو أن الدائرة التي ترسم بحركة الخط في الكرة المفروضة على قسين ، أحدهما قوس المسامة ، وهي القوس التي تلي خط (ا . ب) الغير المتناهي والآخر : قوس الانحراف ، وهي القوس الأخرى ، ولاشك أن جميع النقط المفروضة في قوس الانحراف هي نقط الانحراف ، فالنقطة التي هي طرف قوس المسامة - إذ هي نقطة في المسامة - يجب أن تكون من جملة نقط المسامة لأن كل نقطة في هذه القوس هي نقطة المسامة ، فإذا انطبق خط (ج . د) على هذه النقطة أعني طرف قوس المسامة ، وقع له المسامة مع نقطة في خط (ا . ب) الغير المتناهي ، وتكون تلك النقطة أولى نقط المسامات إذ ليس قبلها من قوس المسامة شيء لكونها طرفها ، وحينئذ يتم البرهان كما حكيناه ، وكان غرض المتقدمين في إيراد هذا البرهان بفرض الدائرة لا بمجرد فرض الخطين هو التنبيه على حل الشك المذكور ، والمتأخرون أسقطوا اعتبار الدائرة فيه ، و ظنوا أنها زائدة فيه فيؤوه على مجرد فرض الخطين ، وفي فرض الدائرة فائدة حل الشبهة المذكورة . هذا غاية ما عتدى في تقرير هذا البرهان ، والله أعلم .

ولقائل أن يقول إن النقطة التي هي طرف قوس المسامة هي بيمينها طرف قوس الانحراف لاتصال القوسين ، فهي الحد المشترك بين القوسين ، وإذا كان كذلك كانت النقطة التي إذا انطبق طرف الخط عليها كان موازيا للخط الآخر لا مسامتا ولا منحرفا في هذه النقطة لا غير ، لأن سائر النقط إما نقط الانحراف وإما نقط المسامة فليست نقطة الموازاة إلا هذه النقطة لكونها مشتركة بين قوسي الانحراف والمسامة فيكون الخط عند وقوع طرفه على هذه النقطة موازيا للخط الآخر ، لا مسامتا فهذا إشكال لم يتأت (لى) حله ، فن قدر على حله تم له البرهان نسأل الله تعالى أن يهدينا .

ولنشرع الآن في بيان البرهان السلمي فنقول :

لو كانت الأبعاد غير متناهية أمكننا أن نفرض امتدادين خرجا من مبدأ واحد كسأقي مثلث لا يزال البعد بينهما يتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلا : إن البعد إن كان ذراعاً كان الثاني ذراعاً أيضاً ، ويزيد الثالث على الثاني بهذا القدر أيضاً ، وكذا الرابع على الثالث ، فيكون هذا القدر محفوظاً في ذلك التزايد ، ويذهبان إلى غير النهاية مع التزايد المذكور فيكون كل بعد فوقاني بينهما مشتملاً على جميع الأبعاد التي تحته ، فيمكن أن يوجد بعد واحد يكون مشتملاً على جميع تلك الأبعاد الغير المنتهية لأنه إن لم يكن بمكننا أن يوجد الأبعاد الغير المنتهية في بعد واحد لكان الذي يمكن أن يوجد في بعد واحد إنما هو أبعاد محدودة من الأبعاد الغير المنتهية وعند ذلك يجب أن ينقطع الامتدادان ، إذ لو وجد بعد ذلك لأمكن أن يكون أبعاد توجد في بعد واحد أكثر مما لا يمكن أن يكون أكثر من ذلك ، وهو تلك الأبعاد المحدودة ، هذا خلف لكن بقاء الامتدادين متبايعين على ذلك النمط من التزايد إلى غير النهاية ممكن بالضرورة فوجب أن يوجد حينئذ بعد واحد بينها ، مشتمل على جميع تلك الأبعاد الغير المنتهية فيكون ذلك البعد أيضاً غير متناه مع كونه محصوراً بين الحاصرين ، هذا محال . فثبت أن كل عظم فإنه يجب أن يكون متناهياً وهو المطلوب .

(وعليه شك) وهو أن يقال إن البعد الذي ذكرتموه أنه مشتمل على جميع الأبعاد الغير المنتهية على الوضع الذي أسسموه ينبغي أن يكون آخر الأبعاد ، وإلا لم يكن مشتملاً على جميع الأبعاد الغير المنتهية ، وإذا كان آخر الأبعاد كان الامتدادان منقطعين عنده فكانا متبايعين عنده فإذن لا تصح تلك المقدمة ، وهي ثبوت كون بعد واحد مشتملاً على جميع الأبعاد الغير المنتهية إلا بوضع الامتدادين متبايعين وهذا هو المطلوب من ذلك البرهان فيلزم أن تكون صحة البرهان متوقفة على صحة المطلوب وهو محال .

أجابوا عنه بأن هذا لا يضرنا لأننا نورد البرهان على هذا الوجه فنقول إن القول بكون الامتدادين غير متبايعين يوجب القول بكونها غير متبايعين فيكون القول بكونها غير متبايعين باطلاً ، وإنما قلنا ذلك لأنه إما أن يكون هناك بعد واحد مشتمل على جميع تلك الأبعاد الغير المنتهية أو لا يكون ، فإن كان فهو آخر الأبعاد فيكون الامتدادان منقطعين عنده فيكونان متبايعين ، وإن لم يكن هناك بعد على الصفة المذكورة حينئذ تكون الأبعاد التي يمكن أن توجد في بعد واحد أبعاداً متناهية محدودة ، وعند ذلك الحد ينقطع الامتدادان ، إذ لو وجد بعد ذلك لأمكن أن يوجد عدد آخر في بعد واحد أكثر مما لا يمكن أن يكون أكثر من ذلك وهو الأبعاد المحدودة عند ذلك الحد ، هذا خلف . فوجب انقطاع الامتدادين عند ذلك الحد فيكونان متبايعين فقد لزم القول بكونها متبايعين على تقدير كونها غير متبايعين ، وهو محال . واعلم أن القسم الثاني من هذه العبارة مشترك بينهما وبين العبارة الأولى ، وعليه منع قوى ، وهو أن يقال ما المراد ؟ من قولكم : إن لم يكن ممكناً أن توجد الأبعاد الغير المنتهية في بعد واحد بينها ، كان الذي يمكن أن يوجد في بعد واحد وإنما هو أبعاد محدودة من الأبعاد الغير المنتهية ، إن كان الأبعاد به أبعاداً محدودة معينة وهو الظاهر من قولهم لإلزامهم بأنه حينئذ يجب أن ينقطع الامتدادان ، إذ لو وجد [الامتدادان] بعد ذلك لأمكن أن توجد أبعاد في بعد

واحد أكثرهما لا يمكن [أن تكون] أكثر من ذلك ، وهى تلك الأبعاد المحدودة ، هذا خلف و هو ممنوع لأنه لا يلزم من كذب تلك المقدمة صدق هذه لجواز أن يكون الصادق عند كذبها هو قولنا : الموجود فى بعد واحد أبعاد محدودة دائماً لا على التعمين بل كل واحد من الأبعاد الموجودة بينها مشتمل على أبعاد متناهية هى تحته لا إلى نهاية بحيث لا تنتهى الى واحد لا يكون فوقه ما يشتمل على أعداد متناهية حتى يقال : فيلزم انقطاع الا متدادين بل فوق كل واحد مشتمل على أعداد متناهية واحد هذا شأنه لا الى نهاية .

فهذا منع قوى ما رأيت منهم أحداً تيسر له دفعه ، ويمكن أن يجاب عنه بأن يقال : إن لم يصدق قولنا مجموع الأبعاد الموجودة بينها موجود فى بعد واحد لكان الصادق إما قولنا لا شيء من [تلك] الأبعاد بموجود فى واحد ، أو قولنا بعض الأبعاد موجود فى واحد معين دون الباقي ، أو قولنا : كل جملة من هذه الأبعاد موجودة فى بعد واحد بحيث تكون الأمور المشتملة على تلك الجمل ، عدداً لا واحداً فيكون كل واحد من الأبعاد المشتملة على تلك الجمل مشتملا على أبعاد متناهية لا إلى نهاية ، وانحصاره فى هذه الأقسام ظاهر ، لا نتكلف له بياناً .

أما القسم الأول فهو بين الفساد ، لما فرضوه فى أصل البرهان ، والثاني : فاسد لما ذكروه . بقى الثالث ، فنقول : مجموع هذه الأبعاد النير المتناهية إذا كان كل جملة متناهية منه مشتملا عليها لبعد واحد غير البعد الواحد الذى يكون جملة أخرى متناهية مشتملا عليها فذلك الجمل المشتمل عليها حاصلة فى تلك الأبعاد المشتملة لكن الأبعاد المشتملة عدد له ترتيب يكون الفوقانى مشتملا على الباقي للفرض المذكور . فالأبعاد المشتملة يقوم مقامها واحد منها ، وهو الفوقانى فتكون تلك الجمل المشتمل عليها حاصلة فى تلك الأبعاد المشتملة وتلك الأبعاد المشتملة حاصلة فى واحد منها فيكون الكل حاصلا فى ذلك الواحد فيكون ذلك الواحد مشتملا على كل الأبعاد النير المتناهية وحينئذ يتم البرهان ، فهذا هو الجواب من المنع المذكور والله أعلم .

تخريج هذا البرهان على صورة أخرى : اعلم أن عند حل هذا البرهان فى اول أمرى سبق إلى ذهنى صورة على وجه آخر قبل أن أفهم ما ذكروه ، فلما تحقق عندى ما أورده وجدته دون ما سبق إلى ذهنى إذ لا يتوجه على الأول فلنذكره فانه لطيف جداً موصل إلى المطلوب من غير تطويل .

و وجهه أنا نفرض الامتدادين الخارجين عن المبدأ الواحد بحيث يتباعداً على قدرهما دائماً ، مثلاً إذا نظرت إليهما [وهما] على قدر ذراع وجدت بينهما بعداً بقدر ذراع ، وعند كونها ذراعين [وجدت بينهما] بعداً بقدر ذراعين وهكذا إلى غير النهاية ، ومن المعلوم بالضرورة انه لا امتناع فى تباعدهما على هذا الوجه ، فإذا كان البعد بينهما دائماً على قدر الامتدادين ، والامتدادان موجودان بغير نهاية مع التباعد المذكور فينبغي بعد بغير نهاية مع كونه محصوراً بين الحاضرين وهذا محال ، فهذا هو البرهان الذى يمتد عليه فى صحة هذه المقدمة ، والحمد لله على ما هدانا من فضله وجوده الذى لا يتناهى حداً بغير نهاية .

وأما المشبوت للمقادير الغير المتناهية فهم طوائف ولهم إلى إثباتها بحسب أصولهم الفاسدة دواع ، بعضها مناسبة للآراء الطبيعية وبعضها مناسبة لآراء الفلسفة الأولى مستندة إلى أصول منطقية ، وبعضها مأخوذة بحسب غريزة القوة المستحكة فى أول فطرة الإنسان ، وهى القوة الوهمية .

أما الطائفة الأولى فهم اعتقدوا بخلاء غير متناهي المقدار وأجزاء فيه غير متناهي العدد ، متحركة في ذلك الخلاء متصادمة ؛ كل حركة وصدمة مسبقة بحركة وصدمة لا إلى أول ، وقد يتفق لها أن تتصادم على وجه تجتمع وتتجانس فتحدث عوالم بغير نهاية ، واختلفوا .

فمنهم من قال إن تلك الأجزاء لا تنقسم أصلاً لا القسمة الإضافية ولا القسمة الانفكاكية ، إذ لا انفكاكية عنده إنما تكون بتخلل الخلاء ولم يتخلل في نفس الأجزاء خلاء .

ومن هؤلاء من حلل ذلك بأن الكون والقياد الغير المتناهي يحتاج إلى مادة غير متناهية ولم تفصيل آخر لا يليق ذكره بهذا الموضع .

وأما الطائفة الثانية فهم قالوا بأن قولنا : العالم ، مغاير لقولنا : هذا العالم . لأن الثاني أمر جزئي مشخص ، والأول كل قابل للحمل على كثيرين بحيث تكون نسبته إلى جميع الجزئيات المندرجة تحته بالسوية ولا يقتضى أن يكون الموجود منه عدداً مخصوصاً محصوراً قليلاً أو كثيراً بل الكل ممكن بحسب حقيقة هذا المفهوم ، فإن امتنعت كثرة العوالم الغير المتناهية فاما أن تمتنع لما هيأتها وللوازها - وهما محالان لما ذكرنا أن نسبتها إلى جميع الجزئيات على السوية من غير اختصاص بعدد دون عدد ، أو لعارض مفرق فيجوز زواله فحينئذ يجوز أن تحصل عوالم غير متناهية ، لأن الممكن في الأزليات واجب ، فوجب حصول عوالم غير متناهية .

وأما الطائفة الأخيرة فهم حكموا على حسب ما شاهدوا بالحواس أن الشيء إنما ينتهي بطرفة عند طرف شيء آخر ملاصق للشيء لا العدم الصرف ، كيف ونحن نعلم بالضرورة أن مايلي جهة الجنوب متميز عمايلي جانب الشمال ومايلي جانب الغرب عمايلي جانب الشرق من فلك الأفلاك الذي جملتموه العالم أو غيره من الأجسام ، وتميز جانب عن جانب بالحس والإشارة في العدم الصرف محال ، ومن وقف على طرف العالم ومد يده خارج العالم أتلف يده أولاً لأنه فان نفذت فلاشك أن تمتد ذراع أكثر من تمتد شبر فتمتد مقدار إما خلاء أو ملاء وإن لم تنفذ وامتد فتم شيء قائم يمتد عن النفوذ ، والمقاوم للجسم عن النفوذ أيضاً جسم وهكذا ينبغي أن يكون كل مقدار متنيا إلى مقدار لا إلى طرف . ولقد سمعت من بعض فضلاء زماننا من شاغ في العلوم الفلسفية ، وخصوصاً الرياضيات منها ، أن اللاتناهي في المقادير والأبعاد كأمر غريزي للفطرة الإنسانية ، وأن المستدلين على خلافة يخالفون نصيحة الغريزة فهذا تفصيل المذاهب في إثبات الأبعاد الغير المتناهية على وجه الاختصار .

فنقول : لماصح لنا بالبرهان أن المقادير متناهية ، فقد ظهر فساد هذه المذاهب لكننا نذكر بالتفصيل ما يدل على فسح هذه الآراء ، فنقول للطائفة الأولى : أما الخلاء فسنثبت في هذا الكتاب عن قريب أن وجوده محال ، فضلاً عن أن يكون غير متناه ، وكذا الجزء الذي لا ينقسم قسمة إضافية ؛ ولا انفكاكية ، وأما الأجزاء التي تقبل القسمة الإضافية دون الانفكاكية فمحال لأن تلك الأجزاء عند القائلين بها متشابهة الحقيقة غير مختلفة الحقيقة ، فإذا قسمنا تلك الأجزاء في الوهم بنصفين جاز بين نصفي كل واحد منها من الانفكاك الراجع للاتصال الذي هو حاصل بينهما مثل ما جاز بين نصفي كل اثنين منها من الاتصال الراجع للاتفكاك الذي هو حاصل بينهما مثل ما جاز بين نصفي كل واحد منها لأنها طيعة واحدة لا اختلاف فيها ، وأما الكون والفساد الغير المتناهي

ب [٢] المقدمة الثانية هي^(٦) : ان وجود اعظام^(٧) لا نهاية لمددها^(٨)
محال ، وهو ان تكون موجودة معا.^(٩)

فهو ممنوع ، ولئن وقعت المساعدة حل ذلك ، ولكن لماذا نحاج إلى مادة غير متناهية ؟ فان الكون
و الفساد الغير المتناهي إنما يكون على ترادف الزمان فيجبوز أن يترادف الكون والفساد الغير
المتناهي على مادة واحدة معينة متناهية المقدار متناهية عدد الأجزاء .

وأما الطائفة الثانية فأخذهم ركيك إذ لا يلزم من أن يكون لماهية بحسب الذهن صلاحية
الحمل على كثرة متناهية أن يكون ذلك واقعا أو ممكن الوقوع كأشخاص الإنسان وغيرهم ،
وبما يكون الشيء ممكنا بحسب ذاته ولا يكون ممكنا بحسب غيره بل يكون ممكنا .

وأما قوله : الممكن في الأزليات واجب ، فعل نفدير المساعدة على أصول هذه القاعدة
فإنما يكون واجبا لا لذاته أن لو كان ممكنا بالإمكان الخاص لكن لا يترقف بعد الفاضل إلا
على مجرد الإمكان حتى يكون فيضانه عنه واجبا فلم قلتم إن هذه الصورة واقعة على أحد هذين
القسين ؟

و أما الطائفة الأخيرة فيقال لهم : قد ظهر بالأدلة العقلية كثير مما يخالف حاكم الحس كأجرام
الكواكب إذ الحس يحكم عليها بصغر المقدار ، والعقل يدل على خلافه ، وأما تميز جانب عن
جانب فهو واقع في هذا الجسم الموجود المحيط بحسنا وإسارتنا ، وعليهم بيان تناوله خارج
العالم ، اللهم إلا بالفرض ، فم عرقتم أن هذا الفرض صادق ؟ فلمله كاذب محال ، وأما عدم
نفوذ اليد فليس لقيام مانع هو الجسم بل لا تنفاه الشرط الذي هو الحيز والمكان ، وأما صحة
الغريزة فإن أراد بها غريزة الوهم الذي هو تابع في حكمه للحس فلم ، لكن صحته غير واجبة ،
لأنه ثبت في العلوم الرياضية بالبرهان كثير ما يكذبه الحس والوهم ، كما قلنا في أجرام
الكواكب ، وكذا كثير من الأشكال الهندسية ، وإن أراد به غريزة العقل فمنوع ، لا بدله من
بيان أن هذا الحكم صادر عن مجرد غريزة العقل دون تخليط الوهم التابع للحس ، بل هو بالعكس ،
لأنه قد قام على خلافه البراهين العقلية التي ذكرناها ، وغسوصا الأخير منها ، كقائمة الأشكال
الهندسية على خلاف الوهم والحس ، فهذا آخر ما نتكلم فيه ، لتصحيح هذه المقدمة ، والله
المهدي بفضله للصواب .

(6) هي : ك - : ت ج (7) اعظام : ت ج ، اجسام : ك (8) لمددها : ت ، امدتها : ج ك ن

(9) (الشرح) : اعلم أن المقصود من المقدمة الأولى إنما كان بيان تناهي الأجسام في
المقدار ، والمقصود من هذه المقدمة بيان تناهيها في العدد ، (لأنه) لو كانت الأجسام غير
متناهية في العدد لكانت غير متناهية في المقدار . برهانه أن فساد التال يدل على فساد المقدم .
بيان الشرطية أن كل جسم فله مقدار ما فإذا زدنا عليه حسا آخر ، كان مجموع مقاديرها
أعظم مما كان قبل الزيادة ، وهكذا لو زدنا عليه حسا آخر ، لا إلى نهاية ، فيكون ازدياد
عدد ذرات المقادير بعضها على بعض موجبا لازدياد المقدار ، فإذا كان العدد غير متناه وازدياد

ج [٣] المقدمة الثالثة هي (٦) : ان وجود علل ومعلولات لانهاية
لعددتها (٨) محال. ولو لم تكن ذوات عظم ، مثال (١٠) ذلك ، ان يكون هذا
العقل مثلاً ، سببه عقل ثانٍ وسبب الثاني ثالث وسبب الثالث رابع وهكذا (١١)
(٢-ب) م الى لانهاية | . وهذا ايضا يبين المحال. (١٢)

المقدار بحسبه فالمقدار أيضا غير متناه ضرورة لأن درجات الكبر في المقدار من لوازم مراتب
الكثرة في العدد .

وأما بيان فساد التالى فقد سلف منا بيانه في المقدمة الأولى فوجب أن تكون الاجسام
متناهية العدد ، كما أنها متناهية المقدار ، وهو المطلوب ، والله أعلم .

(١٠) مثال : ت ج ، مثل : ك (١١) هكذا : ت ج ، وهكذا : ك (١٢) المحال : ت ج ،
الاستحالة : ك (الشرح) : اعلم أن المعلوم اما واجب لذاته ، او متنع لذاته ، او ممكن لذاته ،
والواجب لذاته هو الموجود الذى لا تكون ذاته قابلة للعدم أصلا مع قطع النظر عن غيره بل يكون
ضرورى الوجود لذاته ، والمتنع لذاته هو الذى لا يكون قابلا للوجود أصلا بل يكون ضرورى
العدم لذاته ، والممكن لذاته هو الذى يقبل الوجود والعدم ، فلا يكون ضرورى العدم ولا ضرورى
الوجود ، ومن المعلوم بالضرورة أن الواجب لذاته لا يحتاج الى علة توجده لأن الوجود ضرورى
له ، والمتنع أيضا لا ينسب الى السبب إذ السبب لتحصيل الوجود ، والمتنع يأبى قبول
الوجود ، فن البين الواضح ان المحتاج الى علة توجده انما هو الممكن لذاته لأنه لما كان نسبة
الوجود والعدم إليه على السوية ، فلا يرجح الوجود على العدم ، ولا العدم على الوجود له ،
إلا لوجودئى آخر يرجح وجوده على عدمه ، وعند عدمه يبقى الممكن معدوما ، فالئى الذى
يحصل من وجوده وجودئى آخر متقوما به ، وعند عدمه ينعدم ذلك الآخر يسمى علة وسببا ،
ويسمى ذلك الآخر معلولا ومسببا ، إذا عرفت هذا فاعلم ان المقصود من هذه المقدمة هو
بيان تنهى سلسلة العلل والمعلولات ، وانتهائها الى علة لا تكون معلولة أصلا بل تكون واجبة
الوجود لذاتها ، وصحة المقدمة الأولى والثانية لا تكون كافية في تصحيح هذه المقدمة لأن المعلوم
من تينك المقدمتين انما هو تنهى أمور لما وضع وحيز وهى الأجسام ، والعلل والمعلولات
قد لا تكون أجساما بل تكون موجودات مجردة عن المادة والجسمية غير متعلقة بها تسمى عقولا
كإسائى إثبات هذا النمط من الموجودات في هذا الكتاب ، ولا يلزم من تنهى أمور ذوات
وضع هى أجسام تنهى أمور لا تكون كذلك ، وإن كان بعض البراهين التى قامت على تنهى
القسم الأول يمكن إقامته أيضا في تنهى القسم الثانى ، وهو برهان التطبيق دون الباتين ولكن
على القسم الثانى براهين مستقلة فلهذا جعل لهذا البحث مقدمة مستقلة بذاتها .

وقال : ينبى أن تكون العلل والمعلولات متناهية العدد واصلة الى طرف يكون هو علة
مطلقة ولا يكون معلولا أصلا ، بل يكون واجب الوجود لذاته ، ان لم تكن تلك العلل
والمعلولات أجساما ولا متعلقا بها ، بل تكون عقولا مفارقة . والدليل على صحة هذه المقدمة أن
الموجود الذى يكون ممكنا لذاته معلولا ، فعلته إن كانت هذه الصفة أيضا ، وكذا علة علته إلى
غير النهاية فحينئذ يكون قد حصل مجموع علل ومعلولات غير متناهية ، كل واحد منها ممكن
معلول ، فذلك المجموع من حيث هو مجموع يكون أيضا ممكنا معلولا فقلة ذلك المجموع إما أن

د [٤] المقدمة الرابعة هي : ان (13) التغير يوجد في اربع مقولات :
 في مقولة الجوهر. وهذا التغير الكائن في الجوهر هو الكون والفساد. ويوجد
 في مقولة الكم. وهو النمو والاضمحلال. ويوجد في مقولة الكيف، وهو
 الاستحالة. ويوجد في مقولة الآين، وهو حركة النقلة وعلى (14) هذا التغير
 5 في الآين تقال (15) الحركة بخصوص. (16)

تكون نفسه أو شيئاً داخلها فيه أو شيئاً خارجاً منه ، والقسم الأول باطل لأن العلة متقدمة
 على المعلول، والثاني لا يتقدم على نفسه ، ولا على علته ، وإلا لكان متقدماً على نفسه وعلى
 علته وهو محال ، فلا يكون علة للمجموع لأن علة المجموع تكون أولاً علة لأجزائه ثم بواسطة
 أجزائه تكون علة للمجموع .

وأما القسم الثالث ، وهو أن يكون علة المجموع شيئاً خارجاً عن المجموع ، فذلك الخارج
 لا يكون ممكناً معلولاً لأننا قد جمعنا كل ما هو ممكن معلول في تلك السلسلة فالخارج عنها لا
 يكون ممكناً معلولاً ، وإلا لكان داخلها فيها ، والموجود الذي لا يكون ممكناً ، معلولاً يكون
 واجباً لذاته فتكون سلسلة العلل متناهية عنده ويكون طرفاً لها ، ولا تكون تلك العلل غير
 متناهية بل تكون متناهية إلى علة أولى هي علة لما بعدها من العلل ، وذلك هو المطلوب ، فظهر
 بهذه المقدمات الثلاث أن كل جملة تكون بين أفرادها ترتيب بالوضع كالأجسام ، أو ترتيب
 بالطبع كالعلل والمعلولات فانه يجب أن تكون متناهية الأفراد محدودة الأجزاء .

وأما ما لا يكون مجموعاً ولا يكون لأفراده ترتيب بالوضع أو ترتيب بالطبع إما أنه
 ليس له مجموع كالحركات إذ أجزاء الحركات لا تجتمع بعضها مع بعض حتى يحصل منها مجموع
 أو أنه كان له مجموع لكن لا يكون بين أفرادها ترتيب بالوضع أو بالطبع كالنفوس البشرية المفارقة
 أو ليست بأجسام كما سيظهر حتى يكون لها ترتيب بالوضع وليس بعضها علة للبعض حتى يكون
 بينها ترتيب بالطبع فلا تقوم البراهين التي ذكرناها في هذه المقدمات على وجوب تنامي أفرادها
 وانقطاع أشخاصها بل الأمر موقوف على دليل منفصل نفياً وإثباتاً. (13) هي ان : ت ج ، ان : ك
 (14) حل : ت ج ، - : ك (15) تقال : ت ج ، يقال : ك . (16) بخصوص : ت ، بعموم :
 ج ، على الخصوص : ك (الشرح) : اعلم أن التغير عبارة عن أن يتبدل حال ذات ما بمحالة
 أخرى ، أو بأن يحدث فيه شيء لم يكن فيه ، وجوداً أو بقاءً يزول عنه شيء كان فيه موجوداً ، وكل
 واحد منهما على قسمين لأن ذلك التغير إما أن يكون دفعة فيكون حدوث ذلك الشيء فيه أوزواله
 عنه في آن واحد ، وأما أن لا يكون دفعة بل يسيراً يسيراً فيكون حدوثه فيه أوزواله عنه
 مستمراً باستمرار الزمان .

قالت الحكماء في هذا المقام : كل تغير يكون دفعة فائلاً نسميه حركة بل الحركة هي التغير
 الزماني لا التغير الآني ، وهو أن يخرج الشيء من القوة إلى الفعل يسيراً يسيراً . إذا عرفت
 هذا فاعلم أنه ذكر في هذه المقدمة أن التغير يوجد في اربع مقولات من المقولات المشرقة حررها
 الحكماء في العلم الكلي من الفلسفة الأولى ، وتلك الأربع هي الجوهر والكم والكيف والآين ،

فالتغير الذي يقع في الجوهر مثل ان يصير الماء هواء ، والهواء ناراً ، والنار أرضاً أو بالعكس ، ويسمى هذا التغير كوناً للنوع الذي يحدث ، مساداً للنوع الذي زال ، هذا في البسائط ، وأما في المركبات فمثل أن يصير الحنطة دماً ، والدم لحماً وعظماً وعصباً ، وكما يصير النحاس عند احتراقه كلساً والخشب رماداً وهذا التغير يكون دفعة إذ الحركة لا تقع في مقولة الجوهر لأن الحركة تحتاج إلى الاشتداد والتنقص ، والجوهر لا يقبلها . فالكون والفساد يكونان دفعة ، وقد يظن الكون أن الكون قد يقع بالتدرج يسيراً يسيراً مثل تكون الجنين من النطفة ، وليس بحق ، فإن ذلك حركة في الكيف ، وهو حدوث المزاج مع توابه ولا شك أنها كيفيات ، ثم إذا تم المزاج بتوابه فإنه يحدث نفس الحيوان دفعة من غير تدرج .

وأما التغير في الكم فهو أن يصير مقدار الجسم أزيد مما كان أو أنقص مما كان وكل واحد منها أيضاً على قسمين لأن تلك الزيادة والنقصان قد تكون بانضمام جسم آخر إليه بقوة طبيعية ويسمى نمواً كالنبات إذا زاد مقداره ، إذا انضم غذاؤه بقوته الطبيعية النامية . وقد تكون بانتقاص جزء منه ، ويسمى اضمحلالاً وذبولاً ، وهو في مقابلة النمو ، كالنبات فإنه ينقص مقداره بالذبول والاضمحلال ، وهذان القسمان ذكرهما صاحب الكتاب فحسب ، وقد يزيد مقدار الجسم وينقص لا بانضمام جزء إليه أو انتقاصه منه ، ولكن بأن يزول عن المبدأ مقداره ، ويحدث فيه إما مقدار أكبر مما كان ويسمى تخلخلاً ، أو مقداراً أصغر مما كان ويسمى تكاثفاً . مثال التخلخل : هو أن يحس كوز الفخاخ مثلاً إذا كان خالياً فينبسط الهواء الذي فيه لضرورة عدم الغلاء ، فإذا كب على الكوز ماء تكاثف ذلك الهواء إلى مقداره الأول فلذلك يدخل فيه الماء مع أنه ليس من طبيعة الماء الصعود ولكن لما زال القاسر عن الهواء تقبض طبعاً إلى مقدار نفسه فتبعمه الماء بمقدار ما تخلخل الهواء بالمص .

و أما التغير الذي يكون في مقولة الكيف فإنه يسمى استحالة مثل الاصفرار والاحمرار والتسخن والتبرد .

وأما التغير الذي يقع في الأين فهو حركة الثقل من مكان إلى آخر قال : وهذا التغير يقال له الحركة على الخصوص . أي أن التغيرات الواقعة في سائر المقولات لا تسمى حركة بل لفظة الحركة مختصة بالتغير الذي يكون في مقولة الأين دون غيرها من المقولات .

و اعلم أن على كلام المصنف إشكالا قويا وهو أن يقال ما المراد من التغير في أن التغير يوجب في أربع مقولات ، إما أن يكون المراد به التغير دفعة أو التغير لا دفعة أو التغير مطلقا سواء كان دفعة أو لا دفعة ، فإن كان مراده به التغير دفعة في الكم والكيف والأين لا يكون دفعة بل على التدرج فإن النمو والاضمحلال والاستحالة وحركة الثقل تستمر باستمرار الزمان ، ولا يكون دفعة ، ولكن التغير في مقولة الجوهر — وهو الكون والفساد — يكون موافقا له فحسب ، لأن الكون والفساد يكونان دفعة ، وإن كان مراده التغير على التدرج فالتغير في الجوهر لا يكون على التدرج بل يكون دفعة ، ولكن باقي التغيرات يكون موافقا لذلك ، وإن كان مراده بهذا التغير هو التغير مطلقا حتى يشمل جميع الأقسام التي ذكرها سواء كان دفعة أو لا دفعة فالتغير مطلقا لا يختص بالمقولات الأربع التي ذكرها لأن كل مقولة من المقولات العشر فإنها

تحدث في محلها فيكون لكل مقولة تغير ما ، إما دفعة أولا دفعة فلماذا خصص المقولات الأربع بالذكر دون سائرهما ؟ .

جوابه من وجهين : أحدهما أن المراد بهذا التغير التغير مطلقا حتى يشمل جميع الأقسام التي ذكرها ، وإنما خصص بالذكر هذه الأربع لأن التغيرات الواقعة في هذه الأربع من أسماء مخصوصة مثل أن التغير الواقع في مقولة الجوهر يسمى كونا وفسادا ، التغير في الكم يسمى نموا أو ذوبلا ، والتغير في الكيف يسمى استحالة ، والتغير في الأين يسمى نقلة ، وأما التغيرات الواقعة في سائر المقولات فليس لها أسماء مخصوصة فخصص هذه الأربع بالذكر دون الباقي ليكون ذلك تفسيراً لهذه الأسماء حتى إذا ذكرت هذه الأسماء يكون معانيها معلومة المتعلمين والله أعلم .

والوجه الثاني أن احتياجه في هذه العلوم في أكثر الأحوال إنما يكون إلى ذكر هذه التغيرات الأربع دون سائر التغيرات الاندرا ، فإن أكثر مباحثهم إنما تكون في الكون والاستحالة ، تارة في التفرقة بينها ، وتارة في دفع المنكرين للكون والاستحالة ، وتارة في بيان أنواعها وأصنافها فلا جل كثرة وتوقع الحاجة في البحث عن هذه التغيرات خصصها بالذكر دون غيرها من المقولات ، ولا يقال أن التغير في مقولة الوضع - وهو مثل الحركة الدورية يحتاج إلى البحث عنه في هذه العلوم ، وتقع الحاجة إليه كثيراً مع أنه لم يذكره ، لأننا نقول : الحركة الدورية عنده نوع من الحركة في الأين كما يصرح به في المقدمة الثالثة عشرة فيكون ذكر جنبها مشتملاً عليها فلا حاجة ههنا إلى إفرادها بالذكر .

مطالبة أخرى : هي أن الحكماء اصطلمحوا هل أن التغير الذي لا يكون دفعة بل يكون هل التدريج يسمى حركة ، ثم قالوا : الحركة إنما توجد في أربع مقولات ؛ ثلاثة منها ذكرها المصنف ، وهي مقولة الكم والكيف والأين ، وواحد منها لم يذكره ، وهي مقولة الوضع ، فأطلقوا اسم الحركة على التغير في هذه الأربع حتى يقولون عن الحركة في الكم نموا أو تخطلا أو ذوبلا أو تكاثفا ، والحركة في الكيف استحالة ، والحركة في الأين نقلة ، والحركة في الوضع هي مثل الحركة الدورية فلماذا خصصوا لفظة الحركة بالتغير الذي يكون في مقولة الأين مع أن اصطلاح الحكماء منعقد على إطلاقها في جميع هذه الأربع ؟ .

جوابها أنه حافظ على الوضع النوى فإن أهل اللغة لا يطلقون اسم الحركة إلا على النقل من مكان إلى مكان أو من وضع إلى وضع ، وهو تغير في مقولة الأين أما النقل من مكان إلى مكان فمعلوم أنه حركة في الأين وأما الحركة من وضع إلى وضع فإن هذه الحركة وإن لم تكن حركة في الأين بحسب كلية الجسم المتحرك حركة دورية ولكنها حركة في الأين بحسب أجزاء ذلك الجسم المتحرك بالاستدارة فإن كل جزء يفرض فيه فانه يكون منتقلا من مكان إلى مكان فلهاذا كانت الحركة الدورية عنده داخلة في الحركة في مقولة الأين .

و أما التغير في مقولة الكم كالنمو أو الذبول فانه قريب من أن يسمى حركة في اللغة لكنه لا يدخل في الحس فكأن النام ساكن غير متحرك ، فلم يعتبره وإنما اعتبر ما هو ظاهر في الحس ، مشهور عند أهل اللسان إتباعا لهم في مراعاة لفهم ، فلهاذا خصص لفظة الحركة بالتغير في مقولة الأين والله أعلم .

٥ [٥] المقدمة الخامسة هي: ان كل حركة تغيرٌ وخروج من القوة الى الفعل (١٧).

و[٦] المقدمة السادسة هي (١٨): ان الحركات منها بالذات ومنها بالعرض ومنها بالقسر ومنها بالجزء وهو نوع مما (١٩) بالعرض. اما التي بالذات فكأننتقال جسم من موضع الى موضع، (٢٠) واما التي بالعرض فكما يقال في السواد الذي في هذا (٢١) الجسم انه انتقل موضع الى موضع. واما التي بالقسر فكحركة الحجر الى فوق بقاسر يقسرها (٢٢) على ذلك. واما التي بالجزء فكحركة المسار في السفينة لان اذا تحركت السفينة نقول انه قد تحرك المسار ايضا. وهكذا كل مؤلف يتحرك بحملته يقال ان جزءه قد تحرك. (٢٣)

(١٧) (الشرح) : اعلم أن الموجود إذا كان بالقوة في بعض الكمالات فخروجه من القوة إلى الفعل إما أن يكون دفعة وهو الكون ، أو على التدريج يسيراً يسيراً وهو الحركة ، فكل حركة فأنها خروج من القوة إلى الفعل ، ولا ينكس ، فإن الكون أيضاً خروج من القوة إلى الفعل ، وليس بحركة ، لكن إذا قيدنا الخروج إلى القوة إلى الفعل بالتدريج ، أو بقولنا يسيراً يسيراً ، وما أشبهها فحيثئذ صالح أن يكون سداً ، أو رسماً للحركة ، وقد ذكرنا في تعريف الحركة وجودها ، أحدها ما ذكرناه ، والثاني ما ذكره الملم الأول ، فإنه قال : الحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة ، وذلك لأن الحركة أمر ممكن الحصول للجسم ، فيكون حصولها له كمالاً ، لكن الحركة ليست كسائر الكمالات لا يقتضى حصولها للجسم أن يتبعه كمال آخر ، بحيث لا يعقل ذاته إلا كونه مؤدياً إلى الكمال الذي بعده ، والحركة كمال هذا شأنه فإن الحركة من حيث هي حركة طلب حالة أخرى بعدها فإذا كان كذلك فالحركة كمال أول لما بالقوة بالنسبة إلى الكمال الذي بعده ، وجودها له - وهي كمال أول بالقوة ، ولكن لا مطلقاً حتى يكون كمال أول بالقوة من حيث هو بالفعل مثل أن الانسان إذا تحرك من مكان إلى مكان فإن الحركة كمال أول له ، لا من حيث إنه إنسان فإنه في الإنسانية بالفعل لا يتحرك لتحصيلها بل حيث هو بالقوة ، وهو كونه في المكان الذي يتحرك اليه ، فالحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة . والثالث ما ذكره إمام الحكمة افلاطون الا تلى : الحركة كون الجسم بحيث لا يفرض أن من الآفات إلا ويكون حاله في الآن الذي يكون قبله ، (غير حاله في الآن الذي يكون) بعده ، فهذا ما يتعلق بهذه المقدمة .

(١٨) السادسة هي: ك، السادسة: ت ج

(١٩) وهو نوع مما : ت ج ، وهي نوع ما : ك

(٢٠) جسم : ج ك ن ، الجسم : ت . الى موضع : ج ك ، لموضع : ت

(٢١) هذا : ت ج ، : ك

(٢٢) يقسرها : ت ج ، يقسره : ك

(٢٣) (الشرح) : اعلم أن ما يوصف بالحركة فاما تكون تلك الحركة قائمة به ، أولا تكون

ن [٧] المقدمة السابعة هي : ان كل متغير منقسم. وكذلك⁽²⁴⁾ كل متحرك 10
منقسم وهو جسم ضرورة. وكل مالا ينقسم لا يتحرك. ولذلك⁽²⁴⁾ لا يكون
جسماً اصلاً.⁽²⁵⁾

قائمة به ، بل تكون قائمة بما يقارنه ، والثاني يقال له المتحرك بالمرض ، وهو على أربعة أقسام
لأن المتحرك بالمرض إما أن يكون جزءاً لما هو متحركاً بالحقيقة أولاً يكون ، وعلى التقديرين ،
فاما أن يكون من شأنه أن يقبل الحركة بالاستقلال وإما أن لا يكون من شأنه ذلك ، فحصل
أقسام أربعة ، أحدها أن يكون جزءاً له ، وليس من شأنه قبولها بالاستقلال : مثاله الهوى
والصورة ، فان كل واحد منهما جزء للجسم ، وليس من شأنها قبول الحركة بالاستقلال فاذا تحرك
الجسم يقال لها أنها متحركة بالمرض ، وثانيها أن لا يكون جزءاً له ولا من شأنه قبول الحركة
بالاستقلال : مثل البياض في الجسم فانه إذا تحرك الجسم يقال للبياض إنه متحرك بالمرض ،
وثالثها أن يكون جزءاً له من شأنه أن يقبلها بالاستقلال : مثل جسم مؤلف من أجسام كالاعشاب
المدرجة في السفينة ، والمسابير المسمرة فيها ، فان تحريك المحرك إنما يلحق كليهما فتتحرك أجزاؤها
تبعاً لها فيقال لأجزائها إنها متحركة بالمرض ، ورابعها أن لا يكون جزءاً لها ومن شأنه قبولها
بالاستقلال كالجالس في السفينة ، فانها إذا تحركت يقال للجالس فيها إنه متحرك بالمرض فهذه
أقسام المتحرك بالمرض .

وأما القسم الأول ، فهو أن تكون الحركة قائمة به حقيقة ، وهو على قسمين : لأن سبب
تلك الحركة ، إما أن يكون شيئاً خارجاً عن الجسم : وإما أن يكون شيئاً متعلقاً بالجسم ،
والقسم الأول ، يقال له : المتحرك بالقسر ، وهو إما أن يكون جاذباً للمقصور ، وإما دافعاً له
وعلى التقديرين ، فاما أن يفارق من القاصر بعد التحريك أولاً يفارقه ، وعلى التقديرات الأربع ،
فاما أن تكون تلك الحركة القسرية مضادة للحركة الطبيعية للمقصور ، أو تكون خارجة عن
حركته الطبيعية غير مضادة ، فالحركة القسرية المضادة مثل رمي الحجر إلى فوق ، والخارج عن
الحركة الطبيعية غير المضادة ، مثل رميه على موازاة وجه الأرض ، ويحصل من ازدواج هذه
الأقسام بعضها مع بعض ثمانية أقسام للحركة القسرية وعليك اعتبار تفصيلها بأصلها .

وأما إن كان سبب تلك الحركة شيئاً في نفس الجسم ، فانه يقال له : أنه متحرك بالذات
وهي إما أن تكون صادرة عنه بقصد واختيار ، وهي الحركة الإرادية ، أو من غير قصد
واختيار ، وهي الحركة التسخيرية ، وعلى التقديرين ، فاما أن تكون متحدة الجهة على نمط
واحد ، وإما أن تكون مختلفة الجهات متكررة الذات ، فهذه أربعة أقسام : أحدها أن يكون ذلك
المحرك يحرك بالاختيار وعلى نمط واحد متسق إلى جهة واحدة ، وهو النفس الفلكية . وثانيها
أن يكون ذلك المحرك يحرك بالاختيار حركة مختلفة الجهات ، وهي النفس الحيوانية . وثالثها أن
يكون ذلك المحرك يحرك بالتسخير إلى جهة واحدة ، وهو الطبيعية ، فهذه أقسام المتحرك بالذات
و أنت إذا أحطت بهذا التفصيل فقد أحطت بمقاصد صاحب الكتاب .

(24) وكذلك : ك ، ولذلك : ت ج

(25) (الشرح) : اعلم أن هذه المقدمة مشتملة على دعوى ، أربع ، إحداها أن كل متغير
منقسم ، وثانيها أن كل متحرك منقسم ، وثالثها أن المتغير أو المتحرك جسم ، ورابعها أن كل
مالا ينقسم لا يتحرك ولا يكون جسماً .

أما الدعوى الأولى وهى قوله : كل متغير منقسم ففيه شك ، وذلك أن التغير هو الذى يحدث فيه ما لم يكن فيه ، أو يزول عنه ما كان فيه لأنه إن لم يكن شئ من هذين الأمرين كان ذلك الشئ على حالة واحدة مستمرة ، فلا يكون متغيراً ، هذا خلف ، وإذا كان كذلك فالمتغير لا يجب أن يكون منقسماً ، لأن النفس الناطقة - كما سيظهر بعد - جوهر غير منقسم ، ويكون لها تغيرات مثل أن تكون جاهلة ، فتصير عالمة ، وتحدث فيها تصورات كلية مستفادة من التصرف فى التخييلات والمحسوسات ، وكذلك الكيفيات النفسانية مثل الشوق والعشق والفرح والحزن والغضب وغيرها ، فاذن جوهر النفس قابل لهذه التغيرات مع أنه غير منقسم فكيف يصدق أن يقال : كل متغير منقسم .

وأما الدعوى الثانية - وهى أن كل متحرك منقسم - ففيه أيضاً شك ، وذلك أن الجسم إذا تحرك فإنه يتحرك بحركته السطح وطره - وهو الخط - ؛ وطره - وهو النقطة - ضرورة ، فعند حركة الجسم تتحرك النقطة أيضاً مع أنها غير منقسمة ، وكذلك فقط كثيرة ، مثل نقطتي فلك البروج ، فأنهما تتحركان بحركة معدل النهار ، ومراكز الأفلak الخارجة المركز تتحرك بحركة المثلثات ، وبالحركة الأولى أيضاً ، فلا يصدق أن يقال كل متحرك منقسم .

وأما الدعوى الثالثة - وهى قوله وهو جسم ضرورة - فلفظة هو إيمان تكون عائدة إلى المتغير أو إلى المتحرك أو إلى المنقسم ، وفى كل واحد منها شك ، أما إن كان مراده به المتغير أو المتحرك فهو منقوض بالصورتين المذكورتين لأن النفس الناطقة تتغير وليست بجسم ، والنقطة تتحرك وليست جسماً ، وإن كان مراده به أن كل منقسم جسم فهو منقوض بالسطح أو الخط ، فإن كل واحد منها منقسم وليساً بمجسّمين .

وأما الدعوى الرابعة - وهى عكس المقدمة السابقة - فلا تلزم صحة هذه إلا بعد صحة تيك لكن صحته غير ثابتة ، لما ذكرنا من النقوض فصحة هذه غير لازمة اللهم إلا بدليل منفصل والله أعلم .

(والجواب) عن الشك الأول أننا نمضى بالمتغير هنا المتغير بالكيفيات الجسائية مثل التسخن والتبرّد ، وهى الاستحالة لمقط النقض بالتغيرات النفسائية فإن قلت إذا قيدت التغير بالكيفيات الجسائية كان المتغير هو الجسم ، ومنقسم ضرورة ، فأى حاجة إلى جعلها من المقدمات البرهانية؟ قلت : ليس المراد بالجسم المنقسم بالقوة حتى يصير المقدمة ضرورية بل المراد به المنقسم بالفعل ، فيصير تقدير هذه المقدمة هكذا : المتغير بالاستحالة الجسائية منقسم بالفعل ، وليست هذه المقدمة ضرورية ، بل هى محتاجة إلى الدليل ، لأن الجسم البسيط واحد فى الحقيقة ، كما هو عند الحس ، وليس منقسماً بالفعل ، بل بالقوة فحسب ، فإذا تغير من مثل قطعة ما تسخن من مسخن فهو بعد التغير هو ذلك البسيط بمينه ، وأما الموجب لخروج انقسامه من القوة إلى الفعل حتى يقال لما تغير بالكيف فقد انقسم بالفعل فيحتاج إلى برهان يقوم على صحة هذه الدعوى .

وبرهان ما أقول أن تأثير المحتل فى الجهة التى تلقى المستحيل أقدم من تأثيره فى الجهة التى لا تلقاه وإن كان مشتتاً عليه تأثيره بمايل ظاهره أقدم من تأثيره فيمايل غوره ، ففى أول

ح [٨] المقدمة الثامنة: ان كل ما يتحرك بالعرض فهو يسكن ضرورة.
اذ ليس حركته بذاته ولذلك⁽²⁴⁾ لا يمكن ان يتحرك تلك الحركة العرضية
دأماً. (26)

التأثير يتكيف بعض أجزاء المتغير بتلك الكيفية الحاصلة من المتغير، ثم يسرى في الباقي، واختلاف أجزاء الجسم في الكيفية توجب انقسامه بالفعل ضرورة أن الجسم السخين مثلا من الجسم يكون متميزاً بالفعل من الجزء البارد أو القارّ فحصل الانقسام بالفعل فقد ظهرت صحة الدعوى الأولى.

وأما الدعوى الثانية فاعلم أن المراد بالمتحرك إنما هو المتحرك بالذات لا المتحرك بالعرض فسقط عنه النقص بالنقطة، لأن النقطة إنما تتحرك بالعرض لا بالذات، والدليل على أن كل متحرك بالذات منقسم، هو أن المراد بهذه الحركة إن كان هو الحركة في الكيف - وهي الاستحالة - فقد صحت بما ذكرناه في الدعوى الأولى وإن كان المراد به الحركة في الكم كالنمو وهو ازدياد في المقدار - كان المتحرك - وهو النامي - منقسماً بالضرورة، وكذا الذابل والمتخلخل والمتكاثف، وإن كان المراد به الحركة في الوضع - وهي مثل الحركة الوضعية فيكون المتحرك بهذه الحركة في الوضع - وهي مثل الحركة الوضعية فيكون المتحرك بهذه الحركة جسماً فيكون قابلاً للانقسام ضرورة، أمضى به قسمة إضافية قسمة انفكاكية، وإن كان المراد به الحركة في الأين فكل متحرك بالذات في الأين يكون له جزء يل مقصد حركته، وجزء آخر يل جهة مقابلة لمقصد حركته، وحاصله أن المتحرك بالا استقلال بتفاير أجزائه متفاير الجهات فيكون منقسماً بالضرورة، وهي الدعوى الثانية.

وإذا ظهر أن كل متغير ومتحرك، منقسم في الجهات الثلاث، وكل منقسم في الجهات الثلاث جسم ضرورة فقد صحت الدعوى الثالثة.

وأما الدعوى الرابعة فهي أن كل مالا ينقسم لا يتحرك، ولا يكون جسماً ضرورة فلأنه ثبت بالمقدمة الثانية أن كل متحرك منقسم، ومعلوم أن كل جسم منقسم إما بالقوة أو بالفعل، فيلزم بطريق عكس النقيض أن كل ما لا ينقسم لا يتحرك أصلاً ولا يكون جسماً، والله الهادي بفضله.

26 (الشرح) : انك قد عرفت فيما سلف معنى الحركة العرضية، والحركة وأصنافها فلا يخفى عليك مراده من هذه المقدمة، وأما إثبات صحتها بالدليل فلم يبرهن عندي صحتها، وذلك لأنه من الجائز أن يكون جسم يتحرك حركة عرضية من جسم آخر يكون متحركاً بالذات، دائم الحركة، ويكون الجسمان متلاً زمنياً في الوجود، فتتوهم الحركة العرضية للجسم المتحرك بالعرض مثل كرة النار فانها متحركة بحركة الفلك، ولما كانت الحركة للفلك دائمة كانت الحركة العرضية لكرة النار دائمة، بل الحركة اليومية للأشياء المكونة عرضية، وللتاسعة (كذا في المطبوع) ذاتية وهي دائمة لها، ولا يلزم من كون الحركة عرضية أن يكون المتحرك بهائسكن لا بحالة، وفي الجملة فليراجع إلى غيري في تصحيح هذه المقدمة، والله أعلم.

ط [٩] المقدمة (27) | التاسعة : ان كل جسم يحرك جسما فانما يحركه بان يتحرك هو ايضا في حال تحريكه. (28)

ى [١٠] المقدمة العاشرة : ان كل ما يقال انه في جسم ينقسم الى قسمين . اما ان يكون قوامه بالجسم . كالأعراض او يكون قوام الجسم به كالصورة الطبيعية وكلاهما قوة في جسم. (29)

(27) المقدمة : ت ج ، و المقدمة : ك

(28) (الشرح) : اعلم أن كل جسم يحرك جسما آخر فاما أن يحركه لأنه جسم أو لأنه جسم ما ، وذلك لأن تحريكه له إما لنفس جسميته أو الخاصة فيه ، فان كان الثاني فعلة ذلك التحريك بالحقيقة إنما هي تلك الخاصة لا الجسم من حيث إنه جسم فلذلك لا يلزم أن يحرك غيره بأن يتحرك هو أيضاً في نفسه مثل حجر المفا طيس إذا حرك العديد فانه إنما يحركه بخاصية فيه لا بجسميته ، فيحركه من غير أن يتحرك هو في نفسه ، وأما إن كان تحريكه له لكونه جسماً فاما أن يحركه بأن يتحرك أو يحركه لكونه جسماً فحسب . والقسم الثاني باطل ، والا كانت الأجسام المتناهية محركة بعضها لبعض دائماً ، وهو خلاف المشاهد ، فلم يبق إلا أن يحرك غيره بأن يتحرك فكل جسم حرك جسماً بجسميته فهو يتحرك في نفسه بمحرك ما أى محرك كان ثم يحرك غيره بعدا فتمت فهذا هو المطلوب من هذه المقدمة .

(29) (الشرح) : اعلم أن كل موجودين يكون أحدهما مختصاً بالآخر اختصاصاً تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر تحقياً أو تقديراً ، ثم يكون أحدهما ناعماً للآخر منموتاته ، يسمى الناعت منها حالاً والمنموت محلاً ، ثم انه إما أن يكون الحال متقوماً بالمحل ، والحل مقوماله ، وإما أن يكون المحل متقوماً بالحال متقوماله ، فان كان على الوجه الأول سمي الحال عرضاً والمحل موضوعاً ، مثل البياض في الجسم فالبياض عرض والجسم موضوع ، وإن كان على الوجه الثاني سمي الحال صورة والمحل هيولى ومادة ، مثل طبيعة النار في جسمها فالطبيعة النارية صورة وجسمها مادة لها ، فالحال كجنس تحته نوعان : العرض والصورة ، والمحل كجنس تحته نوعان : الموضوع والمادة ، وعند هذا ظهر أن كل قوة حالة في الجسم فاما أن تكون عرضاً فيه إن كانت مقومة للجسم ، كالصور الطبيعية مثل الصورة النارية والهوائية والمائية والأرضية ، وكذا الصور المقومة لمواد الأفلاك ، وكل واحد من العرض والصورة يسمى قوة إن كانا مصدرين لأثر ما باعتبار حصول ذلك الأثر عنه ، فلنقل القوة تشملها جميعاً . واعلم أنهم ذكروا في إثبات الصور الطبيعية ومغايرتها للكيفيات المحسوسة من هذه الأجسام وجوها : أحدها أن الأجسام بعد اشتراكها في الجسمية مختلفة في قبول الأشكال منها ما يقبلها بسهولة كالأجسام الرطبة ، ومنها ما يقبلها بعسر كالأجسام اليابسة ومنها ما لا يقبلها أصلاً كالأجسام الفلكية ، فاختصاص بعض هذه الأجسام بماله من الصفات دون البعض لا يمكن أن يكون للجسمية لأن الأجسام مشتركة في الجسمية وغير مشتركة في هذه الصفات ، ولا لخلها ، لأن محل الجسمية هو الهيولى وهي قابلة لهذه الصفات فلا يمكن أن

يا [١١] المقدمة الحادية عشرة : ان بعض الاشياء التى قوامها بالجسم قد تنقسم بانقسام الجسم فتكون منقسمة بالعرض كالالوان وسائر القوى الشائعة فى جميع الجسم . وكذلك بعض المقومات للجسم لا تنقسم بوجه كالنفس والعقل . (30)

تكون فاعلة لها ، لأن الشيء الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً - كما سيظهر بعد - فبقى أن يكون لما هو حال فيها ، والحال فى الأجسام إما عرض وأما صورة فإن كان عرضاً عاد الطلب فى سبب اختلاف الأجسام فى قبول تلك الأمراض ، وإن كان صورة فهو المطلوب ، فقد ثبت أن اختلاف الأجسام فى قبول الأشكال إنما هو صورة جوهرية حالة فى الأجسام منوعة لها بعد اشتراكها فى الجسمية .

لا يقال الطلب بعد قائم فى اختصاص كل جسم بنوع من الصور مع الاشتراك فى الجسمية لأننا نقول أما الأجسام الفلكية فلان موادها لا تقبل إلا تلك الصور ، وأما المواد العنصرية فلأن اختصاص مادة كل نوع منها بصورته لأجل استمداد سابق عليها به نالت المادة تلك الصورة من الفاعل .

فان قلت : فلنكيف ذلك الاستمداد السابق فى اختصاص الجسم بالمرض المعين ، قلت : [وجوه] الفرق بينهما أن الماء مثلاً إذا سخن بالقصر ثم خل وطبأه عاد إلى ما كان عليه من البرودة فاولم تكن قوة معيدة له إلى البرودة لا تمتنع عوده إليها الا لسبب جديد ، والماء إذا صار هواء بقاسر ثم زال عنه القاسر فانه لا يعود ماء ، فعلينا أن الصورة المائية لم تكن بسبب قوة أخرى فيه .

وثانياً أن الكيفيات المحسوسة من هذه الأجسام مثل الحرارة والبرودة قابلة للاشتداد والنقص ، والصور غير قابلة لها فإن الماء تشتد برودته وتنقص ، والصورة المائية محفوظة فعلينا أن الصورة النوعية لهذه الأجسام غير هذه الكيفيات المحسوسة منها .

وثالثاً - أن كل جسم إذا خل وطبأه فلا بد أن يختص بجزء مخصوص ويتحرك إليه بالطبع ، إذ لا قاسر حيثئذ مثل ميل الحجر إلى أسفل ، وميل النار إلى فوق ، وليس ذلك للجسمية المشتركة فيها ومعلها لما مر ، فهو لمعنى حال فيه لأجله صار ذلك الجسم نوعاً متميزاً عن سائر الأنواع ، وهو الذى يسمى صورة نوعية ، ويسمى طبيعة إذا هى مبدأ أولى بالذات لكل تغير وثبات لهذه الأجسام فقد ظهرت المغايرة بين الصورة والمرض وأن القوة يعمها جميعاً ، وذلك ما أردنا بيانه فى هذه المقدمة والله أعلم .

(30) كالنفس والعقل : ت ، كالعقل والنفس : ج (الشرح) : اعلم أن الأشياء التى لها تعلق بالجسم على قسمين ، أحدهما يتقوم بالجسم ، وثانيها ما يقوم الجسم ، وكل واحد منهما أيضاً على قسمين ، أحدهما ما يلزم من انقسام الجسم انقسامه ، والآخر ما لا يلزم من انقسام الجسم انقسامه ، فحصل أقسام أربعة : أحدها ما يتقوم بالجسم ويلزم من انقسام الجسم انقسامه ، وهو كل عرض يكون شائعاً فيه بحيث لا يفرض للجسم جزء إلا وفيه من ذلك العرض كاللون فى الجسم ، فلذلك يلزم من انقسام الجسم انقسامه ، وثانيها - ما يتقوم بالجسم ولا

يلزم من انقسام الجسم انقسامه ، وهو كل عرض لا يكون شائما في الجسم بل يكون من قبيل أطرافه أو عارضاً له بسبب أطرافه كالسطح والخط والنقطة فإن هذه أعراض في الجسم ولا يلزم من انقسام الجسم انقسامها ، أما في السطح ففي السك دون الباقيين ، وأما في الخط ففي العرض والسك دون الطول .

ومثال ما يكون عارضاً للجسم بسبب أطرافه : الشكل العارض له بسبب السطح كالتربيع فانه لا يلزم أن ينقسم بانقسام الجسم . انقساماً يكون كل واحد من أجزائه تريعا بخلاف القسم الأول ، فانه إذا عرض للجسم المتلون انقسام يلزم منه انقسام اللون بحيث يكون كل واحد من أجزائه ملونا ، ولا يبعد أن يقال : الشكل وإن لم ينقسم بانقسام الجسم إلى أجزاء مماثلة لكأها ولكنه ينقسم بانقسامه في الجملة وإن كان إلى أجزاء مخالفة لكأها . وثالثها ما يقوم الجسم ويلزم من انقسام الجسم انقسامه ، هذا مثل الهيولى والصورة الجسمية فانهما مقوتان للجسم ويلزم من انقسام الجسم انقسامهما ، وذلك لأنه إذا عرض للجسم انقسام وانفصال فالقابل للانفصال ليس هو الاتصال الجسمي ، لأن الاتصال ضد الانفصال ولا يكون في الشيء قوة قبول ضد الشيء ، وإذ ليس القابل للانفصال في الحقيقة الصورة الجسمية في الجسم فالقابل له فيه إنما هو الهيولى فقد لزم من ورود الانقسام على الجسم وروده على الهيولى ، وأما الصورة الجسمية فلا يمكن أن تقبل القسمة الانفكاكية لما ذكرناه ، ولكنها تقبل القسمة الوهمية ، والقسمة بحسب اختلاف الأعراض ، فانه يمكن أن يفرض في الاتصال الجسمي في الوهم شيء غير شيء ، وكذلك يمكن أن يصير بعضه محلاً لبعض الأعراض دون بعض منه ، سواء كانت تلك الأعراض إضافية فقد لزم أيضاً من ورود الانقسام على الجسم وروده على الصورة الجسمية أعني القسمة الوهمية وقسمة اختلاف الأعراض ، وأما القسمة الانفكاكية فلا . ورابعها ما يقوم الجسم ولا يلزم من ورود الانقسام على الجسم وروده على ذلك المقوم ، هذا مثل العقل فانه حلة لوجود الجسم كما سيأتي بيانه في موضعه ، وحلة وجود الشيء تكون مقوماً له لا محالة ، ولا يلزم من انقسام الجسم انقسام ما هو مقوم لوجوده وهو العقل .

واعلم أن الفرق بين تقويم الهيولى والصورة للجسم وبين تقويم العقل له من وجهين : أحدهما أن الهيولى والصورة مقوتان للجسم بالمواصلة ، والعقل مقوم له في وجوده أي حلة لوجوده ، وأسباب وجوده لا محالة ، لأن أسباب الماهية إنما هي الذاتيات ، وأسباب الوجود إنما هي العلل الفاعلة مع الشرائط المتغيرة في تأثيرها .

واعلم أن صاحب الكتاب قرن النفس والعقل في هذا الموضع وليست النفس حلة لماهية الجسم من حيث هو جسم ولا لوجوده ، ولكنها كمال أول للأجسام مكملة لها في فيض الحياة وتوابعها من الحس والحركة وغيرها عليها ، فهي مقومة للأجسام في كالاتها دون ماهيتها ووجودها ، ولا يلزم من انقسام الجسم انقسامها أعني النفوس المجردة التي ليست بجسم ولا جسماني كالنفوس الناطقة . وأما النفوس الجسائية كالنفوس الحيوانية والنباتية فيلزم من انقسام الجسم انقسامها فعل هذا الوجه - وهو أن يراد بالنفس النفس المجردة في تكيل الجسم في الحياة دون ماهيته ووجوده - صح تمثيله بالنفس في هذا القسم والله أعلم .

يب [١٢] المقدمة الثانية عشرة : ان كل قوة توجد شائعة في جسم ،

فهى متناهية لكون ذلك الجسم متناهيا .⁽³¹⁾

(31) ذلك : ك ، - : ت ج (الشرح) : اعلم أن القوة من حيث هى هى مفيدة للمقدار الجسمى فهى فى حد ذاتها ليست بذات مقدار وإنما تتقدر بمقدار الجسم ، لكونها شائعة فى أجزائه ، فلها تبين أن كل جسم فهو متناهى المقدار ، والقوة مقدرة بمقدار الجسم بالعرض فقدرها إنما هو مقدار الجسم ، فتكون متناهية المقدار أيضا كالحرارة فإنها تكون مقداره بمقدار الجسم إذ يوجد فى كل جزء من الحرارة فتكون متناهية المقدار ضرورة .

واعلم أن الفائدة فى إثبات التناهى للقوى الجسائية بحسب مناهى محالها إنما هى إثبات التناهى فى التحريكات الصادرة عنها ليثبت أن القوى الجسائية لا تقوى على أفعال غير متناهية ، وفى هذا فوائد كثيرة ، وخصوصا فى إثبات المجردات كما سياتى . فكنن نريد أن نبين أنه ونبرهن على أن القوى الجسائية متناهية فى أفعالها فنقول إن القوة لما لم تكن فى حد ذاتها ذات كمية فلا يحمل عليها . التناهى أو اللاتناهى - الذى يراد به العدول دون السلب اللذان هما ليسا من خواص الكم إلا باعتبار تعلقهما بما يكون ذاكية ، وذلك إما الجسم الذى هو محلها أو التحريكات التى تصدر عنها . أما الأول فقد ذكرناه ، وأما الثانى وهو أن يحمل عليها التناهى أو اللاتناهى باعتبار القوى فذلك من ثلاثة أوجه : الشدة والمدة والمدة . مثال الشدة هو أن يكون أحد الراميين أسرع رمية بعد اتحادهما فى المسافة والشروع فى الرمي ، ومثال المدة أن يكون أحد الراميين أكثر عدداً فى الرميات على التوالى ، ومثال المدة هو أن يكون أحد الراميين أطول زمنا فى الرمي إلى الجو بعد الاتحاد فى الشروع ، فلنبين أن القوة لو اشتد تحريكها للجسم اشتداداً بغير نهاية فلما أن تقع تلك الحركة فى زمان أولا فى زمان ، والقسمان باطلان فبطل اللاتناهى بحسب الشدة . أما فساد القسم الأول فلأن الحركة كلما كانت أشد وأسرع فى مسافة معينة كان زمانه أقصر فلو كان فى زمان لا يمكن فرض حركة أخرى قاطعة لتلك المسافة المعينة فى زمان أقصر من ذلك الزمان ، فكانت تلك الحركة أشد من الحركة المشددة بغير نهاية فحينئذ يلزم انقلاص الحركة الغير المتناهية من الجانب الذى هى غير متناهية بحسبه فلا تكون غير متناهية هذا خلف . وأما فساد القسم الثانى فلأن كل حركة فهى على مسافة فتكون الحركة إلى نصفها قبل الحركة إلى تمامها فتكون واقعة فى زمان فثبت تنهى القوى الجسائية بحسب الشدة ، وأما بيان تنهايتها بحسب المدة والمدة فلأن تلك القوة إما أن تكون طبيعية ، أو قسرية فإن كانت طبيعية كان قبل الجسم الأكبر لتحريك مثل قبول الجسم الأصغر ، لأنه لا معاوقة فيها للتحريك الطبيعى ؛ بخلاف التحريك القسرى فإن الجسم الأكبر يكون أخصى عن قبوله من الجسم الأصغر ، فإذا حركت القوة جسمها حركات غير متناهية عدة ومدة ، وحرك جزء تلك القوة بعض ذلك الجسم من مبدأ واحد فاما أن يكون تحريك الجزء متناهيا أو غير متناه ، والثانى محال وإلا لكان أثر بعض القوة مثل أثر كلها وهو محال ، إذ فى كل القوة ذلك الجزء وزيادة فكيف يمكن ذلك ، وأنت تعلم أن الجسم كلما كان أكبر مقدارا كان أقوى تأثيراً ، فاعتبره

يج [١٢] المقدمة الثالثة عشرة : انه لا يمكن ان يكون شئ من انواع
التغير متصلا بالأحرقة النقلة فقط ، والدورية منها. (32)

بنار صغيرة وأخرى كبيرة فاذن يكون تأثير ذلك الجزء متناهياً ، لكن نسبة الأثر إلى الأثر كنسبة المؤثر إلى المؤثر نسبة متناه لما ذكر صاحب الكتاب : إن كل قوة في جثم فانها متناهية لتناهي محله ، فنسبة الأثر إلى الأثر نسبة متناه إلى متناه فتكون تلك الحركات متناهية عدة ومدة وهو المطلوب ، وأما إن كانت تلك القوة قسرية فلنفرض أنها تحرك جسماً حركات غير متناهية مدة ومدة من مبدأ ، ونفرض أن تلك القوة بعينها تحرك بعض ذلك الجسم من ذلك المبدأ بعينه فاما أن يكون تحريكها ليمضه مساوياً لتحريك كله وهو محال لأن في كله زيادة معاودة من التحريك القسري على ماقى بعينه ولا يكون الشئ مع غيره كهو لا مع غيره ، وإما أن يكون زائداً عليه فلا بد من التفاوت ، وذلك التفاوت إنما يظهر من الجانب الغير المتناهي لا تحادها في المبدأ فينقطع تحريكه لكليه لكن نسبة كل الجسم إلى بعضه نسبة متناه إلى متناه ضرورة أن التفاوت في التحرك إنما هو بحسب تفاوت المعاودة بين الكل والجزء ، فيكون تحرك الجزء أيضاً متناهياً فثبت تناهى القوى الجسائية من الوجوه الثلاثة ، والله أعلم .

(32) (الشرح) : اعلم أن الفرض من تصحيح هذه المقدمة إنما هو إثبات أن الزمان إنما يستحفظ بالحركة الرضعية ، وهى الحركة الدورية لأناسين في المقدمة التى بعد هذه أن الزمان من لواحق الحركة وأنه متصل دائم غير منقطع ، وماعدا الحركة الرضعية من أنواع الحركات والتغيرات منقطعة غير متصلة فيلزم أن يكون الحافظ للزمان إنما هو الحركة الدورية دون سائر أن أنواع الحركات ، وبيان ذلك هو أن التغير إما أن يكون دفعة أو لا دفعة ، والتغير الذى يكون دفعة لا يمكن أن يكون متصلاً لأنه إن أحدث تغيراً واحداً فلا شك في عدم اتصاله ودوامه ، وإن أحدث تغيرات كثيرة كل واحد منها بعد أخرى فلا يمكن أيضاً أن يكون متصلاً لأن كل واحد منها يحدث في أن فلو اتصلت متوالية لزم تنال الآفات وهو محال كما سياتى . وأما التغير الذى لا يكون دفعة بل يكون على التدريج فهو الحركة وقد بينا أنها إنما تقع في أربع مقولات الكم والكيف والابن والوضع ، فلنبين أنه لا يمكن أن يكون شئ من أنواع الحركات دائماً إلا الحركة التى تقع في مقولة الوضع ، وهى الحركة الدورية منها ، أما الحركة في مقولة الكيف — وهو الاستحالة — فلأنها (عبارة) عن أن يتغير الجسم من ضد إلى ضد مثل تغيره من الحرارة إلى البرودة ، ومن البياض إلى السواد ، ومن الحموضة إلى الحلاوة يسيراً يسيراً ، وكذا غيرها من الكيفيات ، فيكون كون الجسم في تلك المراتب من التغير محصوراً بين الحاصرين ، وهما الكيفيتان التان إحداها متحرك عنها ، والأخرى متحرك إليها فتكون الاستحالة متناهية ضرورة فقد ثبت أن الحركة في مقولة الكيف يجب أن تكون متناهية . وأما الحركة في مقولة الكم كالنور والاضمحلال فلأن هذه الحركة لا تنتقل عن الحركة في مقولة الابن فتتناهى بتناهيها ، وبيان أن الحركة في الابن متناهية ومنقطعة غير متصلة هو أن الحركة في الابن هى الحركة المستقيمة ، وقد بينا قبل أن الجهات متناهية ، فتكون كل حركة مستقيمة أيضاً متناهية ، اللهم إلا أن يقال أن المتحرك إذا وصل إلى نهاية حركته رجع متحركاً ، وكذا في الجانب الآخر متصلة .

١٤] المقدمة الرابعة عشرة: ان حركة (33) النقلة اقدم الحركات
 واولاها (34) بالطبع ، لان الكون والفساد تتقدمها استحالة والاستحالة ،
 يتقدمها (35) قرب المحيل من المستحيل ولا نمو ولا نقص الا و يتقدمه كون
 وفساد. (36)

فنقول يجب أن يكون بين كل حركتين مستقيمتين سكون- البتة فلا يمكن اتصال الحركات
 المستقيمة . بيانه : أن المتحرك إذا وصل إلى نهاية حركة فإن الميل الذي به تحرك إليها يكون
 معه عند الوصول إليها ، لأن الميل هو (كذا في المطبوع) هو العلة لذلك الوصول ، والعلة تكون
 موجودة مع وجود المعلول فإذا تحرك راجعا فأنما يتحرك بميل آخر لأن الميل إلى ذلك الحد لا يكون
 عين الميل عن ذلك الحد ، لكن الوصول إنما يحدث في الآين بخلاف الحركة ، فأنها إنما
 تحدث في الزمان ، فيكون الميل الموصل موجوداً في ذلك الآين ، والميل الآخر إنما يحدث
 في آن آخر ، لما ذكرنا أن الميلين لا يجتمعان ، والميل أيضا آني الوجود ، لأن الميل مغاير
 للحركة ، اعتبره بالزق المنفوخ المسكن تحت الماء قسراً ، فانك تجد فيه ميلا محسوسا مع عدم
 الحركة فاذن الميلان إنما يحدثان في آئين ، وبين كل آئين زمان ، لأن تتالي الآئات محال ،
 فبين آئى الميلين زمان هو زمان السكون ، فقد ثبت أن كل حركة مستقيمة فانها تنتهى
 بسكون ، فلا يمكن أن تكون الحركات المستقيمة متصلة بالحركة التي يمكن أن تكون متصلة
 إنما هي الحركة الدورية فهي التي تصلح أن تكون حافظة للزمان .

(33) - حركة : ت ج ، الحركة : ك (34) واولاها : ت ج ، واولها : ك

(35) - والاستحالة : ت ك ، - : ج ، يتقدمها : ت ج ، - : ك

36 (الشرح) : اعلم انه لا يمكن أن يحدث شيء من أنواع الحركات التي ذكرناها إلا
 وتسبقه حركة النقلة وخصوصاً الوضعية منها ، ومنها الحركة الدورية ، بيانه هو أن
 الحركة في الكم إن كانت نمواً فلانها تحتاج إلى حركة النقلة ، وهي حركة الاجزاء التي هي
 شبيهة بالملتقى بالقوة فتنتقل اليه وتندرج فيه طويلاً وعرصاً وعمقا على تناسب محفوظ حتى
 ينمو الملتقى ويتحرك في كيته إلى كمال نشوئه وتمامه فاذن لا نمو إلا و يتقدمه حركة
 النقلة ، وأما الذبول فلأنه لابد وأن يتحلل شيء من أجزاء الذابل ، حتى يتقلص هو ناقصا
 في كيته إلى الذبول ، الا فمحلل ، والشئ المتحلل لابد من أن ينفصل و يتحرك إلى
 مكان آخر ، فإذا ما لم تتحرك تلك الاجزاء المتحللة حركة النقلة لا يحصل ، الذبول ، واما
 التحلل والتكاثف فأنهما لا ينفكان عن الإستحالة ، إذا الشئ المتحلل يرق قوامه ، والتكاثف
 يغلظ قوامه ، ورة القوام وغلظته كقيتان ، فاذن لا بد للتحلل والتكاثف من الاستحالة ،
 وهي الحركة في الكيف ، فلنبين أن الاستحالة لا توجد إلا بعد حركة النقلة .

وبيانه أن المستحيل إما أن يستحيل بالطبع أو بالقسر ، والأول على قسمين أحدهما ،
 استحالة البسائط بالطبع كاستحالة الماء المسخن إلى البرودة ، وثانيها استحالة المركبات بالطبع
 كاستحالة المحصرم من الحموضة إلى الحلاوة .

طو [١٥] المقدمة (٣٧) الخامسة عشرة : ان الزمان عرض تابع للحركة ولازم لها. ولا يوجد احدهما دون الآخر، فلا توجد (٣٨) حركة الا في زمان ولا يعقل زمان الامع حركة (٣٩). فكل مالا توجد (٤٠) له جركة فليس هو واقعا تحت الزمان. (٤١)

أما استحالة البسائط بالطبع، فلائها يجب. أن تكون خارجة عن الكيفية الطبيعية حتى يمكن أن تردها طبائنها إلى تلك الكيفية، وغروجهها عن الكيفيات الطبيعية لا يكون بالطبع فلا بد من عروض يحيل قاصر عليها أولا لتحيلها إلى الكيفية الخارجة عن الطبع ثم مفارقتها عنها لتمود طبائنها رادة أجسامها إلى الكيفيات الطبيعية كالماء يقرب منه النار فتسخنه ثم تبده عنه فيعود إلى البرودة طبعاً فتكون هذه الاستحالة قد تقدمها قرب المحيل، وبعده من المستحيل، وهو حركة النقلة. وأما استحالة المركبات، فلائها إنما تكون بعد حصول التركيب من اجتماع أجسام مختلفة الطبائع مختلفة الأحياء الطبيعية، وذلك لا يتحصل إلا بحركة النقلة، وأما الاستحالة بالقسر، فلأن القاصر من لوازم المقسور فهي في الحقيقة استحالة بالطبع، وقد سبق الكلام فيه، وإن كان مفارقاً فلا بد من قربه منه حتى يمكنه أن يحيله فتتقدمه حركة النقلة لا محالة.

وأما قوله : الكون والفساد تتقدمهما استحالة، والاستحالة يتقدمها قرب المحيل من المستحيل، فقد علمت أن الكون والفساد ليسا من قبيل الحركات ولكنها من قبيل التغيرات التي تقع دفعة، فأراد أن يبين أنها أيضاً لا يتحققان إلا بعد حركة النقلة، وذلك لأنه تصيقها استحالة عن المحيل، وهي إنما تحصل بإزالة الكيفية الملازمة لذلك النوع بإيراد ما يفسدها من الكيفيات فيشتد اعتماد المادة الانحلال عن الصورة الأولى : وهو الفساد، والتلبس بالصورة الثانية : وهو الكون وقد بينا أن الاستحالة تحتاج إلى حركة النقلة فيكون الكون والفساد مسبوقين أيضاً بحركة النقلة، وقد بينا فيما سلف أن حركة النقلة المستقيمة منقطعة، فلا تكون هي السبب الأصل في حدوث هذه التغيرات التي هي متصلة في العالم فيجب أن يكون السبب الأصل هو الحركة المستديرة لإمكان اتصالها ودوامها، فإن الجسم المستدير يطوف بحركته الدورية على جميع الأقسام التي هي حشوه فتقع مناسبات بين الأقسام النيرة المركوزة فيه وبين الأجسام المنصرية، فيحصل بينها الفعل والافعال، ويحصل من ذلك اعتماد المادة لأن تفيض عليها الصور من واهب الصور، ويتبعها سائر التغيرات، وهذه الحركة أعنى المستديرة أشرف من سائر الحركات لأنها إنما تعرض لموضوعها بعد تمام جوهره، ويكون دائماً على نسق واحد، فلا يلزمها التفاوت مثل ما يلزم الحركة المستقيمة، فإنها إن كانت بالطبع فإنها تشتد أخيراً، وإن كانت بالقسر فإنها تخف في الوسط وتضعف في الأخير، فتكون الحركة المستقيمة متفاوتة، وأما المستديرة فلا تتفاوت أصلاً إذا صدرت عن قوة واحدة، فالحركة المستديرة أتم الحركات بالطبع وأشرفها.

37 المقدمة : ت ج ، والمقدمة : ك

38 فلا توجد : ك، لا توجد : ت ج (39) حركة : ت ج ، الحركة : ك (40) توجد : ت ج ، يوجد : ك

(41) واقعا : ت ج ، بواقع : ك (الشرح) : اعلم أن هذه المقدمة مشتملة على ثلاثة إبحاث : أحدها في بيان ماهية الزمان ، وثانيها في بيان كون الزمان مع الحركة متلازمين لا يتفك أحدهما عن الآخر أصلاً ، وثالثها في بيان مالا يتحرك فانه لا يقع تحت الزمان .

البحث الأول في بيان ماهية الزمان ، فنقول اختلف الناس في ماهية الزمان على أربعة مذاهب أحدها أنه موجود قائم بنفسه غير جسم ولا جسامي وهو واجب الوجود لذاته ، وثانيها أنه جسم يحيط بجميع أجسام العالم ، وهو فلك معدل النهار . وثالثها أنه حركة معدل النهار ، ورابعها أنه مقدار الحركة من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان كاسيأتى شرحه ، وهو اختيار أرسطو ومن تبعه ، وهذا هو الذى ذكره صاحب الكتاب ، لأن مقدار الحركة عرض تابع لها فلتقرر هذا الرأى ، وبعد الفراغ منه نذكر شبه المذاهب الفاسدة مع أجوبتها فنقول :

إذا فرضنا جسماً يتحرك على مسافة معينة بمقدار من السرعة وفرضنا جسماً آخر يتحرك في تلك المسافة بذلك المقدار فلا شك أنها لو اتفقا في الاخذ اتفقا في الترك بالاتجاه إلى نهاية تلك المسافة لو ابتدأ الأول دون الثانى ثم ابتدأ الثانى أو تركبما ، فانه يكون بين أخذ الأول وتركه إمكان قطع مسافة أقل من مسافة الأول ، والإمكان الثانى جزء من الإمكان الأول ، فالإمكان الأول أمر مقدارى قابل للزيادة والنقصان وليس مقداراً قارالذات بل هو زائد في الانقضاء إذ لو لم يكن منقضيًا لمافات من الثانى شئ' هو حاصل للأول ، لاشبهها متفقان في السرعة والابتداء من نقطة واحدة من المسافة فسواء ابتدئتما أو ابتدأ أحدهما قبل الآخر فيلزم أن تكون مسافة الثانى مثل مسافة الأول وليس كذلك ، فاذن هو مقدار يكون وجوده على سبيل التجدد والتقضى ، فلا يكون هذا المقدار موجوداً قائماً بنفسه لا يكون في موضوع ، لاشبهنا أن أجزاءه متجددة منقضية فلا بد من موضوع كاسيأتى بيان أن كل حادث لا بدله من موضوع فيكون له موضوع فلا يخلو ، إما أن يكون هذا المقدار مقداراً لذلك الموضوع أو لهيئة فيه ، والأول من وجهين أحدهما أن مقدار الموضوع قارالذات ، وهذا غير قارالذات ، والثانى هو أن مقدار الموضوع إذا زاد فانه يزيد الموضوع بزيادته ولا يزيد الموضوع بزيادة هذا المقدار ، فان أبطأ المتحركين أطولهما في هذا المقدار في مسافة معينة مع أنه قد يكون مقداره أصغر فليس هذا مقدار الموضوع فهو إذن مقدار لهيئة في الموضوع ، فتلك الهيئة إما أن تكون قارة بالذات أولاً تكون قارة الذات ، والأول باطل بالوجهين المذكورين ، فهو إذن مقدار هيئة غير قارة وهى الحركة ، فالزمان هو مقدار الحركة لا من جهة أجزاء المسافة فان أجزاء مقدار المسافة قارة الذات ، فتقدمها ثابت مع متأخرها بل من جهة المتقدم الذى لا يثبت مع المتأخر ، ولا يجتمعان أبداً من أجزاء المقدار الذى بيننا أنه على سبيل التجدد والانقضاء ، فظهر من هذا البحث ماهية الزمان وأنه عرض تابع للحركة .

البحث الثانى في كون الحركة والزمان متلازمين لا ينفك أحدهما عن الآخر بيانه هو أنه ظهر في البحث الأول أن الزمان مقدار الحركة فلا يمكن تحققه بدونها أمأنه لا يمكن تحقق الحركة بدونها فلأن كل حركة فهى على مسافة وكل مسافة فهى قابلة للانقسام دائماً بناء على نى الجزء فتكون الحركة إلى نصفها قبل الحركة إلى آخرها فتكون واقعة في زمان فقد ثبت تلازمهما .

البحث الثالث في بيان أن مالا يتحرك ولا يتغير فانه لا يقع تحت الزمان بيانه هو أن المراد من قولنا الشئ الفلانى واقع في الزمان هو أن وجوده مطابق للزمان ، والزمان متجدد متصرم ، فالمطابق له متجدد متصرم ، وليس ذلك إلا الحركة فالواقع في الزمان وتحتته إنما هو الحركة بالذات

يو [١٦] المقدمة السادسة عشرة : هي^(٤٢) ان كل ما ليس بجسم | فلا يعقل فيه تعدد الابان يكون قوة في جسم ، فتتعدد اشخاص تلك القوى بتعدد موادها او موضوعاتها ، فكذلك^(٤٣) الامور المفارقة التي ليست بجسم ولا قوة في جسم لا يعقل فيها تعدد اصلا ، الا بان تكون عللا و معلولات .^(٤٤)

والمتحرك بالعرض ، وهو الجسم وأعراضه فلا يكون متحركا ولا متغيرا أصلا بالذات ولا بالعرض فلا يكون واقعا تحت الزمان ، ولا يكون وجوده زمانيا ، فلتد كرشبه المخالفين . قال صاحب المذهب الأول ، إن الزمان موجود متى فرض عدمه لزم منه محال ، وكل ما يلزم من فرض عدمه محال فهو واجب الوجود فالزمان واجب الوجود لذاته . بيان الصنرى أن الزمان موجود بالضرورة ، لأن كل أحد يعلم بالضرورة أنه لم يكن موجودا قبل ألف سنة ، وأنه موجود الآن من كذا سنة من عمره ، والتصديق إذا كان ضروريا كانت أجزاؤه ضرورية ، فالعلم بوجود الزمان ضروري ، ويلزم من مجرد فرض عدمه محال ، لأنه إذا فرض عدمه كان عدمه بعد وجوده ووجوده قبل عدمه بعدي وقبلي لا يتجمعان ، والقبليّة اللتان لا يتجمعان نفس الزمان فيكون الزمان موجودا عند عدمه ، وهذا محال .

و أما بيان الكبرى فظاهر ، إذ لا معنى لواجب الوجود لذاته سوى ما يلزم من فرض عدمه — نظرا إلى ذاته — محال ، فالزمان موجود واجب الوجود لذاته وكل ما يكون واجب الوجود لذاته لا يكون جسما ولا جساميا ، فالزمان موجود قائم بنفسه ليس بجسم ولا جسامي . وأما من قال : بأن الزمان هو فلك معدل النهار ، فإنه تمسك بأن قال : الزمان محيط بجميع الحوادث ، وفلك معدل النهار محيط بجميع الحوادث [من الشكل الثاني] فالزمان هو فلك معدل النهار .

وأما من قال : بأن الزمان ، هو حركة فلك معدل النهار ، فإنه زاد في هذا الدليل شيئا ، فقال : الزمان محيط بجميع الحوادث ومتجدد متصمم وحركة فلك معدل النهار محيط بجميع الحوادث متجدد ومتصمم ، فالزمان حركة .

الجواب عن الأول ، هو أننا بينا أن الزمان غير قار الذات بل هو أبدا في تجدد وتصمم ، وواجب الود لذاته لا يكون كذلك . وعن الثاني أن قياسكم من الشكل الثاني ، والقرينة المركبة من الموجبتين فيه لا تنتج ، وعكس الكبرى جزئي لا يصلح أن يكون كبرى الشكل الأول .

فإن قلت تجمل الكبرى سالبة لينتج هكذا : ولا شيء غير فلك معدل النهار محيط بجميع الحوادث ، ينتج فليس الزمان غير فلك معدل النهار . قلت حينئذ تكون الكبرى ممنوعة ومنقوضة بحركته وبمقدار حركته . وعن الثالث وجوه : أحدها ، ما ذكرناه جوابا عن الثاني ، وثالثها ، أن الزمان لا يوصف بالسرعة والبطء بل بالطول والقصر ، والحركة توصف بأنها فهو مغاير لها ، وثالثها ، أنه يمكن أن توجد سرعتان معا ولا يمكن أن يوجد زمانان معا ، ورابعها ، أنا نفرض حركة من أول النهار إلى آخره بمقدار من السرعة ، ونفرض حركة أخرى بذلك المقدار من السرعة من أول النهار إلى نصفه ، فالحركة الأولى مساوية لثانية في الماهية ولوازمها والسرعة المعينة ، ومخالفتها في المقدار ، ومعلوم أن مخالفتها إنما هو بالزمان فحسب من حيث أن زمانها أطول فليس الزمان إلا مقدار الحركة التي لا تجتمع أجزاء متقدمها مع متأخرها :

(٤٢) هي : ك ، — : ت ج

(٤٣) — او موضوعاتها : ت ج ، وموضوعاتها : ك . فكذلك : ك ، فلذلك : ت ج

(٤٤) (الشرح) : المقصود من هذه المقدمة بيان أن كل ماهية نوعية تتعدد الأشخاص

بـ [١٧] المقدمة السابعة عشرة : هي ⁽⁴⁵⁾ ان كل متحرك فله محرك ضرورة ، اما خارج * عنه كالحجر تحركه * * اليد او يكون محركه * * فيه كجسم الحيوان ، فانه مؤلف من محرك ومتحرك ، ولذلك اذا مات وعدم منه المحرك وهي (X) النفس يبقى المتحرك وهو الجسد (+) في الحين . كما كان الا انه لا يتحرك تلك الحركة ، فلما كان المحرك الموجود في المتحرك خفيا لا يظهر للحس ، ظن بالحيوان انه يتحرك ⁽⁴⁶⁾ دون محرك . وكل متحرك يكون محركه فيه فهو الذي يسمى المتحرك من تلقائه معناه ان القوة المحركة لما يتحرك منه بالذات موجودة في جملته . ⁽⁴⁷⁾

التي تحتها فان سبب ذلك التعدد إنها هو تعدد المواد وتباير القوابل . بيانه أن شخص تلك الماهية إما أن تكون تلك الماهية أو غيرها ، فان كان هو هي فأينما وجدت الماهية وجد ذلك الشخص بعينه فلا تكون أشخاصا متعددة بل يكون نوعها في شخصها ، والمفروض خلافه ، وإن كان غيرهما وهومن عوارضها فلا بدله من علة ، فمكتة إما أن تكون تلك الماهية أو ما يكون حالا فيها ، أو ما يكون محلا لها أو مالا يكون محلا فيها ولا محلا لها لكن له علاقة مامع الماهية ، أو مالا يكون له ذلك التعلق بالماهية أصلا . والقسم الأول محال ، وإلا لكان نوعها في شخصها فلا يكون محتبأتمدد أشخاص وهو خلاف مانحن فيه . والقسم الثاني أيضا محال لأن شخص المحال بمد تشخص المحال بعمدية بالذات فلا يكون هو علة لما هو قبله بالذات . وأما القسم الثالث والرابع ، فهما صهيحان ، مثال القسم الثالث القوى الجسائية من الأعراض والصور ، ومثال القسم الرابع النفوس الناطقة فان هذه الأمور تتعدد وتشخص بحسب تعدد متعلقاتها من المواد والأبدان للاستعداد الذي يحدث فيها . والقسم الخامس أيضا محال ، لأن مالا يكون له تعلق بالماهية أصلا ولا بأشخاصا فنسبته إليها على السوية ، فن المحال أن يقتضى عدداً منها دون عدد إلا لسبب ، فيمرد التقسيم المذكور فيه ، فلا بد من الإتياء إلى أحد قسمي الثالث والرابع ، فقد حصل من هذا أن كل ماهية تعددت أشخاصا فتلك الماهية ، إما مادية ، كالقوى الجسائية من الصور والأعراض ، أو متعلقة بالمادة بضرب من التعلق كالنفوس الناطقة ، فالمجردات الصرفة والمفارقات المحضة لا يمكن أن تتعدد أشخاصا البتة بل — تكون أنواعها في أشخاصا ، إما بأن تكون تشخصها نفس ماهيتها كما في حق واجب الوجود لذاته ، أو بأن تكون ماهيتها كافية في فيضائها وتشخصها عن واجب الوجود ، كالجواهر العقلية المنزهة عن التعلق بالمادة ، إذ لا تعدد في الفاعل الأول — ولا اختلاف في ماهياتها وليس لها قوابل ولا ما يشبه القوابل ولا تتمدد في أشخاصا التي تكون تحت نوع واحد بل تكون أنواعها في أشخاصا ، نعم يحصل التعدد في سلسلة العلية التي منها تكون عليية بعضها لبعض فتحصل كثرة ولكنها لا تكون تحت نوع واحد بل يكون كل واحد منها نوعاً مغايراً لغيره .

(45) هي ان : ك ، - : ت ج

(*) خارج : ج ك ، خارجا : ت (**) تحركه : ت ج ، بحركة : ك

(**) يكون محركه : ت ج ، بحركة : ك

(X) وهي : ت ج ، وهو : ك . (+) الجسد : ت ج ك ، الجسم : ن

46 - يتحرك : ت ج ، متحرك : ك . وكل : ت ج ، فكل : ك

(47) (الشرح) : اعلم أن هذا الكلام مشتمل على بحثين : أحدهما : في بيان أن كل متحرك

فله محرك غيره ، وثانيهما - في تقسيم المحرك وتغير المتحرك من تلقائه .

البحث الأول ، في بيان أن كل متحرك فله محرك غيره . دليله هو أن الجسم إذا تحرك فاما أن يتحرك لأنه جسم ما ، والأول باطل من وجوه : أحدها ، هو أنه لو كان كذلك لكان كل جسم متحركاً دائماً لأن الملة إذا كانت دائمة لكان المعاول دائماً بدوامها ، وليس كذلك . وثانيها ، أن الجسم إن كان متحركاً لأنه جسم فلا يخلو إما أن يكون قاصداً إلى جهة معينة أولاً يكون ، والأول - باطل من وجهين : أحدهما أنه يجب أن يكون إذا وصل إليها ، فحينئذ لا تكون الجسمية وحدها حلة للحركة ، وإلا لما سكن وقد فرضناه كذلك : هذا خالف . وثانيها أنه يلزم أن يكون كل جسم قاصداً إلى تلك الجهة بمينها ، ونحن نرى الأجسام متحركة إلى جهات متقابلة كحركة النار إلى فوق وحركة الأرض إلى أسفل ، وإما أن لا يكون الجسم المتحرك قاصداً إلى جهة معينة بل جاز أن يتحرك إلى أى جهة اتفقت ، فليس تحركه إلى بعض الجهات بأولى من الحركة إلى سائر الجهات ، فلما أن يتحرك دفعة إلى جهات مختلفة فهو محال ، أولاً يتحرك إلى شيء منها ، فلا يصلح أن يكون الجسم وحده موجباً لحركة نفسه ، وثالثها - لو كان الجسم يتحرك لأنه جسم لاستحال سكونه لأن ما بالذات دائم بدوام الذات . ورابعها - هو أن الجسم قابل للحركة فلا يكون فاعلاً له لأن القابل لا يكون هو الفاعل .

و أما القسم الثاني من أصل الكلام : وهو أن يكون الجسم إنما يتحرك لأنه جسم ما ، فحينئذ يكون المحرك تلك الخصوصية لا الجسم من حيث هو جسم فقد ظهر من هذا أن كل جسم متحرك قائماً بمحركه شيء غير كونه جسماً ، ولا ينقض هذا الأصل بالحيوان ، فإن الفاعل لحركته هو النفس دون الجسم ، وهى صورة وراء الجسم ، إما مجردة كما فى الإنسان أو مقارنة للمادة كما فى الحيوانات ، لكن لما كانت النفس خفية الذات غير محسوسة ظن أنه يتحرك بحسبه من غير محرك وهو محال .

البحث الثانى فى تقسيم المحرك ، وتفسير المتحرك من تلقائه ، فنقول : المحرك إما أن يكون خارجاً عن الجسم الذى يحرك ، وهو التحريك القسرى مثل تحريك الإنسان سحراً ، أو يكون ، داخلاً فيه متعلقاً به ، وهو إما أن يكون بالإرادة أو بالتخير من غير إرادة ، وعلى التقديرين فاما أن تكون تلك التحريكات متحدة على نسق واحد ، أو مختلفة فيحصل أربعة أقسام ، ونحن قد استوفينا فيه الكلام فى المقدمات السالفة فلا نعيده .

و أما تفسير المتحرك من تلقائه ، فالحكاه مختلفون فى استعمال هذا اللفظ فبهم من جعل المتحرك من تلقائه ، هو الذى له أن يتحرك بالطبع حركة غير تلك الحركة التى هو بها متحرك ؛ وتلك الحركة مع ذلك لا تكون عن سبب من خارج فعل ، ومنهم من يدخل النبات فى جملة المتحرك من تلقائه ويخرج الفلك من أن يكون متحركاً من تلقائه ، وهم مع ذلك يمتنعون أن يخرج الفلك من ذلك فليس هذا التفسير موافقاً لأرائهم ، ومنهم من زاد على هذا التفسير قيداً آخر ، وهو أن يكون له مع ذلك أن لا يتحرك ، فإن أخذ هو القيد مطلقاً لم يكن الفلك أيضاً داخلاً فى المتحرك من تلقائه ، وإن أخذ هكذا ، وهو أن يكون له مع ذلك أن لا يتحرك إذا شاء كان داخلاً فيه مثل الفلك ، ولا يلزم من صدق قولنا : إذا شاء أن لا يتحرك فإنه لا يتحرك ، إمكان أن يقع تلك المشيئة فيشاه أن لا يتحرك وذلك لا يلزم من صدق الشرطية صدق الحملية

يج [١٨] المقدمة الثامنة عشرة : ان كل ما يخرج من القوة الى الفعل
فمخرجه غيره وهو خارج^(١٨) عنه ضرورة ، لانه لو كان المخرج فيه ولم
يكن ثم مانع لما وجد^(١٩) بالقوة وقتما ، بل كان يكون بالفعل دائماً . فان
كان مخرجه فيه وكان له مانع فارتفع ، فلا شك ان مزيل المانع هو الذى
اخرج تلك القوة الى الفعل . فافهم هذا .^(٥٠)

كما بينوه فى المنطق ، ومنهم من فسر المتحرك من تلقائه بالمتحرك الذى لا يكون سبب حركته
خارجاً عنه قاسراً بل يكون إما داخلاً فيه أو متعلقاً به ، وهم المحققون من الحكماء ، فعمل هذا
يدخل فيه الفلك والنبات والحيوان والبسائط المتحركة بالطبيعة ، وتخرج عنه الحركات القسرية
والمرضية ، وهو الذى اختاره صاحب الكتاب ، ومنهم من شرط فى هذا التفسير أن تكون
تلك الحركة بالإرادة فتخرج عنه الحركات التسخيرية وهى حركة النفس النباتية ، والحركات
الطبيعية ، وتبقى الحركات الفلكية والحيوانية فحسب ، وأنت غير فى هذه الإطلاقات إذ لا مشاحة
فى الألفاظ ، وإن كان الأشبه هو ما ذكره فى هذا الكتاب .

(48) خارج : ت ج ، شى' خارج : ك . ثم : ت ج ، ثمة : ك

(49) وجد : ت ج ك ، وجب : ن

(50) (الشرح) : هذه مقدمة شريفة عظيمة النفع ، تحتها أسرار لطيفة ، ومعان دقيقة
فلنيسط الكلام فيها فنقول : ان كل ما يخرج من القوة إلى الفعل يكون على ثلاث مراتب :
الأولى : منها أن يكون ذلك الشى' معدوماً فيصير موجوداً مثل أن الحرارة معدومة فى
الماء ولكنها قابلة للوجود فاذا أوجدها الفاعل صارت موجودة فيه ، فيقال إنها خرجت من
القوة إلى الفعل .

والثانية : هو أن يكون الشى' موجوداً بالفعل فى ذاته ويمكن أن يكون له صفة ما إما
صورة أو عرض ولكنها لا تكون موجودة فيه ، فيقال لذلك الشى' الموجود بالفعل بحسب
إمكان حصول تلك الصفة له : إنه بالقوة كذا فاذا وجدت له تلك الصفة يقال : إنه صار
بالفعل ، مثل الماء فانه موجود بالفعل فى ذاته ، ويمكن أن يتصف بالحرارة فقبل وجوده
يقال : إن الماء صار بالقوة فاذا وجدت له يقال : إنه صار حاراً بالفعل .

والثالثة أن يكون الشى' موجوداً بالفعل كامل الذات تام الصفات ويمكن أن يحدث منه
شى' آخر لا موجوداً فيه بل مفارقاً عنه ، فقبل حدوثه عنه يقال لذلك الموجود إنه فاعل لشى'
الآخر بالقوة فاذا حدث عنه يقال له صار فاعلاً له بالفعل ؛ وهذا القسم عظيم الشأن جداً ،
والكلام فيه طويل ، والاختلاف فيه كثير ، ويبقى عليه كثير من أمهات المسائل : مثل حدوث
العالم وقدمه .

فلنتكلم أولاً فى القسمين الأولين ثم نلوح إلى الثالث تلويحاً يليق بهذا الموضع ونذكر
تمامه فى المقدمات الآتية إن شاء الله تعالى فنقول : كل ما يخرج من القوة إلى الفعل على الوجهين
الأولين فله مخرج يخرج من القوة إلى الفعل ، لأن ذلك الشى' يمكن لذاته ولحلّه ، فنسبة الوجود
والعدم إليه على السوية ، فيحتاج إلى مرجع يرجع وجوده على عدمه ، و مرجع وجود الشى'
على عدمه مخرج له من القوة لا محالة ، وهذا المرجع المخرج قد يكون خارجاً عن ذات ذلك
الشى' الذى هو بالقوة كالتار بالنسبة إلى الماء ، وقد يكون داخلاً فيه سارياً ، مثل القوى

يط [١٩] المقدمة التاسعة عشرة: ان كل ما لوجوده سبب فهو ممكن الوجود باعتبار ذاته، لانه ان حضرت اسبابه وجد، وان لم تحضر او عدمت او تغيرت نسبتها | الموجبة لوجوده لم يوجد. (٥١) م (١-٤)

الطبيعية الكامنة فيها، و القسم الثاني إن لم يتخلف عنه تأثيره بأن يظل موجوداً بالفعل دائماً، فلا يكون محله بالقوة في وقت من الأوقات، و كلامنا فيما يكون وقتاً ما بالقوة ثم يخرج إلى الفعل، و إن تخلف عنه تأثيره بأن لا يخرج ما هو فيه من القوة إلى الفعل فلا شك أنه يكون ذلك التخلف إما لقيام مانع أو لفقدان شرط فيحتاج إلى أمر خارج عنه يزيل ذلك المانع، أو يحصل ذلك الشرط، فإزالة المانع أو يحصل الشرط الخارج يكون مخرجاً لذلك المخرج الذي هو في الشيء في تأثيره من القوة إلى الفعل، كالقوى الطبيعية المنضجة للفواكه الكائنة فيها إذا لم يحصل منها ذلك الانفراج، إما لقيام مانع كبرد مفاجئ، أو لفقدان شرط كسخونة الجو فكل ما أزال ذلك المانع أو حصل هذا الشرط كالشمس إذا أمدتها بتسخين الجو فهو مخرج للقوى الطبيعية في تأثيره من القوة إلى الفعل فعلى هذا يكون المخرج الأصل ذلك الخارج فإذا خرج الشيء عن الإغلاق من القوة إلى الفعل يكون خارجاً عنه دائماً، وهذا هو ما أشار إليه بقوله: وهو خارج عنه ضرورة.

وأما الوجه الثالث وهو أن يكون ذلك الشيء موجود الذات كامل الصفات فيحدث منه أثر بالفعل بعد أن كان بالقوة فذلك الأثر إما أن يكون في المادة كالصور والأعراض الحالة فيها أو متعلقاً بها بضرب من التعلق، كالفوس الناطقة أو لا يكون في المادة ولا متعلقاً بها، كالعقول المغارقة، والقياس الأولان يمكنان إذا أعدت تلك المادة معدتستعد لتلبي الفيس، من ذلك الفاعل فيحدث فيها ذلك الأثر، مثاله من الطبيعة أن الشمس موجودة بالفعل فيأخذ للنور لا قصور فيها ولا تملد في جهتها في إعطاء النور فإذا لم يستفي بها شيء فللقصور في استمداده بأن لا يكون مثلونها أو لا يكون في مقابلتها، أو يكون بينه وبينها حجاب، فإذا أدره معد بأن يحصل له هذه الشرائط ويزيل عنه الموانع، فإنه يفيض النور من الشمس عليه من غير توقف ولا تخلف لكن هذا لا يوجب تنيراً في الفعل لأن ذلك التخلف لم يكن لنوات أمر في الفاعل حتى ينسب إليه تدبير بل لتقصان في القوابل، و حدوث الصور والأعراض في المادة السفلية ليس إلا على هذا الوجه، فإن الحركات الأولية تنهي هذه المادة لقبول تلك الأشياء فيحدث منهم فيها على حسب كل قابل ما يليق به من غير تنير في الفاعل أصلاً إذ لم يتخلف ما تخلف إلا لقصور في القابل لا لفوات صفة في الفاعل.

وأما القسم الثالث وهو أن لا يكون ذلك الحادث في المادة ولا متعلقاً بهامع أنه لا يصح التنير على الفاعل الموجود الذات الكامل الصفات، فهل يمكن هذا أو لا يمكن؟. فبعض ما سبق منا في المقدمات السالفة، وما سيأتي في المقدمات الآتية يبينك على الاطلاع على حكم هذا القسم وتنمية التسمين الأولين.

(٥١) (الشرح). اعلم أن كل ماله سبب فانه باعتبار ذاته ممكن الوجود والعدم لأنه إن لم يكن ممكن الوجود أو العدم نظر إلى ذاته فاما أن يكون واجب الوجود لذاته أو ممتنع الوجود لذاته لأنه لا واسطة بين الوجود والعدم فإذا لم يكن قابلاً لما كان أحدهما متعيناً إما الوجود أو العدم، فإن كان الأول فهو واجب الوجود لذاته، وإن كان الثاني فهو ممتنع الوجود لذاته، و كل واحد منهما لا يمكن أن يكون له سبب، أما واجب الوجود لذاته فانه لا يرتفع بارتفاع الغير لكونه واجباً لذاته، وماله سبب يرتفع بارتفاع الغير وهو ذلك السبب والجمع بينهما متناقض، وأما الممتنع لذاته فلأن ماله سبب لا بد أن يصير موجوداً بوجود ذلك السبب،

ك [٢٠] المقدمة العشرون: ⁽⁵²⁾ ان كل واجب الوجود باعتبار ذاته
فلا سبب لوجوده بوجه ولا على حال. ⁵³

كا [٢١] المقدمة الحادية والعشرون: ان كل مركب من معنيين فان
ذلك التركيب هو سبب وجوده على ما هو عليه ضرورة فليس هو واجب
الوجود بذاته ⁽⁵⁴⁾ لان وجوده بوجود جزئيه وبتركيبها. ⁽⁵⁵⁾

والمستع لذا لا يصير موجودا لكن (في المطبوع لسكن) كلامنا فيما يكون له سبب فإذن كل ماله سبب
فهو باعتبار ذاته يمكن الوجود والعدم (غير آب) من قبولها أصلا ، وإنما يوجد إذا وجد سبب
وجوده مع الشرائط المتعمرة في ذلك التأثير فيجب وجوده به لأنه إن لم يجب وجوده بقي في حد
الإمكان ولا يكون وجوده راجعا هل عدمه ، ولا يكون وجوده أولى بالوقوع من عدمه فلا يصير
موجوداً مع حضور سببه الكامل فلا يكون سبب وجوده سببا لوجوده ، هذا خلف ، فإذا وجد
سببه كاملا في الشرائط المتعمرة التأثير وجب به وجود المسبب وإنما يعلم إذا عدم سببه أو إن
وجد لكن عدت الشرائط والجهات التي تعتبر في ذلك التأثير ، وهذا هو المراد من قوله أو تغيرت
نسبتها الموجبة لوجوده ، فحينئذ يمتنع وجود المسبب قطعا فقد حصل من هذا البحث أن كل
ماله سبب فهو باعتبار وجود سببه واجب الوجود ، وباعتبار ذاته مع قطع النظر عن وجود سببه
وعدمه يمكن الوجود والعدم ، والله الهادي بفضله .

(52) العشرون : ت ، العنرونية : ج ، العشرينية : ن

(53) - ذاته فلا : ت ج ، ذاته لذاته فلا : ك . على : ت ج ، - : ك (الشرح) اعلم أنه
لا يمكن أن يكون الشيء الواجب الوجود لذاته له سبب به يوجد لأننا بينا في المقدمة التي قبل
هذه أن كل ماله سبب فإنه باعتبار ذاته يمكن الوجود والعدم ويلزم من هذا بطريق عكس
النقيض أن مالا يكون يمكن الوجود والعدم لذاته فلا يكون له سبب أصلا لكن واجب الوجود
لذاته ليس يمكن الوجود والعدم لذاته ، فلا يكون له سبب بوجه من الوجوه .

و لقاتل أن يقول إنكم بينتم في المقدمة التي قبل هذه المقدمة أن كل ماله سبب فإنه يمكن
الوجود باعتبار ذاته ، فتكون هذه المقدمة لازمة عنها ، بطريق عكس النقيض فلا حاجة إلى
جماعها مقدمة مستقلة ألا ترى أن كل مقدمة وضمتوها في هذا الكتاب ، فإنه يلزم منها لوازم
كثيرة إما بطريق عكس النقيض أو بغيره من الطرق المشهورة في المنطق مثل صلق العكس
المستوى وكذب النقيض وغيرها ولا يحتاج إلى أن تذكر تلك الوازم مستقلة لأنها تكون معلومة
من أصل المقدمة الموضوعة ، فكذا هنا لا يحتاج إلى ذكر هذه المقدمة مستقلة بعد وضع المقدمة
السابقة تركا للتطويل .

والاعتذار عنه أن هذه المقدمة لما كانت كثيرة الاستعمال لكثرة وقوع الحاجة إليها في المسائل
التي نتكلم فيها لا جرم أفردنا بالذكر لتكون معلومة حاضرة في الذهن بالفعل ولا يحتاج إلى
استنباطها من مقدمة أخرى فإنه ربما لا ينتقل ذهن الناظر إلى عكس نقيض تلك المقدمة فيتوقف
في صحة تلك المطالب وأما إذا كانت مذكورة بالاستقلال فإنه لا يحصل حينئذ توقف واشتباه .

(54) - بذاته : ت ج ، لذاته : ك

(55) (الشرح) : اعلم أن كل ماهية تكون مركبة من جزأين أو أكثر من ذلك فإنه يجب أن
تكون ممكنة الوجود والعدم لذاتها ، فلا يكون واجب الوجود لذاته مركبا أصلا ، بل يجب
أن يكون واحداً بسيطاً منزهاً عن أنحاء التركيب . يباه أن كل مركب فان وجوده يكون محتاجا

كب [٢٢] المقدمة الثانية والعشرون : ان كل جسم فهو مركب من معنيين ضرورة وتلحقه اعراض ضرورة. اما (56) المعيان المقومان له فهادته وصورته ، واما الاعراض اللاحقة له فالكم والشكل والوضع. (7)

إلى وجود جزأيه ، وجزؤه غيره ، فكل مركب فان وجوده محتاج إلى غيره ، وكل محتاج إلى الغير فانه يرتفع بارتفاع ذلك الغير وكل ما يرتفع بارتفاع الغير فهو ممكن لذاته ، ينتج فكل مركب فهو ممكن لذاته ، ولاشئ من واجب الوجود لذاته بممكن لذاته ، ينتج فلاشئ من المركب بواجب الوجود لذاته ، فيتمكس لاشئ من الواجب بذاته بمركب فكل ما هو واجب الوجود لذاته فذاته وحدة محضة منزهة عن التأليف والتركيب وذلك ما أردنا بيانه .

(56) - اما : ت ج ، واما : ك

(57) (الشرح) : اعلم أن المقصود من هذه المقدمة إنما يتضح ببيان مقامين ، أحدهما في تجوهر الأجسام والثاني في عوارض الأجسام ، أما المقام الأول فنقول : اختلف العلماء في تجوهر الجسم على خمسة مذاهب ، وتفصيلها أن الجسم قد يكون مركباً من أجسام مختلفة الطبائع كالأعضاء الآلية (المركبة) من المفردة وهي من الأخلاط الأربعة ، وهي من الأركان الأربعة ، وقد يكون بسيطاً ، وهو ما لا يكون كذلك لكنه قابل للانقسام ، إما بالفك والتفصيل أو باختلاف عرضين كما في البلقة أو بالوهم والفرس فالانقسامات الممكنة إما أن تكون حاصلة بالفعل أو بالقوة وعلى التقديرين فاما أن تكون متناهية أو غير متناهية فحصل أربعة أقسام أحدها أن يقال ان هذه الانقسامات حاصلة بالفعل وهي متناهية ، وهذا على قسمين لأن الأجزاء التي بينها تلك الانقسامات المتناهية بالفعل إما أن تكون قابلة للانقسام بالقوة أو لا تكون ، والأول مذهب ديمقراطيس فإنه كان يقول بأن الانقسامات التي نورد على الجسم البسيط حاصلة بالفعل وتنتهي إلى أجزاء لا تقبل الانقسام بالفعل بل بالقوة وهما ، وهي كرية الشكل متألثة الماهية والحقيقة ، فإذا اجتمعت حصلت الأجسام البسيطة أولاً ، ثم عنها المركبات ثانياً ، والثاني مذهب أكثر المتكلمين فان عندهم الجسم مركب من أجزاء هي حاصلة بالفعل وهي متناهية العدد ، وتلك الأجزاء لا تقبل الانقسام بالفعل ولا بالقوة . وثانيها أن تلك الانقسامات حاصلة بالفعل وهي غير متناهية ، وهو مذهب جماعة من المتكلمين ، وهم نفريسير من المعتزلة . وثالثها أن تلك الانقسامات حاصلة بالقوة وهي متناهية ، وهو مذهب شاذ لا أعرف أحداً ذهب إليه . ورابعها أن تلك الانقسامات بالقوة وهي غير متناهية وهو مذهب المحققين من الحكماء . وإيضاح هذا المذهب ، هو أن الجسم البسيط كماء واحد مثلاً هو واحد في الحقيقة كما هو عند الحسن إلا أنه قابل للانقسام بالقوة إلى غير النهاية لا بمعنى أنه تحصل أجزاء غير متناهية بالفعل ؛ فان ذلك محال كما سياتي بل بمعنى أنه لا يرد عليه فصل إلا ويمكن أن يرد عليه فصل آخر ، وكل ما يحصل بالفعل فانه يكون متناهياً محصوراً ، وافهم هذا المعنى منهم كما تفهمه من قولنا الباري قادر على إيجاد أشياء غير متناهية إذ ليس معناه أنه يوجد عدداً غير متناه بل معناه أنه لا يصل إلى إيجاد شئ إلا ويمكنه أن يوجد بعده أشياء اخر مع أن كل ما يحصل فإنه يكون متناهياً أبداً ، فكذا الجسم البسيط عندهم قابل للانقسام إلى غير النهاية بمعنى أنه لا يرد عليه فصل إلا ويمكن بعده ورود فصل آخر عليه ، مع أن كل ما يحصل يكون أبداً متناهياً وعدداً ومقداراً ، وهذا هو الأصل الذي يبنى عليه إثبات كون الجسم مركباً من الميول والصورة ، فلنذكر ما يدل على تصحيح هذا الرأي فنقول : لا يجوز أن ينتهي الجسم في القسمة إلى أجزاء لا تقبل القسمة أصلاً لا بالفعل ولا بالقوة ويدل عليه وجوه :

أحدها : لو انتهت القسمة إلى أجزاء هذه صفتها فلا يخلو إما أن لا يمكن أن تتلاقى أو يمكن
فإن لم يمكن لم يكن الجسم حاصلًا من تأليفها وإن أمكن فلتفرض ثلاثة أجزاء متلاقية فاما أن
يكون الجزء الأوسط حاجبًا للطرفين من التلاقى أولا يكون فإن كان حاجبًا كان ما يلاق منه أحد
الطرفين غير ما يلاق الطرف الآخر، فيكون منقسبا، وإن لم يحجب كان كل واحد من الطرفين
ملاقيا للأوسط بالكلية، إذ لو لم يكن بالكلية لكان منقسبا، وإذا كان كذلك فلا يزيد الثلاثة
على حجم الواحد منها، فلا يكون التركيب من مثل هذه الأجزاء مفيداً لمجمية حاصلة من
تركيبها وقد وضعناه كذلك، وهذا خلف.

الثاني : أن الصفة المركبة منها إذا استنارت بإشراق الشمس عليها كان الوجه المستنير
منيراً لما لا يكون كذلك فانقسمت.

الثالث : الجسم قد يكون ظله مثليه فيكون مثله من الظل ظل نصف الجسم فاذا فرضنا
هذا الجسم مركباً من عدد وتر، كان ظله شعفا فكان له نصف هو ظل نصف الجسم، فيكون
هذا الجسم منقسبا بقسمين متساويين فيكون قد انقسم الجزء.

الرابع : برهن أوقليدس بشكل المروث على أن وتر القائمة جذر مربعي الضلعين
المحيطين بها. فاذا كان الضلعان المحيطان بالقائمة كل واحد منها عشرة أجزاء كان وتر القائمة
جذراً لما بين، وليس لما بين جذر صحيح فلا بد من انقسام الجزء.

الحامس : برهن أوقليدس على أن السطوح المتوازية الأضلاع التي تكون على قاعدة واحدة
وفي جهة واحدة وبين خطوط متوازية تكون متساوية، فاذا فرضنا سطحين بهذه الصفة وأحدهما
أربعة في أربعة، فيكون مركباً من ستة عشر جزءاً، والآخر طوله من المشرق إلى المغرب فيلزم
أن يكون السطح الثاني مركباً من ستة عشر جزءاً وهو محال.

فإن قلت، وهذا لازم على صاحب الأصول أيضاً، لأن أحد السطحين إذا كان شبراً في
شبر، والآخر من المشرق إلى المغرب فكيف يكونان متساويين؟ قلت : إذا كان أحد السطحين
قائماً على القاعدة والآخر مائلاً، فكلما ازداد طول الثاني نقص عرضه، فلا استحالة فيه.

السادس : لو كان الجزء حقاً لكأن الحركة باطلة لكن الحركة حقة، فالجزء باطل.
بيان الشرطية : إن المتحرك من جزء إلى جزء حركته : إما على الأول، وهو محال، لأنه عند
الأول لم يتحرك بعد، أو على الثاني، وهو أيضاً محال، لأنه عند وصوله إلى الثاني يكون
قد انتهت حركته، لأن الحركة هي سبب وصوله إلى مائة الثاني، فلا تكون هي هي فقد صحت
الشرطية، لكن التالي فاسد بالضرورة، فاللقدم مثله.

السابع : لو كان الجزء حقاً لكأن الدائرة باطلة، لكن الدائرة حقة فالجزء باطل.
بيان الشرطية : هو أنه لو أمكنت الدائرة حينئذ : إما أن تكون الأجزاء الحاصلة فيها متلاقية
الظواهر أو لا تكون، والثاني باطل، وإلا يحصل في كل جزء شغل وفراغ، فيلزم الإنقسام،
هذا خلف. وإن كانت متلاقية الظواهر : أمكن أن تجعل دائرة أخرى محيطة أو متصلة بها،
فاما أن يرتكب على جزء من الدائرة الداخلة جزء من الدائرة الخارجة، أو جزآن فصاعداً،
والثاني محال وإلا لزم الإنقسام في الجزء المرتكب عليه، والأول : يقتضي أن يكون عدد أجزاء
الخارجة مثل عدد أجزاء الداخلة، وهكذا تفرض إحاطة دوائر أخرى بها ثالثة ورابعة إلى
أن ينتهي إلى حد يحصل طوق مثل طوق الفلك الأعظم مع أنه يكون عدد أجزائه مثل عدد أجزاء
الدائرة الصغيرة التي فرضناها أولاً، وهذا محال.

وأما بيان أن الدائرة حقة، فن وجهين، أحدهما : أنارزى في الحس ماهو في الإستدراة

كالدائرة ، فإن كان في الحقيقة كاهو عند الحس ، فقد ثبتت الدائرة ، وإن : يكن في الحقيقة دائرة ، بل يكون بعض أجزائه أرفع ، وبعضها أخفض ، فيكون قد حصل فيه فرج ، فتلك الفرج ان كان لا يسع فيها إلا ما يكون أقل من جزء لزم الإنقسام ، وإن كان يسع مثل جزء ملاً فإنا حتى حصل التساوي وثبتت الدائرة ، وإن كان يسع أكثر من واحد ، فإن كان الذي يسع فيها عدداً متناهياً ملاً فإنا حتى حصل التساوي ، وإن كان غير متناه كانت الفرج قابلة الانقسام بغير نهاية ، وهو باطل لوجهين . أحدهما : أن أصحاب الجزء وافقونا هل فساد ، والثاني أن مقادير تلك الفرج متناهية ؛ لكونها محصورة بين تلك الأجزاء ، فصغر المقدار وكبره : إنما هو بسبب كثرة الأجزاء وقلتها فإذن هما متناسبان ، لكن مقادير الفرج متناهية ، فالعدد الذي يسعها متناه .

الوجه الثاني : هو أننا إذا أخذنا جسماً وثبتنا أحد طرفيه في موضع مخصوص من سطح وأدركنا الطرف الآخر إلى أن يقتضي إلى حيث ابتدأنا بتحريكه ، فلا شك أن موضع الطرف المثبت يصير مركزاً للمحيط الذي يحصل من تركيب الطرف الآخر ، ولما كان مقدار ذلك الجسم واحداً كانت نسبة المركز إلى جميع أجزاء المحيط متساوية ، فالسطح المحصور في ذلك المحيط هو الدائرة ، فقد ظهر من هذا فساد مذهب من قال بأن الأجسام مركبة من أجزاء لا تتجزأ ، أو يلزم منه أيضاً فساد مذهب من قال : إن الجسم ينقسم بالفعل إلى غير النهاية ؛ لأنه يلزمهم القول بكون الجسم من أجزاء لا تتجزأ ، فإن كانوا غير قائلين به ، وذلك لأنهم يقولون : كل ما يمكن من الإنقسام في الجسم فهو حاصل بالفعل ، فيتكس انمكاس النقيض أن ما ليس ينقسم بالفعل ، فليس يمكن أن ينقسم ، فالجسم لما كان كرة بالفعل ، وكل كرة فإنها عبارة عن أحاد ، ففي الجسم حاد وكل واحد من تلك الاحاد لا يقبل الانقسام بالفعل ولا بالقوة . أما بالفعل فإننا فرضناه واحداً ، فلو كان كثيراً بالفعل لما كان واحداً ، وأما بالقوة : فلما لزمهم أن ما ليس ينقسم بالفعل فليس يمكن أن ينقسم ، فإذا أخذنا عدداً متناهياً من تلك الأجزاء ، فلا شك أنه يمكن تركيبها على وجه يحصل لذلك المجموع الأقطار الثلاثة ، وإلا لم يكن تأليف مثل هذه الأجزاء مقيداً للمقدار ، فلا يكون مقدار الجسم حاصلًا من تركيبها ، هذا خلف . فإذا ركبناها على الوجه المذكور حصل جسم متناهى المقدار والعدد ، وأيضاً يكون لهذا الجسم نسبة إلى سائر الأجسام التي تظنون أنها مركبة من أعداد غير متناهية ، لأنه ثبت أن جميع الأجسام متناهى المقدار ، بعضها بالحس ، وما ليس بمحسوس : فبالبراهين التي سلفقت في المقدمة الأولى ، فإذا كان ازدياد المقدار ونقصانه بحسب ازدياد العدد ونقصانه فيها متناسبان ، فنسبة المقدار إلى المقدار هي نسبة متناه إلى متناه ، فنسبة العدد إلى العدد نسبة متناه ، فإذا انقسام الجسم بالفعل إلى غير النهاية باطل ، ومذهب ديمقراطيس أيضاً باطل ، لأن تلك الأجزاء متساوية الماهية والحقيقة ، أو يمكن أن يوجد اثنان منها متساوي الماهية والحقيقة ، فيصح من نصي كل اثنين منها من الاتصال الراجع للانفصال مثل ما بين نصي الواحد منها ، وبالعكس ، وحينئذ يلزم أن تكون تلك الأجزاء قابلة للانفكاك والانفصال ، وإذا ثبتت هذه المقدمات فليتبين كون الجسم مركباً من الميول والصورة ، فنقول : لما ثبت أن الانقسامات الممكنة في الجسم غير متناهية ، وثبت أن الانقسامات بالفعل متناهية لزم من مجموع هاتين المقدمتين أن يكون لنا جسم يكون واحداً في الحقيقة ، كما هو عند الحس نقطة ماء ، فإذا ورد عليه الانفصال ، فالقابل للانفصال : لا يمكن أن يكون هو الاتصال ، لأن الاتصال ضد الانفصال ، ولا يكون في الشيء أبداً قوة قبول ضده ، لأن القابل للشيء أبداً قوة قبول ضده ، لأن القابل للشيء يكون موجوداً عند وجود المقبول ، والشيء لا يبق عند طريان ضده ، فإذا القابل للانفصال في الجسم الذي هو متصل بذاته شيء وراء الاتصال وهو القابل للاتصال والانفصال جماً ، فذلك القابل هو

كج [٢٣] المقدمة الثالثة والعشرون : ان كل ما هو بالقوة وله (58)

في ذاته امكان ما، فقد يمكن في وقت ما ان لا يوجد بالفعل. (59)

الهيول ، والاتصال الجسمي هو الصورة ، ومجموعها هو الجسم ، فهو إذن مركب من الهيول والصورة ، وهذا هو ما أردنا بيانه في المقام الأول .

وأما المقام الثاني - وهو النظر في الموارض الثلاثة التي ذكرناها ، وهي : الكم ، والشكل ، والوضع .

فاعل : أن الجسم إذا خلى وطبائه فانه لا بد وأن يحصل له مقدار معين ، إذ الجسم بدون المقدار محال ، وإذ لا قاسر حينئذ فذلك المقدار له طبعي ، وكذلك الشكل ، لأن الشكل عبارة عما يحيط به حد أو حدود ، والجسم لما نزم المنتهى لزم حداً أو حدوداً لا عمالة ، فيكون شكلاً .

و أما الوضع : فهو عبارة عن الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة أجزائه ، بعضها إلى بعض ، ونسبتها إلى الأجسام الخارجة عنه ، ومعلوم أن كل جسم فله نسبة مخصوصة بين أجزائه ، ونسبة إلى سائر الأجسام من القرب والبعد ، فالهيئة الحاصلة بسبب هاتين النسبتين هي الوضع ، فاذن كل جسم فانه لا يخلو من هذه الأعراض الثلاثة التي هي : الكم ، والشكل ، والوضع .

(58) وله : ك ، و : ت ج

(59) (الشرح) : اطل أن هذه المقدمة موضوعها (أن كل ما هو بالقوة) وقد قيده بقوله (وله) في

ذاته إمكانية ما) وعمومها (فقد يمكن في وقت ما أن لا يوجد بالفعل) . والمراد من قوله كل ما هو بالقوة هو كل ما يمكن أن يوجد بالفعل ولم يوجد ، وذلك لأن القوة في مقابلة الفعل في هذا الموضع ، فليست هي مجرد الإمكان ، بل هي عبارة عن أن يكون الشيء ممكن الوجود والعدم ، ولا يكون موجوداً ، فإذا وجد يقال له : خرج من القوة إلى الفعل ، فكون الشيء موجوداً بالقوة لا يصدق مع كونه موجوداً بالفعل ، وكونه ممكناً يصدق مع كونه موجوداً بالفعل ، فانه إذا حدث لا يصير واجبا لذاته ، بل هو ممكن لذاته دائماً قبل كونه موجوداً بالفعل ومعه بعده

إذا ثبت هذا فاعلم أن على هذه المقدمة سؤالين ، أحدهما أن قوله : كل ما بالقوة ، معناه كل ما هو ممكن الوجود ، وليس بموجود كما ذكرناه ، فالإمكان معلوم ومذكور فيه تفصيلاً فلما ذاقه مرة أخرى بقوله : وله في ذاته إمكانية ما ، وثانيها أن محمول القضية ينبغي أن يكون متافراً لموضوعها ، إذ لا فائدة في مجرد تكرير الشيء ؛ وأن يكون خارجاً عنه ، وإلا لم يكن ثبوته للموضوع محمولاً ، بأن يكون قضية تطلب صحتها بالبرهان . وكلامنا في القضايا البرهانية ، إذا ثبت هذا ، فنقول : المراد من المحمول في هذه المقدمة - وقوله : فقد يمكن في وقت ما أن لا يوجد بالفعل .

إما أن يكون إثبات الإمكان قبل خروجه إلى الفعل أو بعده أو مطلقاً ، فإن كان الأول كان محمول القضية غير موضوعها أو داخلاً فيه لأن المعنى من كون الشيء بالقوة هو كونه بحيث يمكن أن يوجد بالفعل وأن لا يوجد مادام لم يوجد ، فحله على أحد الوجهين المذكورين ، وإن كان الثاني فهو منقوض بالنفس الناطقة لأنها تكون بالقوة قبل حدوث البدن وعند حصوله يوجد بالفعل ، ومعلوم أن ذاتها ممكنة في جميع الأحوال ، إذ الممكن لذاته لا يصير واجباً لذاته ، ثم إنها لا يمكن في وقت ما أن لا يوجد بالفعل لأنه ثبت في الحكمة أنها باقية لا تنعدم ، وإن انتقض المزاج وفسد البدن ، فلا تكون هذه القضية صحيحة على هذا الإطلاق ، وإن كان الثالث فهو أيضاً خال عن الغاية لأن كل مقيد يصدق عليه مطلقه فكل ما هو بالقوة

كد [٢٤] المقدمة الرابعة والعشرون : ان كل ما هو بالقوة شيء

ما ، فهو مادة ضرورة لان الامكان هو في المادة ابداً .⁽⁶⁰⁾

فانه يصدق عليه أنه يمكن أن لا يوجد بالفعل و ذلك معلوم بالضرورة لأنه في وقت كونه بالقوة يصدق عليه أنه يمكن أن لا يوجد بالفعل فلا حاجة إلى جعلها من المقدمات البرهانية .

والجواب عن الأول أن المراد بالإمكان هنا إنما هو إمكان الثبات والفساد بعد خروج الشيء من القوة إلى الفعل وهو مغاير لإمكان الوجود والعدم نظراً إلى ذات الممكن ، ألا ترى أن النفس الناطقة بعد وجودها ليس لها إمكان الثبات والفساد إذ ليس لها إمكان الفساد فلا يكون لها إمكان الثبات والعدم مع أنها ممكنة الوجود والعدم نظراً إلى ذاتها إذ لا تصوير واجبة لذاتها وإنما تجب لوجوب علتها لا لذاتها .

وعن الثاني أن المراد من قوله : فقد يمكن في وقت ما أن لا يوجد هو أنه يعدم في وقت ما بعد خروجه إلى الفعل ، والنفس بالنفس الناطقة لا يتوجه لما ذكرنا أن المراد بالإمكان إنما هو إمكان الثبات والفساد ، وليس للنفس الناطقة هذا الإمكان فيصير تقرير الدهوى في هذه المقدمة هكذا : إن كان ما هو بالقوة وله إمكان الثبات والفساد بعد خروجه من القوة إلى الفعل فانه لا بد وأن يعدم في وقت ما ، وقد استعمل هذه المقدمة في الفصل الذي (ذكرت) فيه أنه نظير رابع فلسفي من جملة دلائل التوحيد على الوجه الذي لخصناه فلنبرهن على صحتها فنقول : إن كل ما يوجد بعد أن لم يكن فعلمه قبل وجوده وجوده بعد علمه قبلية لا تجتمع مع البعدية ، وليست قبلية والبعدية نفس العدم لأن العدم قبل كعدمه بعد ، وليس القبل هو البعد وهي أمور زائدة على عدم الشيء و وجوده وهي قابلة للتفاوت بالزيادة والنقصان وهي متصلة وذلك هو الزمان ، فاذن كل ما يوجد بعد أن لم يكن فانه محتاج إلى الزمان ، وقد سبق في المقدمات الماضية أن الزمان من لواحق الحركة ، فكل حادث فهو محتاج إلى الحركة فاذا كان فيه إمكان الثبات والفساد أيضا فعل تقدير فساده يكون علمه بعد وجوده على مثل ما قلنا في حدوثه فيكون فساداً أيضاً محتاجاً إلى الزمان والحركة فيلزم أن يكون محتاجاً في وجوده وثباته ثم نقول :

احتياج مثل هذا الحادث إما أن يكون إلى الحركة مطلقاً كيفما اتفق أو إلى حركات معينة ، والأول باطل ، وإلا لدام وجوده يدوام الحركة ، وكلامنا في الحادث الذي يكون وقتاً بالقوة وإن كان احتياجاً إلى حركات معينة فيلزم أن يكون بحيث إذا انعدمت تلك الحركات وانقضت فانه ينعدم هذا الحادث لأن وجوده من الفاعل إنما كان بشرط تلك الحركات الممينة فينعدم عند انعدامها ضرورة ، وذلك هو الأجل المقدر لكل حادث في القدر الذي هو تفصيل القضاء الإلهي السابق فقد ثبت أن كل ما هو بالقوة إذا وجد وكان في ذاته إمكان الثبات والفساد فانه لا بد وأن ينعدم في وقت من الأوقات .

(60) (الشرح) : اعلم أن كل ما هو موجود بالقوة فله مادة تكون محلاً لإمكانه قابلة لاستعداده . والدليل عليه : أن كونه ممكناً أمر موجود وإلا لم يكن ممكناً ، وذلك الإمكان له موضوع ، لأنه من الأمور الإضافية لا تمقل بنفسها بدون الموضوع فيكون له موضوع . فذلك الموضوع إما أن يكون غير ذلك الممكن الذي هو بالقوة ، أو ما يكون حالاً فيه ، أو ما يكون محلاً له ، أو ما لا يكون حالاً فيه ولا محلاً له ، والقسم الأولان باطلان وإلا لزم قيام الوجود بالعدم ، والقسم الثالث سق وهو المادة ، وذلك لأننا لانعني بالمادة سوى ما يكون محلاً لإمكان الشيء الذي هو بالقوة كالبنطقة بالنسبة إلى الإنسانية التي تكون بالقوة فانها موضوعة لإمكانها قابلة لشروط استعدادها ، وأما القسم الرابع وهو مثل أن يقال إمكان الشيء عبارة عن قدرة القادر على إيجادها ، وهو أيضاً محال لأن قدرة القادر بعد هذا الإمكان ، فانه يقال إن لم يكن الشيء ممكناً في نفسه

كه [٢٥] المقدمة الخامسة والعشرون : ان مبادئ الجواهر المركب الشخصي⁽⁶¹⁾ ، المادة والصورة. ولا بد من فاعل اعنى محرك⁽⁶²⁾ حرك الموضوع⁽⁶³⁾ حتى هيأه⁽⁶⁴⁾ لقبول الصورة وهو المحرك القريب المهيئ لمادة شخص ما ، فلزم من هنا النظر في الحركة والمحرك والمتحرك. وقد بين في كل ذلك ما يلزم تبينه. ونص كلام أرسطو على ان⁽⁶⁵⁾ : « المادة لا تحرك ذاتها »⁽⁶⁶⁾ ، فهذه⁽⁶⁷⁾ هي المقدمة العظيمة الداعية للبحث عن وجود المحرك الاول.⁽⁶⁸⁾

لا يكون الفاعل قادراً عليه فلا يكون إمكان الشيء غير قدرة القادر عليه ضرورة ، فقد ثبت أن كل ما هو بالقوة فهو ذو مادة لاحالة ، ويجب أن يكون محققاً عندك أيها الطالب ليق أن مراد أرسطو من الإمكان في هذا الموضوع إنما هو الاستعداد التام لحدوث الشيء مثل المزاج الإنساني وتوابعه التي تحدث في مادته ، أمضى النطفة ، وأما الإمكان المطلق الذي هو بحسب الماهية ، وهو أن تكون الماهية قابلة للوجود والعدم في الجملة سواء حصل استعداده التام أو لم يحصل فليس بمراد له في هذا المقام ؛ لأن هذا الإمكان ليس أمراً وجودياً ، وإلا لكان نسبة الماهية إلى وجودها بالإمكان أيضاً ، إذ الإمكان لا يكون واجباً لذاته ، فحينئذ يلزم أن يكون للمكان إمكان آخر ، وكذا الكلام في الإمكان الثاني والثالث ذاهباً إلى غير النهاية ، وهو محال ، فاذن يجب أن يكون مراده بالإمكان هنا هو الإمكان الثاني ، وهو الاستعداد التام الذي هو عبارة عن حصول الشرائط وارتفاع الموانع ، كاستعداد النطفة بمزاجها وتوابعها الصورة الإنسانية ، وقد فات هذا الشرح من المفسرين لكلام أرسطو ، وتبهم في ذلك المتأخرون حتى حلوا كلامه على الإمكان الأول وهو فاسد وعليه شكوك لا يمكن التقصي منها ، فأعرف قدر ما نبهناك عليها واحفظه ، وتأمل فيه تسلم من الشكوك التي تورد على العلم الأول في هذا الأصل العظيم الذي يبني عليه كثير من أمهات المسائل .

(61) الشخصي : ت ج ، الشخصي : ك (62) محرك : ت ، محركا : ج ك. حرك : ت ك ، يحرك : ج (63) الموضوع : ت ج ، الموضوع : ك [في الفهرس : الموضوع] (64) هيأه : ت ك ، يهيئه : ج (65) على أن : ك ، — : ت ج (66) «تأنيق أرسطو كتاب ١٢ / ٦ ١٠٧١ - ب ٢٩ - ٢٠ (67) فهذه : ت ج ، وهذه : ك (68) الاول والله اعلم : ك ، الاول : ت ج (الشرح) : كل ما هو قابل لشيء ومادة له فانه لا يمكن أن يكون هو الفاعل لذلك الشيء .

بيانه أن نسبة الشيء إلى الفاعل بالوجوب ، لما بينا في المقدمات الماضية أن المعلول يجب وجوده عند وجود العلة ، ونسبته إلى القابل إنما هي بالإمكان لا بالوجوب ، وخصوصاً في الصور والأعراض النصرية ، وذلك لأنه ليس القابل إلا كونه متبياً لنيل وجود ذلك الشيء ، ولهذا فإننا إذا علمنا أن الشيء قابل لشيء آخر ، فانه لا يكون بمجرد هذا العلم أن يحكم عليه أن وجوده المقبول حاصل له لا محالة . بل يكون لنا أن نحكم بإمكان وجوده فحسب ، أما إذا علمنا أن فاعله التام موجود فلنا أن نحكم أن معلوله موجود ، فقد ثبت أنه لا يمكن أن يكون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً معاً ؛ فكل مادة لصورة ، أو موضوع لمرض فان المحرك لها إلى قبول تلك الصورة أو المرض بالفعل شيء وراء تلك المادة وذلك الموضوع . فهذا شرح الخمس والعشرين مقدمة التي صادر عليها صاحب الكتاب لتتيمم الغرض الذي وضعها لاجله والله الهادي بفضل من يشاء . [وكان إتمام طبعه بتوفيق الله سنة ١٣٦٩ ، مصر]

(٤ - ب) م

| وهذه الخمس والعشرون مقدمة التي صدر ذلك بها : منها ما هو
 بين بايسرتامل ومقدمات برهانية ومعقولات⁽⁶⁹⁾ اول، اوقريب منها ؛
 بالخصناه من ترتيبها ؛ ومنها ما نحتاج الى براهين ومقدمات عدة لكنها
 قد تبرهنت برهاناً لا شك فيه ، بعضها في «كتاب السماع» وشروحه ، وبعضها
 في «كتاب ما بعد الطبيعة» وشرحه . وقد اعلمتك ان ليس غرض هذه
 المقالة نقل كتب الفلاسفة فيها وتبيين⁽⁷⁰⁾ ابعاد المقدمات بل ذكر المقدمات
 القريبة المحتاج اليها بحسب غرضنا . واضيف الى ما تقدم من المقدمات مقدمة
 واحدة توجب التقدم . ويزعم ارسطو انها صحيحة واولى ما يعتقد فنسلمها
 له على جهة التقرير ، حتى يبين ما قصدنا لبيان . وتلك المقدمة وهي :
 [٢٦] السادسة والعشرون هي قوله : ان الزمان والحركة سرمديان

دائمان موجودان بالفعل . فلذلك يلزم عنده ضرورة بحسب هذه المقدمة ان
 يكون ثم جسم متحرك⁽⁷¹⁾ حركة سرمدية⁽⁷²⁾ موجودة بالفعل وهو الجسم
 الخامس . فلذلك يقول ان السماء لا كائنة ولا فاسدة ، لان الحركة عنده
 لا كائنة ولا فاسدة . لانه يقول : ان كل حركة تنقسم الى حركة ضرورة ، اما
 من نوعها او من غير نوعها . وان الذي يُظن بالحيوان انه لم تنقسم حركة
 المكانية جركة اخرى اصلا ، ليس بصحيح ، لان السبب في حركته بعد
 السكون ينتهي الى امور داعية لتلك الحركة المكانية ، وهي اما تغير | مزاج
 يوجب شهوة لطلب موالف ، او هرب من مخالف ، او خيال او رأى يحدث
 له فيحركه⁽⁷³⁾ احد هذه الثلاثة ، وكل واحد منها توجهه حركات اخرى .
 وكذلك يقول ان كل ما يحدث فان امكان حدوثه متقدم على حدوثه بالزمان ،
 يلزم من ذلك اشياء لتصحيح مقدمته . وبحسب هذه المقدمة يكون المتحرك
 المتناهي يتحرك على طول متناه⁽⁷⁴⁾ مرارا غير متناه⁽⁷⁵⁾ بالرجوع على ذلك
 الطول بالدور ، وهذا لا يمكن الا في الحركة الدورية

(٥ - ا) م

(69) - ومعقولات : ت ج ، ومعقولات : ن (70) - وتبين : ت ، وتبين : ج ، الا تبين
 بعض المقدمات : ن (71) - جسم متحرك : ت ، جسم متحرك : ج (72) سرمدية : ت ج ،
 دائمة : ن 73 - فيحركه : ت ، في حركة : ج [الفرق هنا وفي امثاله قد نشأ على ما اعتقد
 من نقل الحروف العبرية الى العربية حيث ان الحروف العبرية متقطعة في الكتابة : ف ي ح ر ك ه : ا]
 (74) - متناه : ت ، متناهي : ج (75) متناه : ت ، متناهية : ج ن

- كما يتبرهن في المقدمة الثالثة عشرة من هذه المقدمات ، وبحسبها يلزم (٢٢٨-ب) ج
- وجود ما لا نهاية له على جهة التعاقب ، لان يوجد ذلك معا . وهذه المقدمة هي التي يروم ارسطو اثباتها دائما ويدولى انا ، انه لا يقطع بان دلائله عليها برهان ، بل هي الاخرى والاولى عنده . ويدعى تباعه وشارحو⁽⁷⁶⁾
- 5 كتبه انها واجبة لا ممكنة ، وانها قد تبرهنت ويروم كل متكلم من المتكلمين ان يثبت انها ممتنعة . ويقولون لا يتصور كيف تحدث حوادث لا نهاية لها بالتعاقب ، فقوة كلامهم انها عندهم معقول اول والذي يدولى انا ان هذه المقدمة ممكنة ، لا واجبة كما يقول الشارحون لكلام ارسطو ، ولا ممتنعة كما يدعى المتكلمون . وليس القصد الان تبين دلائل ارسطو ولا تشكيكنا عليه
- 10 ولا تبين رأي في حدث العالم ، بل القصد في هذا الموضع حصر المقدمات التي نحتاجها في مطالبنا | الثلاثة . وبعد تقديم هذه المقدمات وتسليمها ، آخذ (٥-ب) م في تبين ما يلزم عنها .

فصل ١ [١]

- يلزم بحسب المقدمة الخامسة والعشرين ان ثم محركا⁽⁷⁷⁾ هو الذي
- 15 حرك مادة هذا الكاين الفاسد حتى قبلته الصورة ، واذا طلب ذلك المحرك القريب ما محركه ، لزم ضرورة ان يوجد محرك آخر : اما من نوعه او من غير نوعه ، لان الحركة توجد في الاربع مقولات . وقد يقال عليها الحركة بعموم كما ذكرنا في المقدمة الرابعة . وهذا لا يمر الى لا نهاية كما ذكرنا في المقدمة الثالثة ، فوجدنا كل حركة تنتهي الى حركة الجسم⁽⁷⁸⁾ الخامس ،
- 20 وعندها تقف . ومن تلك الحركة يتفرع واليا يتسلسل كل محرك ومهي في العالم السفلى كله والفلك متحرك حركة نقلة وهي اقدم الحركات كما ذكر في المقدمة الرابعة عشرة . وكذلك كل حركة نقلة انما تنتهي لحركة الفلك ، كأنك قلت ان هذا الحجر الذي تحرك⁽⁷⁹⁾ حركه العكاز ، والعكاز حركه اليد ، واليد⁽⁸⁰⁾ حركتها الاوتار ، والاوتار حركتها⁽⁸¹⁾ العضل ، والعضل

(76) شارحو : ت ، شارحي : ج (77) محركا : ج ، محرك : ت (78) الجسم : ت ، الجرم : ج ن (79) تحرك : ت ، يتحرك : ج (80) اليد واليد : ت ، اليه واليه : ج (81) حركتها : ت ج ، حركتها : ن

حركه العصب ، والعصب حركه الحر⁽⁸²⁾ الغريزي ، والحر الغريزي حركته الصورة التي فيه ، وهي المحرك الاول ، بلا شك . وذلك المحرك اوجب له ان يحرك رأى مثلا ، وهوان يوصل ذلك الحجر بضرب العكاز | له الى طاقة كي يسدّها⁽⁸³⁾ حتى لا تدخل له منها هذه الريح الهابّة ، ومحرك تلك الريح ومولد⁽⁸⁴⁾ هبوبها ، هي⁽⁸⁵⁾ حركة الفلك . وهكذا نجد كل سبب كون 5 وفساد ينتهى لحركة الفلك .

فلما انتهينا لهذا الفلك المتحرك ، لزم ان يكون له محرك بحسب ما قدم في المقدمة السابعة عشرة . ولا يخلوان يكون محركه فيه او خارجا عنه . وهذه قسمة ضرورية ، فان كان خارجا عنه ، فلا يخلو من ان يكون جسما او يكون غير جسم ، ولا يقال فيه حينئذ انه خارج⁽⁸⁶⁾ عنه ، بل يقال مفارقا⁽⁸⁷⁾ 10 له ، لان ما ليس بجسم فلا يقال فيه انه خارج⁽⁸⁶⁾ عن الجسم الا باتساع في القول ، وان كان محركه فيه اعنى محرك الفلك ، فلا يخلوان يكون محركه قوة شائعة في جميع جسمه ، ومنقسمة بانقسامه كالحرارة في النار ، او تكون قوة فيه غير منقسمة كالنفس والعقل كما تقدم في المقدمة العاشرة⁽⁸⁸⁾ . فلا بد 15 ضرورة ان يكون محرك الفلك احد هذه الاربعة . اما جسم اخر خارج⁽⁸⁹⁾ عنه او مفارق او قوة شائعة فيه ، او قوة غير منقسمة .

اما الوجه الاول⁽⁹⁰⁾ : وهوان يكون محرك الفلك جسما اخر خارجا عنه فذلك محال ، كما اصف ، لانه اذ وهو جسم فهو يتحرك عندما يحرك كما ذكر في المقدمة التاسعة . فاذا وهذا الجسم السادس ايضا يتحرك عندما يحرك ، فيلزم ان يحركه جسم سابع ، فذلك ايضا يتحرك فيلزم وجود 20 اجسام لا نهاية لعددها ، وحينئذ يتحرك الفلك وهذا محال | كما قدم في المقدمة الثانية .

(82) الحرّ : ت ، الحارّ : ج (83) يسدّها : ت ج ، تسدّها : ن (84) مولد : ت ، تولد : ج ، ويتولد : ن (85) هي : ت ، هو : ج (86) خارج : ج ، خارجا : ت (87) مفارقا : ت ، مفارق : ج (88) - العاشرة : ت ج ، الحادية عشر : ن (89) خارج : ج ، خارجا : ت (90) ، اما الوجه الاول : ج - اما الاول : ت

واما الوجه الثالث(*) : وهو ان يكون محرك الفلك قوة شايعة فيه ، فذلك ايضا محال كما اصف ، لان الفلك جسم فهو متناه⁽⁹¹⁾ ضرورة كما قدم في المقدمة الاولى فتكون قوته متناهية كما ذكر في الثانية عشرة ، فهي⁽⁹²⁾ تنقسم بانقسامه كما ذكر في الحادية عشرة ، فلا تحرك الى لانهاية كما وضعنا في المقدمة السادسة والعشرين. 5

واما الوجه الرابع : وهو ان يكون محرك الفلك قوة فيه غير منقسمة كنفس الانسان في الانسان مثلا ، فان هذا ايضا محال ان يكون هذا المحرك وحده سببا في الحركة الدائمة وان كانت | غير منقسمة. ج (٢٢٩ - ١)

وبيان ذلك انه ان كان هذا محركه الاول ، فهذا المحرك هو متحرك بالعرض كما ذكر في المقدمة السادسة. وانا ازيد هنا بيانا وذلك ان الانسان مثلا اذا حركته نفسه التي هي صورته ، حتى طلع من البيت الى الغرفة فجسمه هو الذي تحرك بالذات ، و النفس هي المحرك الاول بالذات ، لكنها قد تحركت بالعرض لان بانتقال الجسم من البيت للغرفة انتقلت النفس التي كانت في البيت⁽⁹³⁾ ، وصارت في الغرفة ، فان سكن تحريك النفس سكن الذي تحرك عنها ، وهو الجسم وبسكون الجسم ترتفع الحركة العرضية الحاصلة للنفس ، وكل متحرك بالعرض ، يسكن ضرورة كما ذكر في الثامنة. واذا سكن سكن المتحرك عنه ، فيلزم ان يكون لذلك المحرك الاول سبب اخر | ضرورة خارجا⁽⁹⁴⁾ عن الجملة المركبة من محرك ومتحرك ، اذا حضر ذلك السبب الذي هو ابتداء الحركة ، حرك المحرك الاول الذي 20 في تلك الجملة للمتحرك منها ، وان لم يحضر ، سكن.

ولهذا السبب لا تتحرك اجسام الحيوان دائما ، وان كان في كل واحد منها محرك اول لا ينقسم ، لان محركها ليس هو محركا⁽⁹⁵⁾ دائما بالذات ، بل الدواعي له للتحويل امور خارجة عنه. اما طلب موالف او هرب مخالف

(*) ولم يذكر المؤلف الوجه الثاني هنا الا انه سيأتي بعد قليل خارج الترتيب : ا (91) متناه : متناهى : ج (92) فهي : ت ج ، ان : ن (93) التي كانت في البيت : ت ج ، ت ، معه ايضا : ن (94) خارجا : ت ، خارج : ج (95) محركا : ت ، محرك : ج

- او تخيل⁽⁹⁶⁾ او تصور في من له تصور ، وحينئذ تحرك واذا حرك تحرك بالعرض. فلا بد ان يسكن كما ذكرنا، فلو كان محرك الفلك فيه على هذا الوجه لما امكن ان يتحرك سرمدًا. فان كانت هذه الحركة دائمة سرمدية كما ذكر خصمنا. وذلك ممكن كما ذكر في المقدمة الثالثة عشرة ، فيلزم ضرورة بحسب هذا الرأي ان يكون السبب الاول لحركة الفلك على الوجه الثاني اعني 5 مفارقا للفلك كما اقتضته القسمة، فقد تبرهن ان محرك الفلك الاول ان كانت حركته سرمدية دائمة، يلزم ان يكون لا جسما ولا قوة في جسم اصلا، حتى لا تكون لمحركه حركة لا بالذات ولا بالعرض. فلذلك لا يقبل قسمة ولا تغيرا⁽⁹⁷⁾ كما ذكر في المقدمة السابعة والخامسة، وهذا هو الالاه⁽⁹⁸⁾ جل اسمه، اعني السبب الاول المحرك للفلك، ويستحيل كونه اثنين، او اكثر 10 (٧ - ب) م لاستحالة تعدد الامور المفارقة التي ليست بجسم الابان يكون | احدها علة والآخر معلولا كما ذكر في السادسة عشرة.

وقد تبين انه ليس بواقع تحت الزمان ايضا لامتناع الحركة في حقه كما ذكر في الخامسة عشرة. فقد ودّى هذا النظر بالبرهان ان الفلك محال ان يحرك⁽⁹⁹⁾ ذاته حركة سرمدية. وان السبب الاول في تحريكه ليس هو 15 جسما⁽¹⁰⁰⁾ ولا قوة في جسم، وانه واحد لا يتغير لان ليس وجوده مقترنا بزمان وهذه هي الثلاثة مطالب التي برهن عليها فضلاء الفلاسفة.

نظر ثانياً لهم : قدّم ارسطو مقدمة وهي: انه اذا وجد شيء مركب⁽¹⁰¹⁾ من شيئين ووجد احد الشيئين على انفراده خارجا عن ذلك الشيء المركب، لزم وجود الآخر ضرورة خارجا ايضا عن ذلك الشيء المركب لانه ، لو كان 20 وجودهما يقتضى ان لا يوجد الامعا ، كما لمادة والصورة الطبيعية لما وجد احدهما دون الآخر بوجه. فوجود احدهما على انفراده دليل على عدم التلازم، فسيوجد الآخر ضرورة. مثاله انه اذا وجد السكنجبين ووجد ايضا العسل وحده لزم ضرورة⁽¹⁰²⁾ وجود الخل وحده، وبعد تبينه هذه المقدمة

(96) تخيل : ت ج ، تخيل : ن (97) تغيرا : ت ج ، تغيرا : ن (98) الالاه ، ت ،
الاله : ج [هذا الفرق موجود دائما بين النسختين] (99) يحرك : ت ج ، يحدث : ن (100)
جسا : ت ، جسم : ج (101) شيء مركب : ت ، شيئا مركبا : ج (102) ضرورة : ت ج ، ايضا : ن

قال : انا نجد اشياء كثيرة مركبة من محرك ومتحرك يعني انها تحرك غيرها وتتحرك من غيرها حين ما تحرك. وذلك يبين بالمتوسطات (103) في التحريك كلها ، ونجد متحركا لا يحرك اصلا ، وهو اخر متحرك فيلزم ضرورة ان يوجد محرك لا يتحرك اصلا . وذلك هو المحرك الاول. ومن حيث لا يمكن فيه | حركة ، فهو لا منقسم ولا جسم ولا واقع تحت زمان كما (٨-١) م بان في البرهان المتقدم .

نظر ثالث فلسفي في هذا المعنى ما خوذ من كلام ارسطو؛ وان كان جاء به في غرض اخر، وهذا ترتيب القول. لاشك ان ثم امورا (104) موجودة ، وهي هذه الموجودات المدركة (105) حسا ولا يخلو الامر من ثلاثة اقسام وهي قسمة ضرورية: وهي اما ان تكون الموجودات كلها غير كائنة ولا فاسدة ، او تكون كلها كائنة فاسدة ، او يكون بعضها كائنا فاسدا ، وبعضها غير كائن ولا فاسد .

اما القسم الاول فبين المحال لانا نشاهد موجودات كثيرة كائنة فاسدة .

15 واما القسم الثاني فهو ايضا محال. وبيانه لانه ان كان كل موجود واقعا تحت الكون والفساد فالموجودات | كلها، كل واحد منها ممكن الفساد والممكن (٢٢٩-ب) في النوع لابد ضرورة من وقوعه كما علمت ، فيلزم انها تفسد اعنى الموجودات كلها ، واذا فسدت كلها، محال ان يوجد شيء، لان لم يبق من يوجد شيئا (106). ولذلك يلزم ان لا يكون شيء موجود بقاء. ونحن نشاهد 20 اشياء موجودة ، وها نحن موجودون فيلزم ضرورة بهذا النظر ان كان ثم موجودات كائنة فاسدة كما نشاهد ان يكون ثم موجود ما لا كائن ولا فاسد. وهذا الموجود الغير كائن ولا فاسد لا امكان فساد فيه اصلا، بل هو واجب الوجود لا يمكن الوجود. قال ايضا انه لا يخلو كونه واجب الوجود،

(103) - بالمتوسطات : ت ، كالتوسطات : ج (104) امورا : ج ، امور : ت

(105) المدركة : ت ، المدركات : ج (106) شيئا : ت ، شيء : ج

(٨ - ب) م ان يكون ذلك باعتبار ذاته او باعتبار سببه حتى يكون | وجوده وعلمه
ممكنا باعتبار ذاته. واجبا باعتبار سببه فيكون سببه هو الواجب الوجود كما
ذكر في التاسعة عشرة.

فقد تبرهن انه لا بد ضرورة ان يكون ثم موجود (107) واجب الوجود
باعتبار ذاته، ولولاه لما كان ثم موجود اصلا، لا كائن فاسد ولا ما ليس
بكائن ولا فاسد، ان كان ثم شيء يوجد هكذا. كما يقول ارسطو اعنى
ان لا يكون كائنا ولا فاسدا لكونه معلولا بعلة واجبة الوجود. وهذا برهان
لا شك فيه ولا مدافعة (108) ولا منازعة الا لمن يجهل طريق البرهان.

ثم نقول : ان كل واجب الوجود باعتبار ذاته ، يلزم ضرورة ان
لا يكون لوجوده سبب كما ذكر في المقدمة العشرين (109)، ولا يكون فيه
تكثير معانٍ اصلا، كما ذكر في المقدمة الحادية والعشرين. ولذلك يلزم ان
لا يكون جسما ولا قوة في جسم كما ذكر في الثانية والعشرين. فقد تبرهن
بحسب هذا النظر ان ثم موجودا (110) لازم الوجود باعتبار ذاته ضرورة ،
وهوالذى لا سبب لوجوده ولا تركيب فيه. فلذلك لا يكون جسما ولا قوة
في جسم. وهذا هو الاله جل اسمه.

وكذلك يتبرهن بسهولة ان وجوب الوجود باعتبار الذات ، يستحيل
ان يوجد لاثنين لان يكون نوع وجوب الوجود معنى زائدا (111) على
كل واحد منها. فلا يكون واحد منها واجب الوجود بذاته لقط، بل واجبا
بذلك المعنى الذى هو نوع وجوب الوجود الذى وجد لهذا، او لغيره. وقد
يبين بوجه عدة، ان الواجب الوجود لا يصح فيه الثنوية بوجه، | لان
ولا ضد. علة ذلك كله البساطة المحضة ، والكمال المحض الذى لا يفضل
عنه شيء خارجا (112) عن ذاته من نوعه. وعدم العلة والسبب من كل جهة
فلا مشاركة اصلا.

(107) موجودا : ج ، موجود : ت ، (108) مدفع : ت ، مدافعة : ج (109) العشرين :
ت ، العشرين : ج (110) موجودا : ج ، موجود : ت (111) - زائدا : ت ، زائد : ج
(112) خارجا : ت ، خارج : ج

نظر رابع فلسفي ايضا . معلوم أنا نرى دائما امورا تكون بالقوة فتخرج الى الفعل . وكل ما يخرج من القوة الى الفعل فله مخرج خارج⁽¹¹²⁾ عنه كما ذكر في المقدمة الثامنة عشرة . وبين هو ايضا ان ذلك المخرج كان مخرجا بالقوة ثم صار مخرجا بالفعل . وعلة كونه كان بالقوة اما لمانع من نفسه ،
 5 اول نسبة ما كانت مرتفعة بينه وبين ما أخرجه . فلما حصلت تلك النسبة أخرج بالفعل ، وكل واحد من هذين يقتضي مخرجا او مزيلا عائقا⁽¹¹³⁾ ضرورة . وهكذا يلزم ان يقال في المخرج الثاني او مزيل العائق ، وهذا لا يمر الى لانه فلا بد من الانتهاء لمخرج من القوة الى الفعل يكون موجودا ابدا على حالة واحدة قوة لا فيه اصلا . اعني انه لا يكون فيه في ذاته شيء بالقوة ، لانه
 10 ان كان في ذاته امكان فقد يعدم ، كما ذكر في الثالثة والعشرين .

ومحال ان يكون هذا ذا مادة ، بل مفارقا كما ذكر في الرابعة والعشرين . والمفارق الذي لا امكان فيه اصلا ، بل هو موجود بذاته ، هو الاله وقد تبين انه لا جسم فهو واحد ، كما ذكر في المقدمة السادسة عشرة . وهذه كلها طرق برهانية على وجود الاله واحد لا جسم ولا قوة في جسم . مع اعتقاد قدم العالم . (٩ - ب) م
 15 وهذا ايضا طريق⁽¹¹⁴⁾ برهانية على نفي التجسيم واثبات الوحدانية ؛ وذلك انه لو كان الالهان⁽¹¹⁵⁾ للزم ضرورة ان يكون لهما معنى واحد يشتركان فيه ، وهو المعنى الذي به استحق كل واحد منهما ان يكون الاله ، ولهما معنى اخر ضرورة⁽¹¹⁶⁾ ، به وقع التباين وصارا اثنين . اما بان يكون في كل واحد منهما معنى غير المعنى الذي في الاخر ، فيكون كل واحد منهما
 20 مركبا من معنيين فلا واحد منهما سيبا اولا⁽¹¹⁷⁾ ، ولا لازم الوجود باعتبار ذاته ، بل كل واحد منهما ذو اسباب كما بين في التاسعة عشرة . وان كان معنى التباين موجودا في احدهما ، فذلك الذي فيه المعنيان غير واجب (٢٣٠ - ١) ج
 الوجود بذاته .

(113) - مزيل عائق : ت ، مزيل عائقا : ج (114) طريق : ت ، طرق : ج (115) الالهان : ت ، الهين : ج (116) اخر ضرورة : ت ، ضرورة اخر : ج (117) اولا : ت ، اول : ج

- طريق اخر⁽¹¹⁸⁾ في التوحيد قد صح بالبرهان ان الموجود كله كشخص واحد مرتبط بعبه ببعض. وان قوى⁽¹¹⁹⁾ الفلك سارية في هذه المادة السفلية ومهيئة لها ليستحيل مع هذا الذي قد صح ان يكون الاله الواحد منفردا بجزء من اجزاء هذا الموجود؛ والاله الثاني بمنفرد بجزء اخر. اذ هذا مرتبط بهذا، فلم يبق في التقسيم الا ان يكون هذا يفعل وقتا، وهذا يفعل وقتا، 5 او يكونا جميعا يفعلان معا دائما، حتى لا يتم فعل من الافعال الا منهما جميعا. اما كون هذا يفعل وقتا وهذا يفعل وقتا فهو محال من وجوه شتى، لانه ان كان الزمان الذي يفعل فيه احدهما ممكنا ان يفعل فيه الاخر. فما السبب الموجب لان يفعل هذا او يبطل هذا؟ وان كان الزمان الذي يفعل فيه 10 احدهما يمتنع على الاخر ان يفعل فيه.

- فثم سبب اخر هو الذي اوجب امكان الفعل لهذا وامتناعه على هذا. اذ والزمان كله لا اختلاف فيه والموضوع للعمل موضوع واحد منها، يخرج من القوة الى الفعل في زمان فعله ما يفعل، فيحتاج كل واحد منها الى مخرج من القوة الى الفعل. وايضا يكون في ذات كل واحد منها امكان. 15 فاما ان يكونا جميعا يفعلان دائما كل ما في الوجود حتى لا يفعل احدهما دون الاخر، فهذا ايضا محال، كما اصف. وذلك ان كل جملة لا يتم فعل ما الا بجميعها فلا واحد منها فاعلا باعتبار ذاته، ولا واحد منها ايضا سببا اوليا⁽¹²⁰⁾ لذلك الفعل بل السبب الاول هو اجتماع الجملة.

- وقد تبرهن ان الواجب الوجود يلزم ضرورة ان لا يكون له سبب. وايضا ان اجتماع الجملة فعل ما، فهو مفتقر لسبب اخر، وهو جامع الجملة. 20 فان كان الجامع لتلك الجملة التي لا يتم الفعل الا بها واحدا، فهو الاله بلا شك. وان كان الجامع ايضا لهذه الجملة بجملة اخرى، لزم الجملة الثانية مثل ما لزم الجملة⁽¹²¹⁾ الاولى، فلا بد من الانتهاء لواحد هو السبب في وجود هذا الموجود الواحد على اى وجه كان. اما على جهة احداثه

(118) - اخر : ت ، اخرى : ج (119) قوى : ت ج ، قوة : ن (120) سببا اوليا : ت ، سبب اول : ج (121) - الجملة : ت ، في الجملة : ج

بعد عدم او على جهة اللزوم |. فقد بان لك ايضا بهذا الطريق⁽¹²²⁾ ان كون (١٠-ب) م الموجود كله واحدا، دلنا على ان موجدته واحد.

طريق آخر⁽¹¹⁸⁾ في نفي الجسمية: كل جسم مركب كما ذكر في الثانية والعشرين. وكل مركب فلا بد له من فاعل، هو السبب لوجود صورته في مادته. وبين هوجدنا ان كل جسم قابل للانقسام، وله ابعاد فهو محل 5 للاعراض بلا شك. فليس الجسم واحدا لامن جهة انقسامه، ولا من جهة تركيبه، اعني كونه اثنين بالقول. لان كل جسم انما هو جسم ما من اجل معنى زائد فيه على كونه جسما، فهو ذو معنيين ضرورة. وقد تبرهن ان واجب الوجود لا تركيب فيه بوجه من الوجوه. وبعد تقديم هذه البراهين 10 آخذ في تلخيص طريقنا نحن كما وعدنا.

فصل ب [٢]

هذا الجسم الخامس وهو الفلك لا يخلو من ان يكون اما كائنا فاسدا. والحركة ايضا كائنة فاسدة؛ او يكون غير كائن ولا فاسد، كما يقول الخصم. فان كان الفلك كائنا فاسدا فموجده بعد العدم هو الاله جل اسمه. وهذا 15 معقول اول، لان كل ما وجد بعد العدم، فله موجد ضرورة. ومحال ان يوجد ذاته. وان كان هذا الفلك لم يزل ولا يزال هكذا متحركا حركة دائمة سرمدية، لزم بحسب المقدمات التي تقدمت، ان يكون | محركه هذه الحركة (١١-ا) م السرمدية لا جسما ولا قوة في جسم، وهو الاله جل اسمه. فقد بان لك ان وجود الاله تعالى وهو الواجب الوجود الذي لا سبب له ولا امكان لوجوده 20 باعتبار ذاته، دلت البراهين القطعية اليقينية على وجوده سواء كان العالم حادثا بعد عدم، لو كان غير حادث بعد عدم. وكذلك دلت البراهين على كونه واحدا وليس بجسم كما قدمنا لان البرهان على كونه واحدا وليس بجسم قد يصح سواء كان العالم حادثا بعد عدم او لم يكن، كذلك، كما بينا في الطريق الثالث من الطرق الفلسفية. وكما بينا في⁽¹²³⁾ الجسمية واثبات 25 الوجدانية بالطرق الفلسفية.

(122) - بهذا الطريق : ت ، بهذين الطريقين : ج

(123) - نفى : ت ، في تبين نفى : ج ن

وقد حسن عندى ان اتم اراء الفلاسفة وابين دلائلهم في وجود العقول المفارقة وابين مطابقة ذلك لقواعد شريعتنا اعنى وجود الملائكة واتم الغرض. وبعد ذلك ارجع لما وعدت به من الاستدلال على حدث العالم. اذ اكبر دلائلنا على ذلك لا تصح | ولا تبين الا بعد معرفة وجود العقول المفارقة. وكيف استدل على وجودها، ولا بد قبل ذلك كله من تقديم مقدمة هى سراج منير لخفايا هذه المقدمة يجملتها ما تقدم من فصولها وما يتاخر وهى هذه المقدمة.

مقدمة : اعلم ان مقالتي هذه ، ما كان قصدى بها ان اؤلف شيئاً في العلم الطبيعي او الخصص معانى العلم الالاهى على بعض مذاهب ، او ابرهن (١١ - ب) م ما تبرهن منها ، ولا كان قصدى فيها | ان الخصص واقتضب هيئة الافلاك ، ولا ان اخبر بعدها. اذ الكتب المؤلفة في جميع ذلك كافية. وان لم تكن كفاية في غرض من الاغراض ، فليس الذى اقوله انا في ذلك الغرض احسن من كل ما قيل. وانما كان الغرض بهذه المقالة ما قد اعلمتك به في صدرها وهو تبين مشكلات الشريعة واطهار حقائق بواطنها التى هى اعلى من افهام الجمهور.

فلذلك ينبغى لك اذا رأيتنى اتكلم في اثبات العقول المفارقة وفي عددها او في عدد الافلاك وفي اسباب حركاتها ، او في تحقيق معنى المادة والصورة ، او في معنى الفيض الالاهى ، ونحو هذه المعانى فلا تظن او يخطر ببالك انى انما قصدت لتحقيق ذلك المعنى الفلسفى فقط ، اذ تلك المعانى قد قيلت في كتب كثيرة وبرهن على صحة اكثرها ، بل انما اقصد لذكر ما يبين مشكل (124) من مشكلات الشريعة بفهم وتنحل عقد كثيرة بمعرفة ذلك المعنى الذى الخصصه. وقد علمت من صدر مقالتي هذه ان قطبها انما يدور على تبين ما يمكن فهمه من قصة الخلق وقصة الامر (125) وتبين مشكلات تتعلق بالنبوة ، وبمعرفة الالاء. فكل فصل تجدنى اتكلم (126) فيه في تبين

(124) مشكل : ت ، مشكلا : ج (125) : ا ، معش ، براشيت وممشه مركبه : ت ج
(126) ، اتكلم : ج ، تنكلم : ت

امر قد برهن في العلم الطبيعي - او امر تبرهن في العلم الالاهي ؛ او تبين انه
اولى (127) ما يعتقد، او امر يتعلق بما تبين في التعاليم.

- فاعلم انه مفتاح ضرورة لفهم شيء من كتب النبوة | اعنى من امثالها (١٢-١) م
واسرارها ومن اجل ذلك ذكرته وبيته واوضحته لما يفيدنا من معرفة
5 قصة الخلق او قصة الامر (125) او تبين اصل في معنى النبوة او في اعتقاد
رأى صحيح من الاعتقادات الشرعية. وبعد تقديم هذه المقدمة ارجع الى
اتمام ما ناشبناه.

فصل ج [٣]

- اعلم ان هذه الاراء التي يراها ارسطو في اسباب حركة الافلاك التي
10 منها استخرج وجود عقول مفارقة وان كانت دعاوى لا يقوم عليها برهان
لكنها هي اقل الاراء التي تقال شكوكا ، واجراها على نظام كما يقول
الاسكندر . « في مبادئ الكل » وهي ايضا اقاويل تطابق اقاويل كثيرة من
اقاويل الشريعة ، وبخاصة بحسب ما يبين في « التاويلات » (128) المشهورة التي
لا شك انها للحكماء (129) كما سابين . فلذلك آتى بآرائه وبدلائله حتى التقط
15 منها ما هو موافق للشريعة مطابق لاقاويل الحكماء (129) عليهم السلام (130)

فصل د [٤]

- اما ان الفلك ذو نفس، فذلك يبين عند التأمل. وانما يوهم السامع ان
هذا امر عسير الإدراك او يستبعده ايضا كونه يتخيل قولنا ذو نفس انها (١٢-ب) م
كنفس الانسان او الحمار والثور. وليس هذا معنى القول، بل معنى القول
20 ان حركته المكانية دليل على كونه فيه مبدأ به يتحرك بلا شك. وذلك المبدأ
هو نفس بلا شك ولا ريب. وبيان ذلك لانه من المحال ان تكون حركته
الدورية كحركة الحجر المستقيمة الى اسفل او كحركة النار الى فوق حتى

(127) اول : ت ج ، اول : ن (128) : ا ، المرشوت : ت ج (129) للحكماء : ا ،
الحكيم : ت ج (130) عليهم السلام : ج ، ز : ل : ت

يكون مبدأ تلك الحركة طبيعة لانفسا⁽¹³¹⁾. لان الذى يتحرك هذه الحركة الطبيعية انما يحركه⁽¹³²⁾ ذلك المبدأ الذى فيه اذا كان فى غير موضعه ليطلب موضعه فاذا وضل موضعه سكن.

- وهذا الفلك متحرك فى مكانه بعينه دورا ، وليس بكونه ايضا ذا نفس يلزم ان يتحرك هكذا ، لان كل ذى نفس انما يتحرك من اجل طبيعة او من اجل تصور اعنى بقول هنا طبيعة قصود المؤلف والهرب من المخالف . ولا فرق ان يكون محركه لذلك من خارج . كهرب الحيوان من حر الشمس ، وقصده موضع الماء اذا عطش ، او يكون محركه خيال . فان بتخيل المخالف والمؤالف ايضا يتحرك الحيوان ، وهذا الفلك ليس يتحرك لهرب من مخالف او طلب مؤالف لان ما اليه يتحرك ، فنه يتحرك 10 وكل ما منه يتحرك فاليه يتحرك . وايضا فانه لو كانت حركته من اجل هذا ، للزم ان كان يصل نحو ما تحرك اليه ، ويسكن لانه ان كان يتحرك لطلب شئ او للهرب من شئ ولا يمكن حصول ذلك ابداء ، فصارت الحركة (١١ - ١) م عبثا . فهذه الحركة الدورية | اذن انما هى بتصور ما يقضى له ذلك التصور أن (١١ - ٢) ج يتحرك هكذا ، ولا يكون تصور الا | بعقل . فالفلك اذن ذو عقل . وليس 15 كل من له عقل يتصور به معنى ماء ، وتكون له نفس بها يمكنه ان يتحرك ، يتحرك عندما يتصور ، لان التصور وحده لا يوجب حركة ، قد بين هذا فى⁽¹³³⁾ الفلسفة الاولى .

- وهو بين لانك تجد من ذاتك انك تتصور معانى⁽¹³⁴⁾ كثيرة . وانت قادر على الحركة اليها ، لكنك لا تتحرك لها بوجه حتى يحدث لك اشتياق 20 ضرورة لذلك المعنى الذى تصوره . وحينئذ تتحرك لتحصيل ما تصوره . فقد بان ايضا ان ليست النفس التى بها تكون الحركة ولا العقل الذى به يتصور الشئ كافيين فى حدوث مثل هذه الحركة حتى يقترن بذلك اشتياق

(131) طبيعة لانفسا ، طبيعة لانفس ج (132) يحركه . ت ج ، حركة . ت (133) هذا ن : ت ، هذا ايضا . ن ، هـ [والباقي مسح] : ج (134) معانى ت ، معانيا : ج

لذلك المعنى المتصور ، فيلزم ايضا من هذا ان يكون الفلك له اشتياق لما
تصوره ، وهو الشيء المعشوق وهو الاله تعالى اسمه . وبهذه الجهة قال :
يحرك الاله الفلك اعني يكون الفلك يشتاقي التشبه بما ادرك وهو ذلك
المعنى المتصور الذي هو في غاية البساطة ولا تغير فيه اصلا ، ولا تجديد
حالة ، والخير منه فائض دائما ، ولا يمكن ذلك للفلك من حيث هو جسم 5
الا ان يكون فعله حركة دور لاغير . فان هذا غاية ما يمكن في الجسم ان
يدوم فعله عليه وهي ابسط حركة تكون للجسم ولا يكون في ذاته تغير ولا
في فيض ما يلزم عن حركته من الخيرات .

- فلما تبين لارسطو هذا كله ، رجع وتأمل ، فوجد الافلاك كثيرة (١٣-ب) م
- 10 بالبرهان وحركة هذا مخالفة لحركة هذا بالسرعة والبطء ، وبجهة الحركة وان
كان يعملها كلها الحركة الدورية . فلزم بحسب النظر الطبيعي ان يعتقد ان
المعنى الذي تصوره هذا الفلك حتى تحرك الحركة السريعة في يوم واحد غير
المعنى الذي تصوره هذا الفلك الذي تحرك حركة واحدة في ثلاثين (135)
سنة . فقطع قطعا ان ثم عقولا (136) مفارقة على عدد الافلاك . كل فلك منها
15 يشتاقي ذلك العقل الذي هو مبدؤه وهو محركه هذه الحركة الخصيصة به .
وذلك العقل هو محرك ذلك الفلك . ولم يقطع ارسطو ولا غيره بان عدد
العقول عشرة او مائة ، بل ذكر انها على عدد الافلاك حتى انه كانه يظن
في زمانه ان الافلاك خمسون فقال ارسطو : ان كان الامر كذلك ، فالعقول
المفارقة خمسون ، لان كانت التعاليم في زمانه قليلة ، وما كانت كمات . وكانوا
20 يظنون ان كل حركة تحتاج فلكا ، ولم يعلموا ان من ميل الفلك الواحد
تحدث (137) حركات مرثية كثيرة ، كانك قلت حركة الطول و حركة الميل
والحركة المرثية ايضا عند دائرة الافق في سعة المشرق (138) والمغرب ،
وليس هذا غرضنا ونرجع لما (139) كنا فيه .

اما قول المتأخرين من الفلاسفة ان العقول المفارقة عشرة لانهم عدوا
25 الاكر المكوبة والمحيط وان كان في بعض تلك الاكر عدة افلاك والاكر

(135) ثلاثين . ت ، الثلاثين . ج (136) عقول . ت ، عقولا . ج (137) تحدث : ت ،
تحرك . ج (138) المشرق . ت . ج . الافاق . ن (139) لما . ت . الى . ج

(١٤-١) م في عددهم تسع المحيط بالكل. وفلك الكواكب الثابتة و افلاك السبعة | كواكب والعقل العاشر هو العقل الفعال الذي دل (١٤٠) عليه خروج عقولنا من القوة الى الفعل، وحصول صور الموجودات الكائنة الفاسدة بعد ان لم تكن في موادها الا بالقوة.

- 5 وكل ما يخرج من القوة الى الفعل فله ضرورة مخرج خارج (١٤١) عنه وينبغي ان يكون المخرج من نوع المخرج لان النجار ما يعمل الخزانة من حيث هو صانع، بل من حيث في ذهنه صورة الخزانة وصورة الخزانة التي في ذهن النجار هي التي اخرجت صورة الخزانة للفعل وحصلتها في الخشب، كذلك بلا شك معطى الصورة صورة مفارقة، وموجد العقل عقل وهو العقل الفعال حتى تكون نسبة العقل الفعال للاسطقسات، وما 10 تركيب منها نسبة كل عقل مفارق الخصيص بكل فلك (١٤٢) لذلك الفلك. ونسبة العقل بالفعل الموجود فينا الذي هو من فيض العقل الفعال، وبه ندرك العقل الفعال نسبة عقل كل فلك الموجود فيه الذي هو فيه من فيض المفارق، وبه يدرك المفارق ويتصوره ويشتاق للتشبه به، فيتحرك ويتردد له ايضا الامر الذي قد تبرهن وهو ان الله عز وجل لا يفعل الاشياء مباشرة. 15 فكما انه يحرق (١٤٣) بواسطة النار، والنار تتحرك بواسطة حركة الفلك، والفلك ايضا يتحرك بواسطة عقل مفارق، وتكون العقول هي الملائكة المقربون الذين (١٤٤) بواسطتهم تتحرك الافلاك.

- (١٤-ب) م ولما كانت المفارقة لا يمكن فيها تعدد بوجه من جهة | اختلاف (٢٣١-ب) ج ذواتها. اذ هي لاجسم، لزم بحسب ذلك ان يكون الاله (١٤٥) تعالى | عنده 20 هو الذي اوجد العقل الاول الذي ذلك العقل محرك الفلك الاول على الجهة التي بينا. والعقل الذي يحرك الفلك الثاني انما علته ومبدؤه العقل الاول. وهكذا حتى يكون العقل الذي يحرك الفلك الذي يلينا، هو علة

(١٤٠) دل : ت، يدل : ج (١٤١)، خارج : ج، خارجا : ت (١٤٢) بكل فلك : ت ج، بالفلك : ن (١٤٣) يحرق : ت، يحرك : ج (١٤٤) المقربون الذين : ت، المقربين الى : ج (١٤٥) الاله : ت، الله : ج

العقل الفعال، ومبدؤه، وعنده ينتهى وجود المفارقة، كما أن الاجسام ايضا
تبتدئ من الفلك الاعلى وتنتهى عند الاسطقات وما تركب منها. ولايصح
ان يكون العقل المحرك للفلك الاعلى هو الواجب الوجود اذ شارك العقول
الأخرى فى معنى واحد وهو تحريك الاجسام، وبإين كل واحد الآخر بمعنى،
5 فصار كل واحد من العشرة ذا معنيين⁽¹⁴⁶⁾. فلا بد من سبب اول للكل،
هذا هو قول ارسطو ورأيه، ودلائله على هذه الاشياء مبسطة حسب
احتمالها فى كتب تباعه.

فيكون حاصل كلامه كله ان الأفلاك كلها اجسام حية ذات نفس
وعقل تتصور، وتدرک الاله، وتدرک مبادئها. وان فى الوجود عقولا⁽¹⁴⁷⁾
10 مفارقة لا فى جسم اضلا، كلها فائضة عن الله تعالى وهى الوسائط
بين الله⁽¹⁴⁸⁾ وبين هذه الاجسام كلها. وها انا ابين لك ما فى شريعتنا من
مطابقة هذه الاراء وما فيها من مخالفتها فى فصول تاتى:

فصل ٥ [٥]

م (١٥ - ١)

اما الافلاك حية ناطقة، اعنى مدركة، فهذا حق يقين ايضا من جهة
15 الشريعة، وانها ليست اجساما ميتة كالنار والعرض، كما⁽¹⁴⁹⁾ ظن الجاهل بل
هى كما قالت الفلاسفة حيوانات مطيعة لربها تسبحه وتمجده اى تسبح
واى تمجيد قال: السموات تنطق بمجد الله الخ⁽¹⁵⁰⁾. وما أبعد عن تصور
الحق من ظن ان هذه لسان الحال، وذلك ان لغة الكلام والإخبار⁽¹⁵¹⁾
لم⁽¹⁵²⁾ توقعها العبرانية معا الاعلى ذى عقل. والدليل الواضح على كونه
20 يصف حالها فى ذاتها اعنى حال الافلاك لا حال اعتبار الناس بها قوله:
«ليس قول ولا كلام لا يسمع به صوته»⁽¹⁵³⁾.

(146) - ذامنين : ت ، بمئين : ج (147) عقول : ت ، عقولا : ج (148) الله : ت ،
الاله : ج (149) كما : ت ، كلها : ج (150) : ع [المزمور ١٩ / ٢] ، هشيم مسفرم
كبودال و معشه يدين مجيد هرقيع : ت ج (151) : ا ، لشون هجده وسفور : ت ج (152)
لم : ت ، لا : ج (153) : ع [المزمور ١٩ / ٤] ، اين اومر اين دبريم بل تشع قوله : ت ج

- فقد بين وصرح انه يصف ذاتها انها تسبح الله ونخبر بعجائبه بلا كلام شفة ولسان وهو الصحيح. لان الذى يسبح بالكلام انما يخبر بما تصور. ونفس ذلك التصور هو التسبيح الحقيقى. اما اللفظ به فهو لتعليم الغير اوليين عن نفسه انه ادرك قد قال : تكلموا فى قلوبكم على مضاجعكم وكونوا ساكنين سِلاَه* (154)، كما بينا (155). وهذا دليل شرعى لا ينكره
- 5 الاجاهل او معاند اما رأى الحكماء (156) عليهم السلام (157) ذلك مما اراه يحتاج الى بيان ، ولا الى دليل. تأمل ترتيبهم فى بركة القمر (153) وما يتكرر فى الصلوات ونصوص «المِدْرَشوت» فى قوله. وجند السماء يسجد لك (159) وفى قوله: اذ كانت الكواكب ترم جميعا وكل نبي الله يهتفون (160)
- 10 وهذا فى كلامهم كثير. وفى «براشيت ربه» (161) قالوا فى قوله تعالى : وكانت الارض خربة وخالية (162) قالوا : خراب وخواء (163) يعنى تتوايل وتتصور على سوء قسمها اعنى الارض قالت انا وهى خلقتنا معا (164) يعنى الارض والسموات : العليون احياء والسفليون اموات (165).

- فقد صرحوا ايضا بكون السموات اجساما حية لا اجساما ميتة كالاسطقسات. فقد تبين لك ان الذى قاله ارسطو ايضا فى كون الفلك
- 15 مدركا متصورا مطابق لا قاويل انبيائنا وحملة شريعتنا وهم الحكماء (166) عليهم السلام (167). واعلم ان كل الفلاسفة مجمعون على كون تدبير هذا العالم السفلى يتم بالقوى الفايضة عليه من الفلك كما ذكرنا. (168) وان

(154) : ع [الزمرد ٤ / ٥] ، امرؤ بلبب حل مش كبكم ودوموله : ت ج (155) الجزء الاول الفصل ٦٤ ، (156) : ا ، الحكيم : ت ج (157) عليهم السلام : ج ، - : ت (158) : ا ، بركت هيرح : ت ج (159) : ع [تخميا ٦ / ٩] ، وصبا هشيم لك مشحوم : ت ج (160) : ع [ايوب ٢ / ٢٨] برون وحد كوكبي بقر ويرى كل بنى الهيم : ت ج (161) الفصل الثانى (162) : ع [التكوين ٢ / ١] ، وهارص هيته تهر وبهو : ت ج (163) : ا ، توهارو بوها : ت ج (164) : ا ، امره انى وهن نبر او كاحت : ت ج (165) : ا ، هليونيوم حيم وهتوتريم متيم : ت ج (166) : ا ، الحكيم : ت ج (167) عليهم السلام : ج ، ز. ل. : ت (168) الجزء الاول الفصل ٨٢

الافلاك مدركة لما تدبره عالمة به. وهذه ايضا نصت به التوراة وقالت :
 بما جعله الرب الهك حظاً لجميع الشعوب⁽¹⁶⁹⁾ يعنى انه جعلها واسعة
 لتدبير الخلق لا ان تعبد وقال يبيان : ولتحكم على النهار والليل وتفصل
 بين الخ⁽¹⁷⁰⁾. ومعنى الحكم⁽¹⁷¹⁾ الاستيلاء بالتدبير وهو معنى زائد على
 5 معنى الضوء والظلام الذى هو علة الكون والفساد القرية لان معنى
 الضوء والظلام هو المعقول عنه : ولتفصل بين النور وبين الظلام⁽¹⁷²⁾.
 ومحال ان يكون المدبر لامرما لا يعلم ذلك الامر الذى يدبره ، اذا علم
 حقيقة التدبير على ما ذا تقع هنا. وسنبسط فى هذا المعنى قولاً اخر.

م (١ - ١٦)

فصل و [٦]

- 10 اما ان الملائكة موجودون فهذا مما لا يحتاج ان يؤتى عليه بدليل شرعى،
 لان التوراة قد نصت ذلك فى عدة مواضع. وقد علمت ان الآلهة⁽¹⁷³⁾
 اسم الحكماء⁽¹⁷⁴⁾ : فالى الآلهة ترفع الدعوى⁽¹⁷⁵⁾ ولذلك استعير هذا الاسم
 للملائكة وللآله⁽¹⁷⁶⁾ لكونه حاكماً على الملائكة . ولذلك قال : الى
 الرب | الهكم⁽¹⁷⁷⁾ . وهذا خطاب لنوع الانسان كله ثم قال : هو اله (١ - ٢٣٢) ج
 15 الآلهة⁽¹⁷⁸⁾ يعنى اله الملائكة ، ورب الارباب⁽¹⁷⁹⁾ سيد الافلاك والكواكب
 التى هى ارباب⁽¹⁸⁰⁾ لكل جسم سواها. فهذا هو المعنى لان يكون آلهة
 واربابا⁽¹⁸¹⁾ من نوع الانسان. اذ هم اخص من ذلك. ولا سيما ان قوله :
 الهكم⁽¹⁸²⁾ يعنى⁽¹⁸³⁾ كل نوع الانسان. رئيسه ومرؤسه. ولا يمكن ان يكون

(169) : ع [التثنية ١٩ / ٤] ، اشرح الله اوتم لكل هميم : ت ج (170) : ع
 [التكوين ١ / ١٨] ، ولمثل يوم و ليلة و لهد يل كو : ت ج (171) : ا ، المشيه :
 ت ج (172) : ع [التكوين ١ / ١٨] ، ولهد يل بين هارووين همشك : ت ج 173 : ا ،
 الهيم : ت ج (174) الحكماء : ت ، الحاكم : ج (175) : ع [الخروج ٩ / ٢٢] ، مد هالميم
 يبا دبرشنيهم : ت ج (176) للآله : ت ، والآله : ج (177) - : ع [الخروج ١٠ / ١٧] :
 ت ، كى الله الهيم : ت ج (178) هو الهى هالميم : ت ج (179) : ا ، ادنىها دينم : ت ج
 (180) : ا ، ادونيم : ت ج (181) : ا ، الهيم وا دوينم : ت ج (182) : ا ، الهيمكم :
 ت ج (183) يعنى : ت ، ينى : ج

المراد به ايضا انه تعالى سيد كل ما يعتقد فيه الوهية من حجر وعود. اذ لا فكر ولا تعظيم في كون الاله سيد الحجر والخشب وقطعة مسبوك. وانما المراد انه تعالى الحاكم على الحكام اعني الملائكة وسيد الافلاك. وقد تقدم لنا في هذه المقالة فصل^(١٨٤) في تبين ان الملائكة ليست اجساما^(١٨٥). فهذا ايضا هو الذي قاله ارسطو، غير ان هنا اختلاف اسمية هو يقول : عقول 5 مفارقة ونحن نقول : ملائكة^(١٨٧) واما قوله هو ان هذه العقول المفارقة هي ايضا واسطة بين الله تعالى وبين الموجودات ، وان بواسطتها تتحرك الافلاك الذي ذلك سبب كون الكائنات.

فان هذا ايضا هو نصوص الكتب كلها ، لانك لا تجد قط فعلا يفعله الله الاعلى يد ملك^(١٨٦). وقد علمت ان معنى الملك^(١٨٩) رسول، فكل منفذ 10 امر هو ملك^(١٨٩)، حتى ان حركات الحيوان ولو الغير ناطق^(١٩٠)، ينص الكتاب فيها انها على يد ملك^(١٨٨)، اذا كانت تلك الحركة وفق غرض الاله الذي جعل فيه قوة تحركه تلك الحركة قال : ان الهى ارسل ملكه فسد افواه الاسود فلم تؤذنى^(١٩١) وحركات اتان^(١٩٢) باهم كله على يد ملك^(١٨٨) حتى ان الاسطقسات تسمى ايضا ملائكة^(١٩٣) : الصانع ملائكته ارواحا وخدّامه 15 هيب نار^(١٩٤).

وسيبين لك ان الملك يقال على الرسول من الناس : ووجه يعقوب رسلاً^(١٩٥). ويقال على النبي : وصعد ملك الرب من الجبل الى

(١٨٤) - الجزء الاول ، الفصل ٤٩ (١٨٥) اجساما : ت ، اجسام : ج (١٨٧) : ا ، ملاكيم : ت ج (١٨٨) : ا ، حل يدى ملاك : ت ج (١٨٩) : ا ، ملاك : ت ج (١٩٠) - ناطق : ت ، ناطقة : ج (١٩١) : ع [دانيال ٢٢/٦] ، الهى شلح ملاكيه و سيجرفوم اريحا ولا حبلوق : ت ج (١٩٢) : ا ، اتون : ت ج (١٩٣) : ا ، ملاكيم : ت ج (١٩٤) : ع [المزمور ١٠٣ / ٤] ، عوشه ملاكيو روحوت مشريتو اش لوهط : ت ج (١٩٥) : ع [التكوين ٣٢ / ٣] ، ويشلح يعقوب ملاكيم : ت ج

- موضع الباكين⁽¹⁹⁶⁾، وبعث ملكا واخرجنا من مصر⁽¹⁹⁷⁾. ويقال على العقول المفارقة التي تظهر للانبيا بمرآى النبوة. ويقال على القوى الحيوانية كما نبين. وكلامنا هنا انما هو في الملائكة: الذين هم عقول مفارقة. فان شريدتنا لا تنكر كونه تعالى يدبر هذا الوجود بوساطة الملائكة⁽¹⁹⁹⁾. نص
- 5 الحكماء⁽²⁰⁰⁾ في قول التوراة: نصنع الانسان على صورتنا⁽²⁰¹⁾ وقوله: هلم وقواه نهبط⁽²⁰²⁾ الذى ذلك لسان كثيرين⁽²⁰³⁾ قالوا: كأنه تعالى وتقديس لا يصنع شيئا دون ان يتامل الحشم، فوق⁽²⁰⁴⁾ واجب من قولهم: ينظر⁽²⁰⁵⁾ فانه بهذا النص بعينه يقول افلاطون فان الله ينظر في عالم العقول | (١٧ - ١) م
- 10 لا يصنع شيئا دون ان يستشير الحشم فوق⁽²⁰⁷⁾ وقامليا هو العسكر في لغة يونان. وفي «براشيت ربه» ايضا قيل وفي «مدرش الجامعة»: ما قد فعلَ آنفأ⁽²⁰⁸⁾. وقيل انه لم يفعل ولكن فعلوا (يعنى) كأنه هو ومحكمته قدر كل عضولك ووضعه في موضعه حيث قيل⁽²⁰⁹⁾: انه فطرك. وابدعك⁽²¹⁰⁾.
- 15 ومحكمته⁽²¹¹⁾. وفي «براشيت ربه» ايضا قالوا اينما قيل والرب [القصد منه] هو

(196): ع [القضاة ٢ / ١]: و يمل ملك الله من هوكيم: ت ج (197): ع [العدد ١٦/٢٠]، و يسلح ملك ويوصيانو مصريم: ت ج (198): ا، بمراه هنبواه: ت ج (199): ا، الملاكيم: ت ج (200): ا، الحكيم: ت ج (201): ع [التكوين ١٦/١]، نمشه ادم بصلمينو: ت ج (202): ع [التكوين ١١ / ٧]، هبه زرده: ت ج (203): ا، لشون ربيم: ت ج (204): ا، كييكول شايه هقبه لموشه دبرعد شمتكل بفمليا شلمعه: ت ج (205): ا، مستكل: ت ج (206) مطلقا: ت، مطلق: ج (207) هذا النقل غير معروف المصدر. انظر ماياتي من الملاحظة كما اشارت ر اليه: بنهس [ابن هقبه عوسه دبر عدشتملك بفمليه شل معله: ت ج [التلمود البابلي، سنهدين ٣٨، والتلمود الير و شلى، سنهدين ٢] (208): ع [الجامعة ١٢/٢]، مدرش قهلت ات اشركه عهشو: ت ج (209): ا، عهشو لا نامركن الاشوهو ييكول هوا و بيت دينو نمحو عل كل ابروار شكك هوا و هو شيو او توعل كنوشار هوا: ت ج (210): ع [الثنية ٣٢ / ٦]، عشك و يكويتك: ت ج (211): ا، براشيت ربه، الفصل ٥١. كل مقوم شناه الله والله هوا و بيت دينو: ت ج

- و ليس القصد بهذه النصوص كلها ما يظنه ⁽²¹²⁾ الجاهل بان ثم
 كلاما ⁽²¹³⁾ [له] تعالى او فكرة اوروية او مشورة واستعانة برأى الغير. وكيف
 يستعين الخالق بما خلق؟ بل هذا كله تصريح بان ولو جزئيات الوجود حتى
 خلق الاعضاء من الحيوان على ما هي عليه، كل ذلك بواسطة ملائكة. لان
 القوى كلها ملائكة وما اشد ⁽²¹⁴⁾ عى الجهل وما اضره! لو قلت لرجل من
 الذين يزعمون انهم حكماء (*) اسرائيل ان الاله يبعث ملكا يدخل في بطن
 المرأة ويصور ثم الجنين، لاجبه (**) ذلك وقبلة. ويرى هذا عظمة
 و ⁽²¹⁵⁾ قدرة في حق الله وحكمة منه تعالى مع اعتقاده ايضا ان الملاك جسم
 من نار محرقة مقداره قدر ثلث العالم باسره ويرى كله ممكنا في حق الله.
- 10 اما اذا قلت له ان الله جعل في المني قوة وصورة تشكل هذه الاعضاء
 وتخططها وهي الملاك او ان الصور كلها من فعل العقل الفعال وهو الملاك
 (١٧-ب) م وهو صاحب العالم ⁽²¹⁶⁾ الذي يذكره ⁽²¹⁷⁾ الحكماء ⁽²¹³⁾ دائما، نفر من ذلك.
 لانه لا يفهم معنى هذه العظمة والضرورة الحقيقية، وهي ايجاد القوى
 الفاعلة في الشيء التي لا تدرك بحاسة قد صرحوا الحكماء ⁽²¹⁸⁾ عليهم السلام ⁽²¹⁹⁾
 15 لمن هو حكيم ⁽²²⁰⁾ ان كل قوة من القوى البدنية ملك. ناهيك القوى
 (٢٣٢-ب) ج المبثوثة في العالم | وان كل قوة لها فعل ما واحد مخصوص، ولا يكون لها
 فعلان ⁽²²¹⁾ في « براشيت ربه » : انه قد علم ان ملكا واحدا لا يؤدي
 رسالتين ولا الملكان يؤديان رسالة واحدة ⁽²²²⁾. وهذه هي حال جميع
 القوى وما يؤكد عندك كون القوى الشخصية الطبيعية والنفسانية تتسمى
 ملائكة ⁽²²³⁾.

ت ج (212) يظنه : ت، يظنها : ج (213)، كلاما : ج، كلام : ت (214) ما اشد : ت و اما اشد :
 ج ما اشر : ن (*) حكماء : ج، حكى : ت (**) لاجبه : ت، اعجبه : ج (215) و : ت،
 - : ج (216) : ا، شرر شعولم : ت ج (217) يذكره : ت ج، ذكروه : ن (218) : ا،
 الحكيم : ت ج (219) عليهم : ج، : ز ل : ت (220) : ا، حكم : ت ج (221) فعلان : ت،
 فعلن : ج (222) : ا، الفصل ٥٥، تقى اين ملاك عوشة شق شليحوت ولا شق ملاكيم عوشين
 شليحوت احت : ت ج (223) : ا، ملاكيم : ت ج

قولهم في عدة مواضع، وأصله في «براشيت ربه»: انه تعالى وتقدس يخلق كل يوم طائفة من الملائكة ينشدون امامه شعرا ثم يذهبون (224) ولما اعترض هذا القول بقول يدل على كون الملائكة ثابتين، وكذلك تبين مرات ان الملائكة احياء وموجودون (225). فكان الجواب ان منهم ثابت ومنهم 5 تالف. وهكذا الامر بالحقيقة ان هذه القوى الشخصية كائنة فاسدة على الاستمرار وانواع تلك القوى باقية لا تختل.

وهناك قيل في قصة يهودا و تamar: قال الربّي يوحنا: اراد يهودا ان يمر ولكن الله تعالى امر الملك ان يكون موظفا على الشهوة (226) يعنى قوة الإنعاض فقد سمي هذه القوة ايضا ملاكا وكذا تجدهم دائما 10 يقولون: ان الملك مامور على كذا وكذا (227)، لان كل قوة وكلها الله تعالى بامر من الامور فهى الملك المامور على الشئ نفسه (228) ونص «مدرش الجامعة»: عندما ينام الرجل تتكلم نفسه مع الملك | والملك (١٨-١) م مع الكروب (229).

فقد صرحوا لمن يفهم ويعقل بان (230) القوة المتخيلة ايضا تسمى 15 ملكا (231) وان العقل- يتسمى كروبا (232). فاحسن هذا لمن يعلم وما اسمجه عند الجاهال. اما كون كل صورة يرى فيها الملك فهى بِمِثْرَاى النبوة (233). فقد قلنا في ذلك: انت (234) تجد انبياء يرون الملائكة كانه شخص انسان وهنا ثلاثة رجال (235) ومنهم من يراه كانه انسان

(224): ١، الفصل ٧٨، بكل يوم هقبه بورى كت شللاكيم واومريم لفتوشيمه وهو لكن لمن: ت ج (225): ١، حيم وقيم: ت ج (226): ١، يهوده وتامر امر يوحنا بقش لعبور ومن لو هقبه ملاك شها موته حل هتاوه: ت ج (227): ١، ملاك شهو موته حل كك وكك: ت ج (228): ١، ملاك همدونه حل اوتود بر: ت ج (229): ١، بشعه شادم يش نفسو اومرت للملاك واومر ملاك لكروب: ت ج [٣٠، ١٠] (230) بان: ت، وان: ج (231): ١، ملاك: ت ج (232): ١، كروب: ت ج (233): ١، بتراه هتيراه: ت ج (234): انت: ت ج، انك: ن (235): ع [التكوين ١٨/٢]، وهه شك انشيم: ت ج

مهول مبته قال . ومنظره كمنظر ملك الله مرهب جدا⁽²³⁶⁾ . ومهم من يراه نارا : فتجلى له ملك الرب في لبيب من نار⁽²³⁷⁾ وهناك قيل⁽²³⁸⁾ بما ان ابراهيم كان عظيما في القوة ظهر وا له في صورة الانسان ، وبما ان لوطا كان ضعيف القوة ظهوروا له على صورة الملائكة⁽²³⁸⁾ . وهذا سر

5

نبوى عظيم وسيقع الكلام في النبوة بما يليق

وهناك قيل يسمعون رجالا قبل اتمام رسالتهم وبعد ادائها يمنحون رتب الملائكة⁽²³⁹⁾ . فتأمل كيف بين من كل جهة ان معنى ملاك هو فعل ما . وان كل مرأى الملك⁽²⁴⁰⁾ انما هو بيمرأى النبوة⁽²⁴¹⁾ . وبحسب حالة المدرك ، فليس في ما ذكره ارسطو ايضا في هذا المعنى شئ يخالف الشريعة ، بل الذى يخالفنا⁽²⁴²⁾ في هذا كله كونه يعتقد هذه الاشياء كلها قديمة وانها امور لازمة عنه تعالى . هكذا ونحن نعتقد ان كل هذا مخلوق ، وان الله خلق العقول المفارقة ، وجعل في الفلك قوة الشوق لها . وهو الذى خلق العقول والافلاك وجعل فيها هذه القوى المدبرة في هذا نخالفه⁽²⁴³⁾ وستسمع رأيه ورأى الشريعة الحاققة في حدوث العالم.

15

فصل ز [٧]

(١٨ - ب) م

قد بينا اشترك اسم ملاك وانه يعم العقول والافلاك والاسطسقات ، لان كلها منفذة امرأ⁽²⁴³⁾ لكن لا تظن ان الافلاك او العقل بمنزلة سائر القوى الجسائية التى هى طبيعية⁽²⁴⁴⁾ ، ولا تدرك فعلها بل الافلاك والعقول

(236) : ع [القضاة ١٣/٦] ومرا هو كراه ملاك عالم نور ماد : ت ج (237) : ع [الخروج ٢/٣] ، ملاك الله اليوم بليت اش [+ متوك هسه : ج] : جت (238) : ا براشيت ربه ، الفصل ٥٠ ، ابراهيم شبيه كحو [يقفه ندمولو كدموت انشيم لوط شبيه كحو - - : ح] : رع ندمولو كدموت ملاكيم : ت ج (239) : ا ، عثلا عشو شليحوئن انشيم وشعشو شليحوئن لبشر ملاكوت : ت ج (240) : ا ، مرأ ملاك : ت ج (241) : ا ، بمرأ هنيواه : ت ج (242) يخالفنا : ت ج ، يخالفوا : ن ، يخالفه : ي (243) امر : ت ، امرا : ج (244) ، طبيعية : ج ن ، طبيعة : ت

مدركة افعالها ، ومختارة ومدبرة ، لكن ليس مثل اختيارنا ولا تدبيرنا الذي هو كله بامور متجددة . قد نصت التوراة بمعانٍ نهبتنا على ذلك قال الملاك لاوط : فاني لا استطيع ان اصنع شيئا الخ .⁽²⁴⁵⁾ وقال له لتخلصه : ها انذا قد شفعتك في هذا الامر ايضا⁽²⁴⁶⁾ . وقال : فتحفظ له وامثل قوله ولا تعصه . فانه لا يصفح عن جرمكم لأن اسمي فيه⁽²⁴⁷⁾ . فهذه كلها تدلك على

5 ادراكهم لافعالهم وكونهم لم ارادة واختيار في ما فوّض لهم من التدبير كما لنا ارادة في ما فوّض لنا واقدّرنا⁽²⁴⁸⁾ عليه في اصل كوننا ، غير ان نحن قد نفعل الانقص ، ويتقدم تدبيرنا وفعلنا الاعدام . اما العقول والافلاك فليست كذلك ، بل تفعل الخير ابدا . وليس عندها الا الخير كما نبين

10 في فصول ، وكل ما لها موجود بالكمال والفعل دائما منذ وجدت .

م (١٩-١)

فصل ح [٨]

من الآراء القديمة الذائعة عند الفلاسفة وعامة الناس ان لحركة الافلاك اصواتا⁽²⁴⁹⁾ هائلة جدا عظيمة⁽²⁵⁰⁾ ، وكان دليلهم على ذلك بان⁽²⁵¹⁾ قالوا :

15 إن الأجرام الصغيرة التي لدينا اذا تحركت حركة مسرعة سمعت لها قعقة عظيمة وطنينا مزججا⁽²⁵²⁾ . فناهيك اجرام الشمس والقمر والكواكب على ما هي عليه من العظم والسرعة . وشيعة فيثاغورس كلها تعتقد ان لها اصواتا⁽²⁵³⁾ ملذة مناسبة مع عظمها كتناسب ألحان الموسيقى ، ولهم اعطاء علل في كوننا لانسمع تلك الاصوات الهائلة العظيمة . وهذا الرأي مشهور في ملتنا ايضا ، الاترى الحكماء⁽²⁵⁴⁾ يصفون عظم صوت الشمس في حين

20 جريها كل يوم في الفلك⁽²⁵⁵⁾ وكذا يلزم في الكل .

(245) : ع [التكوين ١٩ / ٢٢] ، كي لا اوكل لمشوت دبر : ت ج (246) - : ع [التكوين ١٩ / ١٢] ، هه نشاني فيك جم لدبر هيه : ت ج (247) - : [الخروج ٢٢ / ٢١] ، هشر مغبو وشع بقلو ال تمر بوكي لانشا لفشمكم : ت ج (248) - اقدرونا : ت ، اقرنا : ج (249) اصواتا : ج ، اصوات : ت (250) هائلة جدا عظيمة : ت ج ، هائلة عظيمة جدا : ن (251) بان - : ج (252) طنيننا مزججا : ج ، طنين مزجج : ت (253) اصواتا : ج ، اصوات : ت (254) : ا ، الحكميم : ت ج (255) يوما ، ١/٣٢ ، برأيت ربه ٦

- (٢٣٣ - ١) ج اما ارسطو | فيأبى هذا ويبين ان لاصوت لها ، انت تجد ذلك في كتابه «فى السماء ، فمن هناك تفهم هذا. ولا تستشع كون رأى ارسطو مخالفا لرأى الحكماء⁽²⁵⁴⁾ عليهم السلام⁽²⁵⁶⁾ فى ذلك ، لان هذا الرأى اعنى كون الافلاك⁽²⁵⁷⁾ لها اصوات انما هو تابع لاعتقاد فلك ثابت ونجوم راجعة⁽²⁵⁸⁾ وقد علمت ترجيحهم رأى حكماء⁽⁵⁵⁹⁾ امم العالم⁽²⁶⁰⁾ ، على 5 رأيهم فى هذه الامور الهيئية ، وهو قولهم ببيان: وغلب حكماء امم العالم⁽²⁶¹⁾ وهذا⁽²⁶²⁾ صحيح لأن الامور النظرية انما تكلم فيها كل من تكلم بحسب ما ودّى اليه النظر ، فلذلك يعتقد ما صح برهانه.

فصل ط [٩]

(١٩ - ب) م

- قد بينا لك ان عدد الافلاك لم⁽²⁶³⁾ يتحرر فى زمان ارسطو ، وان 10 الذين عدوا الافلاك فى زماننا تسعة. انما عدوا الكرة الواحدة المشتملة على عدة افلاك كما يبين لمن نظر فى علم الهيئة. فلذلك لا تستشع ايضا قول بعض الحكماء⁽²⁵⁴⁾ عليهم السلام⁽²⁵⁶⁾ هما الفلكان⁽²⁶⁴⁾ ولذا قيل فان للرب الهك السموات وسموات السموات⁽²⁶⁵⁾ ، لأن قائل هذا القول عدّ كرة الكواكب كلها كرة واحدة⁽²⁶⁶⁾ اعنى الافلاك التى فيها كواكب وعدّ 15 كرة الفلك المحيط الذى لا كوكب فيه كرة ثانية فقال: هما فلكان⁽²⁶⁷⁾ وانا اقدم لك مقدمة يحتاج اليها فى غرض قصده فى هذا الفصل وهى هذه.
- اعلم ان فلك الزهرة وعطارد يختلف فيها بين الأوائل من اهل التعاليم هل هما فوق الشمس او تحت الشمس لان ليس ثم برهان دلنا على

(256) : ١ ، ز. ل : ت ، - ج (257) الافلاك : ج ، - : ت (258) : ١ ، جليل قبيوع ومزلوت حوزرين : ت ج (259) : حكماء : ج ، حكمى : ت (260) : ١ ، اموت معلوم : ت ج (261) : ١ ، ونصوحكى اموت معلوم : ت ، - : ج (262) - عل رأيهم فى هذه . . . وهذا : ت ، وهذا : ج (263) لم : ج ، لا : ت (264) : ١ ، [حبيجه ١٢ ب] ، شنى رقييم هم : ت ج (265) : ع [الثنية ١٠/١٤] ، شهن لله الهيك هشيم وشنى هشيم : ت ج (266) كرة واحدة : ت ج ن ، اكر : ي ، كرة : ز (267) : ١ ، شنى رقييم هم : ت ج

رنية هاتين الكرتين ، وكان مذهب الأقدمين كلهم يقولون⁽²⁶⁸⁾ : ان كرتي الزهرة وعطارد فوق الشمس . فاعلم هذا⁽⁹⁶⁹⁾ وحصله جدا . ثم جاء بطلميوس ورجح كونها تحت ، وقال : إن الاشبه بالأمور الطبيعية⁽²⁷⁰⁾ ان تكون الشمس في الوسط وثلاثة كواكب فوقها وثلاثة تحتها . ثم جاءوا⁽²⁷¹⁾ اقوام متأخرون في الاندلس مهروا في التعاليم جدا وبيتوا بحسب مقدمات بطلميوس ان الزهرة وعطارد فوق الشمس وقد | الف (٢٠ - ١) م

في ذلك ابن افلح الاشيلي الذي اجتمعت بولده ، كتابا مشهورا ثم تامل هذا المعنى الفيلسوف الفاضل ابوبكر بن الصائغ الذي قرأت على احد تلاميذه و اظهر وجوه استدلال قد نسخناها عنه ، يبعد بها ان تكون الزهرة وعطارد فوق الشمس لكن ذلك الذي ذكره ابو بكر هو دليل استبعاد ذلك ، لا دليل منعه .

وبالجملة⁽²⁷²⁾ كان الامر كذلك او لم يكن ، فان الاوائل كلهم كانوا يرتبون الزهرة وعطارد فوق الشمس . فلذلك كانوا يعدون⁽²⁷³⁾ الأكر خسا⁽²⁷⁴⁾ : كرة القمر التي تليها بلا شك ، وكرة الشمس التي هي فوقها

15 ضرورة ، وكرة الخمسة كواكب المتحيرة وكرة الكواكب الثابتة ، والفلك المحيط بالكل الذي لا كوكب فيه ، فتكون عدد الأكر المصورة اعني كُرَات الصور التي فيها كواكب ، لان هكذا كانوا⁽²⁷⁵⁾ الاقدمون يسمون الكواكب صورا ، كما هو مشهور في كتبهم ، يكون عددها اربع أكر : كرة الكواكب الثابتة ، وكرة الكواكب المتحيرة الخمسة ، وكرة الشمس ،

20 وكرة القمر . وفوقها كلها فلک واحد اجرد لا كوكب فيه . وهذا العدد هو عندي اصل عظيم جدا لمعنى خطر يبالي لم اراه لاحد من الفلاسفة

(268) يقولون :- ج ، د : (269) فاعلم هذا : ت ، - : ج (270) ان بالامور الطبيعية : ج ، انه ... بالامر الطبيعي : ت (271) جاءوا : ت ، جاء : ج [نسخة جاءت على قول : « اكلوني البراغيث » في اللغة العربية ولكنها هي قاعدة معتادة في العبرية كما سنشير اليها في التقديم] (272) وبالجملة : ت ج ، بالجملة : ن (273) يمدون : ت ، يدهون : ج (274) خسا : ت ، خمس : ج (275) كانوا : ت ، كان : ج

بيان ، لكنى وجدت فى اقاويل الفلاسفة وكلام الحكماء ⁽²⁷⁶⁾ ما ينتهى عليه وهانا اذكره فى هذا الفصل واين المعنى.

(٢٠ - ب) م

فصل ى [١٠]

- معلوم مشهور فى جميع كتب الفلاسفة اذا تكلموا فى التدبير قالوا :
 5 ان تدبير هذا العالم السفلى اعنى عالم الكون والفساد إنما هو بالقوى الفاضلة من الأفلاك ، وقد ذكرنا ذلك مرات. وكذلك تجدد الحكماء ⁽²⁷⁶⁾ عليهم السلام ⁽²⁷⁷⁾ يقولون ليس لك اى عشب تحت مالا نجم له ، الفلك يقرع عليه ويخبره ان يكبر. ولذلك قيل ⁽²⁷⁸⁾ هل علمت أحكام السموات ام جعلت لها سلطانا على الارض ⁽²⁷⁹⁾. و« مزل » [النجم] يسمون ايضا الكوكب ⁽²⁸⁰⁾. تجدد ذلك بينا فى اول « براشيت ربه » هناك قالوا : يوجد 10 نجم تنتهى حركته فى ثلاثين يوما ، ويوجد نجم تنتهى حركته فى ثلاثين سنة ⁽²⁸¹⁾ فقد صرحوا بهذا القول ان ولو اشخاص الكون لها قوى كواكب خصبية بها ، وان كانت جميع قوى الفلك سارية ⁽²⁸²⁾ فى جميع الموجودات ، لكن تكون ايضا قوة كوكب ما خصيبة بنوع ما ، كمثل الحال فى قوى الجسم الواحد. اذ الوجود كله شخص واحد كما ذكرنا. وكذلك ذكرت 15 (٢٣٣ - ب) الفلاسفة ان للقمر قوة زائدة وخصوصية باسطقس الماء ، دليل ذلك زيادة البحور والأنهار بزيادة القمر. ونقصانها بنقصانه ، وكون المد فى البحور مع اقبال القمر. والجزر ⁽²⁸³⁾ مع ادباره اعنى صعوده وانحطاطه فى ارباع الفلك على ما هو بين واضح عند من ترصد ذلك.

(276) : ا ، الحكيم : ت ج (277) : ا ، علم : ج ، ز : ل : ت (278) : ا ، اين لك كل عشب وعشب مالمطه شاين لومزل رقيق مكه اوتو و اومر لوجدول شن : ت ج (279) : ع [ايوب ٢٨/٢٣] ، هيدعت حقوت شيم ام تشيم شطر وبارص : ت ج (280) الكواكب : ج (281) : ا ، يش مزل شها جومر هلوكو لشاشيم يوم ويش مزل شهو جومر هلو كولاشليم شه : ت ج [براشيت ربه] (282) سارة . ت (283) النور -

- اما | كون شعاع الشمس يحرك اسطقس النار ، فذلك بين جدا كما (٢١-١) م
- تراه من سريان الحرارة في الوجود مع الشمس وغلبة البرد ببعدها
عن موضع او بغيبها عنه. وهذا ايبين من ان يطوّل في ذكره. فخطر
بإلى لما علمت هذا ان هذه الاربعة ادر المصوّرة مع كونها يحملتها
5 تفيض قوى منها في جميع المتكونات⁽²⁸⁴⁾. وهى عللها فان لكل كرة اسطقس
من الاربعة اسطقسات ، تلك الكرة مبدأ قوى ذلك الاسطقس خاصة ،
وهى المحركة له حركة الكون بحركتها ، فتكون كرة القمر محركة الماء ،
وكرة الشمس محركة النار ، وكرة بقية⁽²⁸⁵⁾ الكواكب المتحيرة محركة
الهواء ، ولكثرة⁽²⁸⁶⁾ حركتها واختلافها ورجوعها واستقامتها واقامتها
10 كثر⁽²⁸⁷⁾ تشكل الهواء واختلافه وانقباضه وانبساطه بسرعة ، وكرة
الكواكب الثابتة محركة الارض.

- وقد ربما لذلك عسرت حركتها لقبول الانفعال والامتزاج لبطء
الكواكب الثابتة في التحرك. وقد نبهوا على اختصاص الكواكب الثابتة
بالارض⁽²⁸⁸⁾ بقولهم : ان عدد انواع النبات كعدد اشخاص كواكب
15 من جملة الكواكب . وهكذا يمكن ان يكون النظام ان تكون الأكر
أربعا⁽²⁸⁹⁾ والاسطقسات المتحركة عنها اربعا⁽²⁹⁰⁾ والقوى الصادرة منها
في الوجود على العموم اربع قوى كما بينا. وكذلك اسباب كل حركة
فلكية اربعة اسباب. وهى شكل الفلك اعنى كرويته ونفسه وعقله الذى
به يتصور كما بينا. والعقل | المفارق الذى هو معشوقه ، فافهم هذا جدا. (٢١-ب) م
- 20 وبيانه ان لولا كون شكله هذا الشكل لما امكن بوجه ان يتحرك حركة
دورية على الاتصال ، لان لا يمكن اتصال حركة بالعود⁽²⁹¹⁾ الا في حركة
الدورية فقط. اما الحركة المستقيمة ، ولو كان المتحرك⁽²⁹²⁾ يرجع في تلك
المسافة بعينها مرات فلا تتصل الحركة ، لان بين كل حركتين متضادتين

(284) : المتكونات : ت ، المتكونات : ج (285) باقية : ت (286) ولكثرة : ت ،
لكثرة : ج (287) ماكثر : ج ، (288) في الارض : ج . (289) اربعا : ج ، اربع :
ت (290) اربعا : ج ، اربعة : ت (291) بالصورة : ج (292) متحرك : ج

سكون كما رهن في موضعه. فقد بان ان من ضرورة اتصال الحركة بالعودات في مسافة واحدة بعينها، ان يكون المتحرك يتحرك دورا ولا يتحرك الاذو نفس فيلزم وجود النفس، ولا بد من داع⁽²⁹³⁾ للحركة وهو تصور و تشوق مّا تُصوّر كما ذكرنا. وذلك لا يكون الا بالعقل، اذ وليس هو هرب من مخالف ولا طلب مؤالف، ولا بد من موجود ما هو 5 الذي تصوّر و رقع الشوق له كما بينا.

فهذه اربعة اسباب لحركة الفلك، و اربعة اوجه من القوى العامة الصادرة منه اليها، وهي قوة تكوين المعادن، وقوة النفس النباتية، وقوة النفس الحيوانية، وقوة النفس الناطقة كما بينا. وايضا فانك اذا اعتبرت افعال هذه القوى تجدها بوعين: تكوين كل ما يتكون وحراسة ذلك 10 المتكون اعني حراسة نوعه دائما، وحراسة اشخاصه مدة مّا. وهذا⁽²⁹⁴⁾ هو معنى الطبيعة التي يقال انها حكيمة مدبرة معتنية بايجاد الحيوان بصناعة كالمهنية معتنية بحراسته ودوامه، بايجاد قوى مصورة هي سبب وجوده، وقوى | غذائية هي سبب بقاءه، وحراسته مدة ما يمكن القصد هو ذلك الامر الالهي الواصل عنه. هذان الفعلان بواسطة الفلك. وهذا عدد 15 الاربعة هو عجيب وموضع تأمل في تاويل الرّبي⁽²⁹⁵⁾ تَنسَحُومًا قَالُوا كَمْ درجة موجودة في السلم؟ اربع⁽²⁹⁶⁾ يعنى قوله: كأن سلما منتصبة على الارض⁽²⁹⁷⁾ وفي جميع «المِدْرَشُوت» يذكر ان اربع مراحل للملائكة⁽²⁹⁸⁾ ويتكرر ذلك.

ورأيت في بعض النسخ⁽²⁹⁹⁾ كم درجة موجودة في السلم؟ سبعة⁽³⁰⁰⁾ 20 لكن النسخ كلها وكل «المدرشوت» مجمعون ان ملائكة الله⁽³⁰¹⁾ الذين رأى

(293) داع: ت، دامي: ج (294) هذه: ت، هذا: - (295) ١٠، مدراش رى: ت ج (296): ١، كه معلوت هيوبلم اربع: ت - (297) ع [التكوين ١٢/٢٨]، و هه سلم مصب ارضه: ت ج (298) ١٠، محنوت شللا كيم هم: ت - (299) نسخ - (300) يفرق من 296 «سبعة» [شبع: ت ج] (301) ١، ملاكى الهيم: ت -

- صاعدين ونازلين⁽³⁰²⁾ انما كانوا اربعة لا غير. اثنان صاعدان واثنان نازلان⁽³⁰³⁾. وان الاربعة اجتمعوا في درجة واحدة من درج السلم، وصاروا الاربعة في صف واحد والاثنان الصاعدان⁽³⁰⁴⁾ والاثنان النازلان⁽³⁰⁵⁾ حتى انهم تعلموا من ذلك ان عرض السلم⁽³⁰⁶⁾ | كان قدر عالم وتلث (١-٢٣٤) ج
- 5 بمصرأى النبوة⁽³⁰⁷⁾ لان عرض الملاك الواحد بمراى النبوة⁽³⁰⁷⁾ قدر ثلث العالم لقوله: وجسمه كالزبرجد⁽³⁰⁸⁾ فيكون عرض الاربعة عالما وثلاثا. وفي امثال⁽³⁰⁹⁾ زكريا عند وصفه: باربع عجلات خارجات من بين جبلين والجبلان جبلا نحاس⁽³¹⁰⁾. قال في شرح ذلك: هذه رياح السماء الاربعة التي تخرج من الوقوف امام سيد الارض كلها⁽³¹¹⁾، فهي علة
- 10 كل ما يحدث. واما ذكر النحاس⁽³¹²⁾ وكذلك قوله: النحاس الصقيل⁽³¹³⁾ فلحظ فيه اشتراكا ما وستسمع في ذلك تنبيها. واما قولهم ان الملك ثلث العالم وهو قولهم في « برأيت ربه » بهذا النص ان الملك ثلث العالم⁽³¹⁴⁾
- فهو بين | جدا. وقد بينا ذلك في تأليفنا الكبير في الفقه⁽³¹⁵⁾ لان المخلوقات (٢٢-ب) م كلها ثلاثة أقسام: العقول المفارقة وهم الملائكة⁽³¹⁶⁾، والثاني اجسام
- 15 الافلاك، والثالث المادة الاولى اعنى الاجسام الدائمة التغير التي تحت الفلك⁽³¹⁷⁾ هكذا يفهم من يريد ان يفهم الالغاز النبوية وينتبه من نوم الغفلة وينجو من بحر الجهل ويرقى الى العليين⁽³¹⁸⁾. اما من يعجبه ان
-
- (302) : ا، هوليم ويورديم، ت ج (303) : ا، شميم هوليم وشميم يورديم : ت ج (304) : ا، الموليم : ت ج (305) : ا، اليورديم : ت ج (306) السلم : ج، السولم : ت (307) : ا، بمراه هنبواه : ت ج (308) : ع [دانيا ١٠ / ٦] ، وجويتوكر شيش : ت ج (309) امثال : ت، مثال : ج (310) : ع [زكريا ١ / ٦] اربع مركبوت يوصاوت مابين شنى هوريم وهوريم هورب نحشت : ت ج (311) : ع [زكريا ٦ / ٤] ، اربع روحوث هشيم يوصاوت مهتصب عل ادون كل هارص : ت ج (312) : ا، النحشت : ج، نحشت : ت (313) : ع [حزقيال ٧ / ١] ، نحشت قلل : ت ج (314) : ا، شهلاك شليشو ثل عولم - ت ج (315) اسس التوراة : ب ٣ (316) : ا، الملاكيم : ت ج (317) : الافلاك - (318) العليين : ت ج، عليين : ن

يسبح في بحار جهله ويهبط متنازلاً⁽³¹⁹⁾ فلا يحتاج ان يتعب جسمه ولا قلبه . يتخلى عن الحركة فهو ينزل الى اسفل بالطبع فافهم كل ما ذكر واعتبره .

فصل يا [١١]

- اعلم أن هذه امور الهيئة⁽³²⁰⁾ المذكورة اذا قرأها وفهمها رجل تعليمي فقط ، فيظن انها برهان قاطع على ان صورة الافلاك وعددها هكذا ، وليس الامر كذلك ، ولا هذا مطلوب علم الهيئة⁽³²⁰⁾ بل منها امور برهانية انها كذلك ، كما تبرهن ان طريق الشمس طريق مائل عن معدل النهار وهذا ، ما لا شك فيه . واما⁽³²¹⁾ هل لها فلك خارج المركز او فلك تدوير فلم يتبرهن . وهذا مما لا يبالي به صاحب الهيئة⁽³²²⁾ لان قصد هذا العلم فرض هيئة يمكن معها ان تكون حركة الكوكب⁽³²³⁾ واحدة دورية لا سرعة فيها ولا ابطاء ولا تغير ويكون | اللازم من تلك الحركة موافقا لما يرى ويتوحي⁽³²⁴⁾ مع ذلك ان يقلل الحركات وعدد الافلاك ما يمكن ، لانه مثلا اذا قدرنا ان نفرض هيئة يصح معها المرئي من حركات هذا الكوكب بثلاثة افلاك ، وهيئة اخرى يصح معها ذلك بعينه¹⁵ باربعة افلاك . فان الاولى ان نعتمد على الهيئة القليلة عدد الحركات ، ولذلك اخترنا في الشمس خروج المركز على فلك التدوير⁽³²⁵⁾ كما ذكر بطلميوس .

- وبحسب هذا الغرض لما ادركنا ان⁽³²⁶⁾ حركات الكواكب كلها الثابتة حركة واحدة لا تختلف ولا تتغير اوضاعها بعضها من بعض ، علمنا⁽³²⁷⁾ ²⁰ على انها كلها في فلك واحد . ولا يتمتع ان يكون كل كوكب منها

(319) : ع [التثنية ٢٨ / ٤٣] ، ويرد مطه مطه : ت ج (320) الهيئات : ج (321) واما : ت ، اما : ج ن (322) الهيئات : ج (323) الكواكب : ج (324) يتوحي : ت (325) تدوير : ت (326) ان ج ، — : ت (327) هلنا : ج ز ، هلنا : ت ، هلنا : ن

- في فلك وتكون حركاتها كلها واحدة وتلك الافلاك كلها على اقطاب واحدة؛ فتكون حينئذ العقول على عدد الكواكب كما قيل: هل من عدد لجنوده؟ ⁽³²⁸⁾ يعنى لكثرتها ، لان العقول والاجرام الساهية ، القوى كلها الجميع جنوده ⁽³²⁹⁾ ولا بد ان يحصر انواعها عدد. فحتى لو كان الامر هكذا ، لما اختلف علينا ترتيبنا في كوننا عددنا فلك الكواكب الثابتة كرة واحدة ، كما انا عددنا خمسة افلاك : الكواكب المتحيرة مع كثرة افلاكها كرة واحدة. اذ القصد قد فهمته انه انما نعد جملة القوة ⁽³³⁰⁾ التي ادركناها في الوجود ادراكا مجملا من غير مراعاة لتحرير حقيقة العقول والافلاك ، لكن المقصود كله ان الموجودات من دون الباري تعالى تنقسم ثلاثة اقسام : (٢٣-٣) م
- 10 احدها العقول المفارقة.

والثاني الاجرام الفلكية التي هي موضوعات لصور ثابتة لا تنتقل الصورة فيها من موضوع لموضوع ولا يتغير ذلك الموضوع ⁽³³¹⁾ في ذاته.

- والثالث هذه الاجسام الكائنة الفاسدة التي تعمها مادة واحدة وان التدبير يفيض من الاله تعالى على القول على ترتيبها ؛ ومن العقول يفيض منها بما استفادته خيرات وانوارا ⁽³³²⁾ على اجسام الافلاك ، ويفيض من الافلاك قوى وخيرات على هذا الجسم الكائن الفاسد بعظيم ما استفادته من مبادئها.
- 15

- واعلم ان كل مفيض خيرا ما في هذا الترتيب ، فليس وجود ذلك المفيد وقصده وغايته افادة هذا المستفيد فقط ، فانه يلزم من ذلك المحال المحض. وذلك ان الغاية اشرف من الاشياء التي هي من اجل الغاية ، فكان يلزم ان يكون وجود الأعلى والأكل والاشرف من اجل الأدنى | (٢٣٤-ب) ج ولا يتخيل هذا عاقل ، بل الامر كما اصف. وذلك ان الشيء الكامل
- 20

(328) : ع [ايوب ٢٥ / ٣] ، هيش مسفر لجوديو : ت ج (329) : ا ، جوديو ت ج (330) القوى ج ن (331) موضوع لموضوع .. الموضوع : ت ج ، موضع لموضع . الموضوع ن (332) انوارا . ج ، انوار . ت

بنحومًا من الكمال قد يكون ذلك الكمال فيه في حيز يكمل ذاته ولا يتعدى منه كمال لغيره ، وقد يكون كماله في حيز يفضل عنه كمال لغيره. كأنك قلت على جهة المثل ان يكون شخص له من المال ما يقوم بضرورياته فقط. ولا يفضل عنه ما يستفيد به غيره ، وآخر له من المال ما يفضل عنه ، منه ما يغني خلقا كثيرا حتى انه يهب⁽³³³⁾ لشخص آخر قدرا⁽³³⁴⁾ يصير به | ذلك 5 (١-٢٤) ٢ الشخص ايضا غنيا. ويفضل عنه ما يغني به شخصا ثالثا. هكذا الامر في الوجود ان الفيض الواصل منه تعالى لايجاد عقول مفارقة فاض عن تلك العقول ايضا لايجاد بعضها بعضا الى العقل الفعال ، وعنده انقطع ايجاد المفارقات.

- 10 وكل مفارقة فاض عنه ايضا ايجاد ما حتى انتهت الأفلاك عند فلك القمر ، وبعده هذا الجسم الكائن الفاسد اعنى المادة الاولى وما تركب منها. وكل فلك تصل منه قوى الى اسطوانات حتى انقضى فيها عند نهاية الكون والفساد. وهذه الأمور كلها قد بينا انها لا تناقض شيئا مما ذكرته انبيائنا وحمل شريعتنا لان ملتنا ملة عالة كاملة⁽³³⁵⁾ كما بين تعالى على يد⁽³³⁶⁾ السيد الذى كملنا. وقال : لا جرم ان هذا الشعب العظيم 15 هو شعب حكيم فهم⁽³³⁷⁾ لكنه ، لما اتلفت محاسننا شيرار⁽³³⁸⁾ المال الجاهلية وابدوا حِكْمَتَنَا وتوالفنا واهلكوا علماءنا حتى عُدْنَا جاهلية كما تواعدنا بذنوبنا وقال: فحكمة حكمائه تضمحل وعقل عقلائه ينفى⁽³³⁹⁾ ، وخالطناهم ، فتعدت إلينا آراؤهم كما تعدت إلينا اخلاقهم وافعالهم ، كما قال في تشابه الاعمال : بل اختلطوا بالامم وتعلموا اعمالهم⁽³⁴⁰⁾ 20 كذلك قال في تعدى آراء الجاهلية إلينا: ويعاهدون بني الغرباء⁽³⁴¹⁾ ترجمه

(333) يذنب : ج (334) قدر : ج (335) كاملة : ت ج ، — : ن (336) يد : ت ، يلى : ج (337) : ع [التثنية ١ / ٤] ، رقهم حكم ونبون مجرى مجلول هزه : ت ج (338) شئاند : ج . حكنا : ت ج ، حكنا : ن ، حكنا : ي (339) : ع [اشيا ١٤ / ٢٩] ، وايد حكت حكيو ويئت نبونير مستر : ت ج (340) : ع [المزور ١٠٥ / ٢٥] ، ويتر بوا يجوم ويلدوا مشيم : ت ج (341) : ع [اشيا ١ / ٢] ، ويليى نكرم يفيقو : ت ج

يوناتان بن عزرائيل عليه السلام يتشبهون باخلاق الامم⁽³⁴²⁾. فلما نشأنا على اعتياد آراء الجاهلية جاءت هذه الامور الفلسفية كأنها غريبة عن شريعتنا كغرابتها عن آراء الجاهلية | وليس الامر كذلك. واذ قد تكرر (٢٤-ب) في كلامنا ذكر الفيض عن الاله وعن العقول فينبغي ان نبين لك حقيقته اعني المعنى الذي يُكْتَنَى عنه بالفيض وبعد ذلك آخذ في الكلام 5 في حدث العالم.

فصل يب [١٢]

بين⁽³⁴³⁾ ان كل حادث فله سبب فاعل ضرورة ، هو الذي احدثه بعد ان لم يكن موجودا. وذلك الفاعل القريب لا يخلو ان يكون جسما ، او ليس بجسم. وكل جسم فليس يفعل من حيث هو جسم بل انما يفعل 10 فعلا ما من حيث هو جسم ما ، اعني بصورته. وسأتكلم في هذا في ما بعد. وذلك الفاعل القريب المحدث للشيء الحادث ، قد يكون هو ايضا حادثا⁽³⁴⁴⁾. وهذا لا يمر الى لا نهاية ، بل لابد لنا ضرورة ان كان ثم شيء حادث ان ننتهي لمحدث قديم غير حادث هو الذي احدثه. فبقى السؤال لاي شيء احدث الان ولم يحدث هذا من قبل ؟ اذ وهو موجود فلا بد ضرورة ان يكون 15 امتناع ذلك الفعل الحادث قبل حدوثه. اما من عدم نسبة ما بين الفاعل والمفعول ان كان الفاعل جسما او من قبل عدم تهيؤ المادة⁽³⁴⁵⁾ ان كان الفاعل غير جسم. وهذا التمهيد كله على ما يوجبه النظر الطبيعي من غير التفات الآن لقدم العالم او حدوثه ، اذ ليس هذا غرض هذا الفصل.

وقد تبين في العلم الطبيعي ان كل | جسم يفعل فعلا ما في جسم (٢٥-١) م 20 آخر فلا يفعل فيه الا بان يلقاه او يلقى ما يلقاه ، ان كان ذلك الفاعل انما يفعله⁽³⁴⁶⁾ بوسائط. مثال ذلك ان هذا الجسم الذي احترأ الآن ، انما

(342) : ا ، و بنموس عميا از لين : ت ج (343) بين : ت ، بين هو : ج (344) حادثا : ت ، حادث : ج (345) المادة : ج ، مادة : ت (346) يفعله : ج ، فعله : ت

- احترّ بكون جرم النار لقيه⁽³⁴⁷⁾ او تكون النار اسخنت الهواء⁽³⁴⁸⁾ المحيط بذلك الجسم اسخنة ، فيكون الفاعل القريب لاسخان ذلك الجسم جرم الهواء الساخن⁽³⁴⁹⁾ حتى ان حجر المغناطيس انما يجذب الحديد على بعد بقرة تنبث منه في الهواء الملاقى للحديد. ولذلك لا يجذب على اى بعد اتفق ، كما لا تُسَخَّن هذه النار على اى بعد اتفق⁽⁴⁵⁰⁾ ، بل على بعد 5 يتغير الهواء الذى بينها وبين الشئ المتسخن⁽³⁵¹⁾ من قوتها. واما اذا انقطعت سخونة الهواء من هذه النار دون هذا الشمع فهو لا يذوب منها. كذلك الحال في ما يجذب ، وهذا الذى لم يكن سخنا⁽³⁵²⁾ ثم سخن ، فلا بد له ضرورة من سبب مسخن حدث ، اما نار حدثت او كانت منه على بعد ما تغير ذلك البعد. وهذه النسبة هي التي كانت معدومة ثم حدثت. وهكذا 10 نجد اسباب كل ما يحدث في الوجود من حوادث يكون سببها امتزاج الاسطوانات التي هي اجسام فاعلة بعضها في بعض ومتفعلة بعضها عن بعض اعني ان سبب حدوثها قرب جسم من جسم او بُعد جسم عن جسم.
- اما ما نجهده من حوادث ليس هي تابعة لمزاج ، وهي الصور كلها ، فلا بد لها ايضا من فاعل اعني معطى الصورة وهو غير جسم لان فاعل 15 الصورة صورة لا في مادة ، كما | يبين في موضعه. وقد نهينا على دليل ذلك فيما تقدم⁽³⁵³⁾ ، ومما يبين لك هذا ايضا ان كل مزاج قابل للزيادة والنقصان وهو يحدث اولا اولا ، والصور ليست كذلك. لانها لا تحدث اولا اولا ، فلذلك لا حركة فيها ، وانما تحدث او تفسد في لازمان ، فليست من فعل المزاج ، بل المزاج مهين فقط للمادة لقبول الصورة. 20 وفاعل الصورة شئ لا يقبل الانقسام ، اذ فعله من نوعه. ولذلك يبين ان فاعل الصورة اعني معطيها صورة ضرورة ، وهي مفارقة. وهذا الفاعل الذى هو غير جسم ، محال ان يكون اثاره لما يؤثره بنسبة ما. اذ ليس هو

(347) لقيه : ج ، لاقاه : ت (348) الهواء : ت ، الهوى : ج [في كل ما ذكرهنا]
 (349) السخن : ت (350) كالا نسخن ... اتفق : ت ، - : ج (351) المتسخن :
 ت ج ، المتسخن : ن (352) سخنا : ت ، سخن : ج (353) الصيغة 286

جسماً فيقرب او يبعد او يقرب جسم منه او يبعد اذ لا نسبة بعد بين الجسم ولا جسم. فبالضرورة ان علة عدم ذلك الفعل هو عدم تهيؤ تلك المادة لقبول فعل المفارق. فقد بان ان فعل الاجسام بحسب صورها بعضها في بعض يوجب تهيؤ المواد لقبول فعل الذي ليس بجسم التي تلك الافعال هي الصور. 5

فلما كانت آثار العقل المفارق بينة واضحة في الوجود ، وهي كل متجرد غير حادث عن مجرد نفس الامتزاج ، عُلِمَ بالضرورة ان ذلك لفاعل ليس يفعل بالمباشرة⁽³⁵⁵⁾ ، ولا على بعد مخصوص. اذ ليس هو جسم فيكون ابداً عن فعل المفارق بالفيض على جهة التشبيه بعين الماء التي تفيض من كل جهة ، وليست⁽³⁵⁶⁾ لها جهة مخصوصة تستمد منها او تمتد لغيرها ، بل من جميعها تنبع ولجميع الجهات | تروى القرية منها والبعيدة (١-٢٦) م دائماً. كذلك هذا العقل ليست تصله قوة من جهة ما ومن بُعد ما ولا تصل قوته لغيره ايضاً من جهة مخصوصة ، وعلى بعد مخصوص ولا في وقت دون وقت ، بل فعله دائماً. كل ما⁽³⁵⁷⁾ تهيأ شئ قبل ذلك الفعل الموجود على الدوام الذي عبر عنه بالفيض ، كذلك الباري جل اسمه لما تبرهن انه غير جسم وثبت ان الكل فعله وانه سببه الفاعل كما بينا. 10 15

وكما نبين قيل عن العالم من فيض الله وانه افاض عليه كل ما يحدث فيه. وكذلك يقال انه افاض علمه على الانبياء ، المعنى كله ان هذه الافعال من فعل من ليس بجسم وهو الذي يُسمى فعله فيضاً وهذه الاسمية اعني الفيض ، قد اطلقتها العبرانية ايضاً على الله تعالى من اجل التشبيه بعين الماء الفائضة كما ذكرنا. اذ لم يوجد لتشبيه⁽³⁵⁸⁾ فعل المفارق احسن من هذه العبارة اعني الفيض اذ لا نقدر على حقيقة اسم تطابق حقيقة المعنى ، لان تصور فعل المفارق عسر جداً ، كمثّل عسر تصور وجود المفارق. 20

(354) جسم : ج (355) مباشرة . ت (356) ليست : ج ن ، ليس : ت (357)

كل ما ح ، كلما ت (358) لتشبيه ت ح ، لتشبه : ن

- وكما ان الخيال لا يتصور موجودا الاجسام او قوة في جسم. كذلك (859)
لا يتصور الخيال وقوع فعل الا بمباشرة فاعل او على بعد ما. ومن جهة
مخصوصة حتى انه لما صح عند بعض الجمهور كون الاله لا جسماً (360)
او انه لا يدنو مما يفعله، تخيلوا انه يامر الملائكة والملائكة تفعل تلك
الافعال بالمباشرة ، وبدنو جسم من جسم، كما | نفعل نحن في ما نفعل فيه. 5
وتخيلوا الملائكة ايضا اجساما.

- ومنهم من يعتقد انه تعالى يامر الشئ بكلام ككلامنا اعني بحرف
وصوت فيفعل ذلك الشئ. كل هذا تبع الخيال الذي هو ايضا يفعل
الشئ (361) حقيقة. اذ كل نقيصة نطقية او خلقية، فهي فعل الخيال او تابعة
لفعله. وما هذا غرض الفصل ، بل القصد فهم معنى الفيض المقول في حق 10
الله وفي حق العقول اعني الملائكة لكونها غير اجسام. ويقال في القوى
الفلكية ايضا انها تفيض في الوجود، ويقال فيض الفلك، وان كانت افعاله
تأتي من جسم. ولذلك تفعل الكواكب يبعد مخصوص ، اعني قربها من
المركز وبعدها منه. ونسبة بعضها لبعض ومن هنا دخل لاحكام النجوم.
اما ما ذكرناه من ان كتب الانبياء استعارت معنى الفيض ، ايضا لفعل 15
الاله فهو قوله: تركوني انا ينبوع المياه الحية (362) يعني (363) فيض الحياة
اي (364) الوجود الذي هو الحياة بلا شك. وكذلك قوله: لان عندك ينبوع
الحياة (365) يريد به فيض الوجود. وكذلك تمام القول وهو قوله: وبنورك
نعين النور (366) هو المعنى بعينه ان بفيض العقل الذي فاض عنك نعقل
فنهتدي ونستدل ونذكر العقل، فافهمه. 20

فصل ييج [١٣]

(٢٧-١) م

آراء الناس في قدم العالم او حدوثه عند كل من اعتقد ان ثم لها
موجودا (367) هي ثلاثة آراء:

- (359) كذلك : ت ج ، وكذلك : ن (360) لا جسما : ت ، لا جسم : ج (361) :
ا ، يصره ر : ت ج (362) : ع [ارميا ٢ / ١٣] ارق عزو مقور ميم حيم : ت ج
(363) يعني : ت ، ات الله : ج (364) اي : ت ، او : ج (365) : ع [المزمور ١٠ / ٣٦] ،
كي ملك مقور حيم : ت ج (366) : ا ، باورك تراه اور : ت ج (367) الها موجودا :
ج ن ، اله موجود : ت

الرأى الاول : وهو رأى كل من اعتقد شريعة سيدنا موسى عليه السلام ⁽³⁶⁸⁾ وهو ⁽³⁶⁹⁾ ان العالم يحملته اعنى ان كل موجود غير الله تعالى ، فالله او جده بعد العدم المحض المطلق وان الله تعالى وحده كان موجودا ولا شئ سواه ، لا ملك ولا فلك ولا كل ⁽³⁷⁰⁾ ماداخل الفلك .

5 ثم اوجد كل هذه الموجودات على ماهى عليه بارادته ، ومشيته ، لا من شئ ، وان الزمان نفسه ايضا من جملة المخلوقات . اذ الزمان تابع للحركة والحركة عرض فى المتحرك ، وذلك المتحرك نفسه الذى الزمان تابع لحركته محدث . وكان بعد ان لم يكن . وان هذا الذى يقال كان الله قبل ان يخلق العالم الذى تدل لفظة « كان » على زمان . وكذلك كل ما ينجر فى الزمن من امتداد وجوده قبل خلق العالم امتدادا لا نهاية له . كل ذلك تقدير 10 زمان او تخيل زمان ، لا حقيقة زمان . اذ الزمان غرض بلا شك ، وهو عندنا من جملة الاعراض المخلوقة كالسواد والبياض . وان لم يكن من نوع الكيفية لكنه بالجملة عرض لازم للحركة كما يبين لمن فهم كلام ارسطو فى تبين الزمان وحقيقة وجوده .

15 ونبين هنا معنى | وان كان ليس من غرض ما نحن بسبيله ، لكنه (٢٧ - ب) م نافع فيه وهو ان الذى اوجب خفاء امر الزمان على اكثر اهل العلم حتى حيرهم امره ، هل له حقيقة فى الوجود اولا حقيقة اه ، كجاليانوس وغيره ، هو كونه عرضا فى عرض لان الاعراض الموجودة فى الاجسام وجودا أولا ، كالالوان والطعوم فانها تفهم باول وهلة ، وتنصور معانيها . 20 واما الاعراض التى موضوعاتها اعراض اخر كالبريق فى اللون والانحناء والاستدارة فى الخط فيخلق امرها جدا ، وبخاصة اذا انضاف لذلك ان يكون العرض الموضوع غير مستقر الحال ، بل فى حالة بعد حالة ⁽³⁷¹⁾ فيخلق الامراكثر ، فاجتمع فى الزمان الامران جميعا ، لانه عرض

(368) عليه السلام : ت ، - : ج (369) وهو : ج ، هو : ت (370) كل ج ، - : ت : (371) بل فى .. حالة : ت ج ، يتغير فى حالة بعد حالة : ن ، بل هى حالة بعد : ي

لازم للحركة ، والحركة عرض في المتحرك وليس الحركة بمنزلة السواد والبياض التي هي حالة مستقرة ، بل ⁽³⁷²⁾ حقيقة الحركة وجوهرها ان لا تستقر على حال ، ولو طرقة عين .

- فهذا مما أوجب خفاء امر الزمان. والقصد انه عندنا شيء مخلوق
 5 مكون كسائر الاعراض والجواهر الحاملة لتلك الاعراض. فلذلك لا يكون
 ايجاد الله العالم في مبدأ زمانى ، اذ الزمان من جملة المخلوقات «فَكُنْ» من
 هذا المعنى على تأمل شديد ، لئلا تلزمك الردود التي لا يحصى عنها لمن
 يجهل هذا. لانه متى اثبتَّ زمانا قبل العالم لزمك اعتقاد القدم. اذ الزمان
 عرض، ولا بد له من حامل فيلزم وجود شيء قبل وجود هذا العالم الموجود
 10 الآن. ومن هذا هو الحرب. فهذا | هو احد الآراء وهو قاعدة شريعة موسى
 سيدنا عليه السلام ⁽³⁷³⁾ بلا شك ، وهي ثانية قاعدة التوحيد لا يخطر ببالك
 غير هذا. وابونا ابراهيم عليه السلام ⁽³⁷³⁾ ابتداءً باشهار هذا الرأى الذى ودّاه
 اليه النظر ولذلك كان ينادى : باسم الرب الاله السرمدى ⁽³⁷⁴⁾ ، وقد
 صرح بهذا الرأى بقوله : مالك السموات والارض ⁽³⁷⁵⁾ .

- والرأى الثانى : هو رأى كل من سمعنا خبره ، ورأينا كلامه من
 15 الفلاسفة. وذلك انهم يقولون : ان من المحال ان يوجد الله شيئاً من لاشيء ،
 ولا يمكن ايضا عندهم ان يفسد شيء الى ، لاشيء ، اعنى انه لا يمكن ان
 يتكون موجود ما ، دون ⁽³⁷⁶⁾ مادة وصورة من عدم تلك المادة عدم
 محض ⁽³⁷⁷⁾ ، ولا يفسد الى عدم تلك المادة عدم محض ⁽³⁷⁷⁾ ووصف الله
 عندهم بانه قادر على هذا ، كوصفه بانه قادر على الجمع بين الضدين فى آن
 20 واحد، او يخلق مثله تعالى او يتجسم او يخلق مربعا قطره مساو لضاعه. وما
 شابه هذه من الممتنعات. والمفهوم من كلامهم انهم يقولون كما انه لا يجوز

(372) : بل : ت ، و : ج (373) عليه السلام : ت ، - : ج (374) : ع
 [التكوين ٢١/٢٣] ، الله ال عولم : ت ج (375) : ع [التكوين ١٤/٢٢] ، قونه شيم :
 ت ج (376) دون : ج ، ذو : ت (377) عدم محض : ت

في حقه لكونه لا يوجد الممتنع، اذ للمتنع طبيعة ثابتة ليس هي من فعل فاعل. فلذلك لا يمكن تغييرها. كذلك لا عجز في حقه اذا لم يقدر ان يوجد شيئا، من لا شيء⁽³⁷⁸⁾. اذ هذا من قبيل الممتنعات كلها. فلذلك يعتقدون ان ثم مادة متا موجودة قديمة كقديم الاله ، لا يوجد دونها ولا توجد دونه. 5 ولا يعتقدون انها في مرتبته تعالى في الوجود، بل هو سبب وجودها ، وهي له مثلا كالطين للفخاراني⁽³⁷⁹⁾ | او الحديد⁽³⁸⁰⁾ للحداد وهو الذي يخلق فيها (٧٢-ب) م ماشاء. فتارة يصور منها سماء ، وارضها ، وتارة يصور منها غير ذلك. واهل هذا الرأي يعتقدون ان السماء ايضا كائنة فاسدة لكنها ليست كائنة من، لا شيء، ولا فاسدة الى، لا شيء، بل كما | ان اشخاص الحيوان (٢٣٦-١) ج 10 كائنة فاسدة من مادة موجودة ، والى مادة موجودة. كذلك السماء تكون وتفسد. وتكونها وفسادها كسائر الموجودات من دونها. واهل هذه الفرقة ينقسمون الى فرق ، لا فائدة لذكر فرقهم وآرائهم في هذه المقالة ، لكن اصل هذه الفرقة العام، ما ذكرت لك. وافلاطون ايضا هذا⁽³⁸¹⁾ اعتقاده، انت تجد أرسطو يحكي عنه « في السماع » انه يعتقد اعنى افلاطون ان السماء كائنة فاسدة. وهكذا تجد مذهبه مصرحا في كتابه « لطيباؤس » لكنه 15 لا يعتقد اعتقادنا كما يظن من لا يعتبر الآراء ، ولا يدقق النظر، ويتخيل ان رأينا ورأيه سواء، وليس الامر كذلك. لان نحن نعتقد كون السماء ، لامن شيء، الا بعد العدم المطلق. وهو يعتقد انها موجودة مكونة من شيء. فهذا هو الرأي الثاني.

20 والرأي الثالث: هو رأى ارسطو وتباعه وشارحي كتبه. وذلك انه يقول بما قاله اهل الفرقة المتقدم ذكرها. وهوانه لا يوجد ذومادة ، من لا مادة ، اصلا، ويزيد على ذلك ويقول : ان السماء ليست واقعة تحت الكون والفساد بوجه. وتلخيص رأيه في ذلك هو هذا : يزعم ان

(378) من لا شيء : ت ، لامن شيء : ج (379) للفخاراني : ج (380) او الحديد :

ت . وكالحديد : ج (381) هذا : ت ، هو : ج

(٢٩-١) ٢ هذا الموجود كله على ما هو عليه لم يزل ولا يزال هكذا. وان الشيء الثابت الذى لا يقع تحت الكون والفساد وهو السماء لا يبرح كذلك. وان الزمان والحركة ابديان دائماً، لا كائنان ولا فاسدان. وان الشيء الكائن الفاسد وهو ما تحت فلك القمر لا يبرح كذلك، اعنى ان تلك المادة الاولى لا كائنة ولا فاسدة فى ذاتها لكن الصور تتعاقب عليها وتخلع صورة وتلبس اخرى. 5

وان هذا النظام كله العلوى والسفلى لا يختل، ولا يبطل ولا يتجدد فيه متجدد مما ليس فى طبيعته ولا يطرأ فيه طارئ⁽³⁸²⁾ خارج عن القيام⁽³⁸³⁾ بوجه قال: وان كان لم يقل بهذا النص لكن المتحصل من رأيه انه من باب الممتنع عنده ان تتغير لله مشيئة او تتجد له ارادة. وان جميع هذا الوجود على ما هو عليه، الله او جده بارادة، لكن ليس فعل بعد عدم. وكما انه من باب الممتنع ان يعلم الاله او تتغير ذاته، كذلك يظن انه من باب الممتنع ان تتغير له ارادة او تتجد له مشيئة، فيلزم ان يكون هذا الموجود كله على ما هو عليه الآن. كذلك كان فى ما لم يزل، وكذلك يكون فى غابر الدهر.

فهذا تلخيص هذه الآراء وحقيقتها وهى آراء من قد تبرهن عنده وجود الاله⁽³⁸⁴⁾ لهذا العالم. اما من لم يعلم⁽³⁸⁵⁾ وجود الاله جل وعز، بل 15 ظن ان الاشياء تكون⁽³⁸⁶⁾ وتفسد بالاجتماع والافتراق بحسب الاتفاق، وان ليس ثم مدبر⁽³⁸⁷⁾ ولا ناظم⁽³⁸⁸⁾ وجود وهو افيقوروس وشيعته وامثاله كما يحكى الاسكندر، فلا فائدة لنا فى ذكر تلك الفرق. اذ قد تبرهن وجود الاله، وذكرنا آراء اقوام بنوا أمرهم على قاعدة قد تبرهن نقيضها، لا فائدة فيه. وكذلك ايضا كوننا نروم تصحيح قول اهل رأى الثانى اعنى كون السماء كائنة فاسدة، لا فائدة لنا فيه. اذ هم يعتقدون القدم ولا فرق عندنا بين من يعتقد ان السماء كائنة، من شيء، ضرورة وفاسدة الى شيء، او اعتقاد ارسطو الذى يعتقد انها غير كائنة ولا فاسدة. اذ قصد كل تابع شريعة 20

(382) (ولا يطرأ فيه طارئ : ت ج ، - ن (384) الاله : ت ، اله : ج (385)

لم يعلم : ت ، لا يعلم : ج (368) تتكون : ج (387) مدبراً : ج (388) ناظم : ت ، نظام : ج

موسى وايننا ابراهيم ، او من نحانحوهما ، انما هو اعتقاد ان ليس ثم شئ قديم⁽³⁸⁹⁾ بوجه مع الله ، وان ايجاد الموجود⁽³⁹⁰⁾ من عدم فى حق الاله ليس من قبيل الممتنع ، بل واجب ايضا بزعم⁽³⁹¹⁾ بعض اهل النظر ، وبعد ان قررنا⁽³⁹²⁾ الآراء ؛ آخذ فى تبين وتلخيص⁽³⁹³⁾ دلائل ارسطو على رأيه 5 وما دعاه الى ذلك.

فصل يد [١٤]

لا احتاج ان اكرر فى كل فصل ان هذه المقالة إنما القتها لك لعلمى بما حصل عندك. وانى⁽³⁹⁴⁾ لا احتاج ان آتى بعض كلام الفلاسفة فى كل موضع ، بل باغراضهم ، ولا اطول كلاما⁽³⁹⁵⁾ بل انبهك على الطريق التى يقصدونها ، كما فعلت لك فى آراء المتكلمين. التفت لمن تكلم غير ارسطو 10 اذ آراؤه هى التى ينبغى ان تتامل وان ثبت الرد عليه او التشكيك فى مانرده ، او | نشكك⁽³⁹⁶⁾ عليه فى شئ منها ، فذلك فى حق غيره من كل من خالف (٢٠-١) م قواعد الشريعة اخرى واوكد.

فاقول إن ارسطو يقول: ان الحركة لا كائنة ولا فاسدة يعنى الحركة 15 على الاطلاق ، لأنه يقول: ان كانت الحركة حدثت ، فكل حادث تتقدمها حركة وهى خروجه للفعل. وحدوثه بعد ان لم يكن ، فتكون الحركة اذن موجودة ، وهى الحركة التى بها وجدت هذه الحركة الاخيرة. فالحركة الاولى قديمة ضرورة | او يمر الامر للانهاية. وبحسب هذا الاصل ايضا (٢٣٦-ب) ج

يقول : ان الزمان غير كائن ولا فاسد. اذ الزمان تابع للحركة ولازم 20 لها. ولا حركة الا فى زمان ولا يعقل الزمان الا بالحركة كما برهن. فهذه طريق له يلزم بها قدم العالم.

(389) شئ قديم : ت ، شيئا قديما : ج (390) الموجودات : ج (+) : ا ، ابراهيم ايينو : ت ج (391) بزعم : ت ، بزعم : ج ن (392) قدرنا : ج (393) وتلخيص : ت ج ، - : ن (394) انى : ت ، انا : ج (395) كلاما : ج ، - : ت (396) فى مانرد او نشكك : ت ، فيها نريد نشكك : ج ، فيها نريد ان : ن

طريق ثانية له يقول : المادة الاولى المشتركة للاسطقسات الاربعة
لا كائنة ولا فاسدة ، لانها ⁽³⁹⁷⁾ ان كانت المادة الاولى كائنة فانها مادة ، منها
تكونت . ويلزم ان تكون هذه المتكونة ذات صورة اذ هي ⁽³⁹⁸⁾ حقيقة
الكون ونحن فرضناها مادة لا ذات صورة فتلك ضرورة ⁽³⁹⁹⁾ غير كائنة ،
من شئ ، فهي ازلية لا تبيد . وهذا ايضا يوجب قدم العالم . 5

طريق ثالثة له يقول : ان مادة الفلك يجملته ليس فيها شئ من
التضاد لان الحركة الدورية لا ضد لها كما بيّن . وانما التضاد في الحركة
المستقيمة كما برهن . قال : وكل ما يفسد انما سبب فساد ما فيه من التضاد
(٣٠ - ب) م واذا والفلك لا تضاد ⁽⁴⁰⁰⁾ فيه ، فليس هو فاسدا ⁽⁴⁰¹⁾ وما ليس بفساد فليس
بمتكون ويطلق قضايها ويبيّن . وهي : ان كل كائن فاسد ، وكل فاسد كائن . 10
وكل ما لم يتكون لا يفسد وكل ما لا يفسد لم يتكون . فهذا ⁽⁴⁰²⁾ ايضا
طريق يوجب بها ما يريده من قدم العالم .

طريق رابعة : قال : كل حادث ، فامكان حدوثه متقدم على حدوثه
بالزمان . وكذلك كل متغير ، فامكان تغيره متقدم عليه بالزمان . وبهذه
المقدمة الزم دوام الحركة الدورية وانها لا انقضاء لها ، ولا بداءة . وبهذه 15
المقدمة بيّن ⁽⁴⁰³⁾ المتأخرون من تباعه قدم العالم . وقالوا : العالم قبل ان
يكون لا يخلو ان يكون حدوثه ممكنا او واجبا او ممتنعا . فان كان حدوثه
واجبا فانه لا يبرح موجودا وان كان حدوثه ممتنعا ، فلا يصح ان يوجد
ابدا ، وان كان ممكنا فن حامل ذلك الامكان فلا بد من شئ موجود هو
حامل الامكان ، وبه يقال لذلك الشئ ، انه ممكن وهذه طريق قوية جدا 20
في اثبات قدم العالم .

وزعم بعض حذاق المتأخرين من المتكلمين انه فكّ هذا العويص ،
فقال : الامكان هو عند الفاعل لا في الشئ المتفعل ، وهذا لا شئ ،

(397) لانها : ج ، لانه : ت (398) هي : ت ، هو : ج (399) ضرورة : ت ج ،
صورة : ن (400) لا تضاد : ت ج ، لم تضاد : ن (401) فاسدا : ت ، فاسد : ج
(402) فهذا : ت ، فهذا : ج (403) بين : ت ، بين : -

لأنها امكانان، لأن كل شيء حادث، امكان حدوثه متقدم عليه. وكذلك
 الفاعل الذى اخذته، كان فيه امكان ان يحدث ما احداثه قبل ان يحدثه،
 فهما امكانان بلا شك. امكان في المادة ان تكون كذا، وامكان في الفاعل
 ان يفعل كذا. فهذه امهات الطريق التى يسلكها ارسطو في | اثبات قدم (٣١-١) م
 5 العالم من جهة العالم نفسه.

وتم طرق ايضا ذكرها الذين اتوا بعده، استخرجوها من فلسفته
 يثبتون بها قدم العالم من جهة الاله جل اسمه.

منها انهم قالوا : ان كان الله (404) جل اسمه احدث العالم بعد العدم،
 فكان الله قبل ان يخلق العالم فاعلا (405) بالقوة، فلما خلقه صار فاعلا
 10 بالفعل. فقد خرج الله من القوة الى الفعل، ففيه تعالى امكان ما ولا
 بد له من مخرج اخرجه من القوة الى الفعل، وهذا ايضا شديد الاشكال،
 وهذا هو الذى ينبغى ان يفكر كل عاقل في حله واظهار سره.

وطريق اخرى قالوا انما يفعل الفاعل في وقت ولا يفعل في وقت،
 بحسب الموانع او الدواعى الطارئة له وفيه، فتوجب له الموانع تعطيل
 15 فعل ما، يريده وتوجب له الدواعى ارادة ما لم يكن يريده من قبل.
 واذا كان البارئ جل اسمه لا دواعى له توجب تغير (406) مشيئة ولا عوائق
 عنده ولا موانع تطرأ او تزول، فلا وجه لكونه يفعل في وقت ولا يفعل
 في وقت بل فعله دائما كدوامه، موجود بالفعل.

وطريق اخرى: يقولون: افعاله تعالى كاملة جدا، ليس فيها
 20 شيء من النقص ولا فيها شيء عبث ولا زائد، وهذا هو المعنى الذى
 يكرره ارسطو دائما ويقول: الطبيعة حكيمة ولا تفعل شيئا عبثا، وانما
 تفعل كل شيء على اكمل ما يمكن فيه، فقالوا: من ذلك هذا الموجود،
 هو اكمل ما يكون، وليس بعده من غاية. | فلذلك يجب ان يكون دائما، (٣١-ب) م

(404) الله : ت ، الاله : ج (405) فاعلا : ت ، فاعل : ج (406) تغير :
 ت ج ، تغيير : ن

اذ حكمته كذاته دائمة (407) ، بل ذاته حكمته التي اقتضت وجود هذا الموجود (408) .

- فكل ما عساه ان تجده من حجج من يعتقد القدم من هذه الطريق
 يتفرع الى احداها (409) يرجع ، وايضا على جهة التشنيع انهم يقولون:
 كيف كان الاله عز وجل عطالا (410) ؟ لم يعمل شيئا بوجه ولا احدث
 حادئا في الازل الذي لم يزل (411) وطال امتداد وجوده القديم الذي
 لا نهاية له لا يفعل شيئا ، فلما كان نهار امس افتتح (412) الوجود. اذ لو قلت
 مثلا ان الله خلق عوالم كثيرة (413) ، قيل هذا على (414) عدد ملء كرة الفلك
 الاقصى خردلا ، وان كل عالم منها ، اقام موجودا سنين على عدد ملؤه
 (٢٣٧-١) ج خردلا ، لكن ذلك كله بالاضافة الى وجوده تعالى الذي لا نهاية له |
 بمنزلة لو قلت : ان الله أمس خلق العالم ، لانامتي اثبتنا افتتاح وجود بعد
 عدم ، فلا فرق بين ان تجعل ذلك كان مندمي الف (415) من السنين او منذ
 زمان قريب جدا. فهذا ايضا مما يشنع به من يعتقد القدم.

- وايضا على جهة الاستدلال بالمشهور عند الملل كلها في غابر الدهر الذي
 يوجب ذلك ان الامر طبيعي لا وضعي ، ولذلك وقع الاجماع عليه يقول (416)
 ارسطو : كل الناس يصرحون بدوام الساء وثباتها (417) ولما شعروا بانها
 غير كائنة ولا فاسدة جعلوها مسكنا لله تعالى وللروحانيين يعني (418) الملائكة
 ونسبوها (419) له للدلالة على دوامها وأتى في هذا الباب ايضا بامور من
 هذا القبيل. على جهة رفق الرأي الذي صححه النظر عنده بالمشهورات. (٢٢-١) م

20

فصل طو [١٥]

غرضي في هذا الفصل ان ابين ان ارسطو لا برهان عنده على قدم
 العالم بحسب رأيه ، ولا هو في ذلك غلط (420) اعني انه نفسه ، عالم ان لا برهان

(407) دائمة : ت ، دائما : ج (408) : الموجود : ج ، الوجود : ت (409) احداها :
 ت ، احداها : ج (410) عطالا : ت ، عطالا : ج (411) الذي لم يزل : — : ج (412)
 افتتح : ب ، افتتاح : ج (413) كثيرة : ت ، — : ج (414) على : ت ، — : ج (415) كان
 مندمي الف : ت ، منذ ما بين الاف : ج (416) يقول : ت ، وقول : ج (417) ثباتها :
 ت ، اثباتها : ج (418) يعني : ت ج ، اعني : ن (419) نسبوها : ت ج ، ينسبونها : ن
 (420) غلط : ج ، غالطا : ت

له على ذلك. وان ⁽⁴²¹⁾ تلك الاحتجاجات والدلائل التي يقولها هي التي تبدو وتميل النفس اليها اكثر ، وهي اقل شكوكا على ما يزعم الاسكندر ولا يُظَنّ بـارسطو انه يعتقد تلك الاقاويل برهانا ، اذ و ⁽⁴²²⁾ ارسطو هو الذي علم الناس طرق البرهان وقوانينه وشرائطه ، والذي دعاني لهذا القول ، لان المتأخرين من تباع ارسطو يزعمون ان ارسطو قد برهن على 5 قدم العالم. واكثر الناس ممن يزعم انه تفلسف ، يقلد ارسطو في هذه المسألة ، ويظن ان جميع ما ذكره برهان قطعي لا ريب فيه ، ويستشنع مخالفته او كونه خفية عنه خافية او وهم ⁽⁴²³⁾ في امر من الامور. فلذلك رأيت ان اجاريم ⁽⁴²⁴⁾ على رأيهم وأبين لهم ان ارسطو نفسه لا يدعي 10 البرهان في هذه المسألة.

من ذلك انه يقول في «السما» ⁽⁴²⁵⁾: ان جميع من تقدمنا من الطبيعيين يعتقد ان الحركة غير كائنة ولا فاسدة ما خلا افلاطون ، فانه يعتقد ان الحركة كائنة فاسدة. وكذلك السماء ايضا عنده كائنة فاسدة هذا نصه. (٣٢ - ب) م 15 ارسطو ان يرفدها بكون من تقدم من ⁽⁴²⁷⁾ الطبيعيين. كذلك يعتقد ولا كان يحتاج ان يقول كل ما قاله في ذلك الموضوع من التشنيع على من خالفه ، وتقبيح رأيه ، لان كل ما تبرهن لا تزيد صحته ⁽⁴²⁸⁾ ولا يقوى اليقين به باجماع كل العالمين عليه ولا تنقص صحته ولا يضعف اليقين به بمخالفة اهل الارض كلهم عليه.

وانت ايضا تجد ارسطو يقول « في السماء والعالم » ⁽⁴²⁹⁾ عندما شرع ان يبين ان السماء غير كائنة ولا فاسدة ، قال فتريد الآن ان نفحص بعد ذلك عن السماء ايضا فنقول : أترآها ⁽⁴³⁰⁾ مكوّنة من شيء او غير مكوّنة من شيء ، وهل تقع تحت الفساد ام لا تفسد البتة ؟ ورام بعد فرض هذه

(421) ان : ت ، من : ج (422) اذ و : ج ، اذ : ت (423) وهم : ت ، بهم : ج (424) اجاريم : ت ، اجاريم : ج (425) ارسطو ، الطبيعة ١ / ٨ ، ٢٥١ ب ١٥ (426) القاطعة : ت ، القطعية : ج ن (427) ن : ت ، — : ج (428) لا تزيد صحته : ت ج ، لا تزيد في صحته : ن (429) السماء والعالم (Decaelo) ١ / ١٠ ، ٢٧٩ ب ٤ (430) فنقول اترآها : ت ، فيقول تراها : ج

المسألة ان يذكر حجج من يقول بكون السماء ⁽⁴³¹⁾ فاتبع ذلك بكلام هذا
نصه قال : فانا اذا فعلنا ذلك كان قولنا حثيثا عند محسنى النظر اقبل
وآرضى ⁽⁴³²⁾. ولا سيما اذا سمعوا حجج المخالفين اولاً ، فانا ان قلنا نحن
رأيتنا وحججنا ولا نذكر حجج المخالفين كان اضعف لقبولها عند السامعين.

- وما يحق على من اراد ان يقضى بالحق ان لا يكون معاديا لمن يخالفه ،
بل يكون رفيقا منصفاً يحيز له ما يحيز لنفسه من صواب الحجج . هذا نص
كلام الرجل . فيا معشر اهل النظر هل بقى على هذا الرجل لوم بعد هذه
المقدمة : وهل يظن احد بعد هذا القول | ان حصل له برهان على هذه
المسألة ، وهل يتخيل احد؟ فكيف ارسطو ان الشئ الذى تبرهن ، بكون
قبوله اضعف ان لم تسمع حجج المخالفين عليه؟ وأيضا كونه جعل هذا رأيا
له وان دلالة عليه حجج . هل ارسطو يجهل الفرق بين الحجج والبراهين
وبين الآراء التى تقوى الظنة بها او تضعف ، وبين الامور البرهانية.

- وايضا هذا القول الخطي الذى قدمه من انصاف الخصم حتى يقوى
رأيه . هذا كله يحتاج اليه فى البرهان ، لابل غرضه كله هو ان يبين ان رأيه
اصح من آراء مخالفيه ممن ادعى ان النظر الفلسفى يؤدى الى كون السماء واقعة
تحت الكون والفساد ، لكنها لم تقدم قط ، وتكونت ولا تفسد وسائر
ما يذكر من تلك الآراء ، وهذا صحيح بلا شك ، لان رأيه اقرب الى
الصحة من آرائهم بحسب الاستدلال من طبيعة الوجود.

- ونحن ليس كذلك نزع ، كما سأبين ، لكن قد غلبت الاهوية ⁽⁴³³⁾
على جميع الفرق حتى على الفلاسفة ويريدون ان يثبتوا ان ارسطو برهن
هذه المسألة . فلعل على رأيهم ارسطو برهن على هذه المسألة | ، وهو لم
يشعر ⁽⁴³⁴⁾ ، انه برهن حتى تُنبه لذلك بعده . اما انا فلا شك عندى فى ⁽⁴³⁵⁾
ان تلك الآراء التى يذكرها ⁽⁴³⁶⁾ ارسطو فى هذه المعانى اعنى قدم العالم وعلة

(431) بكون السماء : ت ج ، يكون السماء كائنه فاسدة : ن (432) اقبل وارضى :
ت ، اقبلوا رضى : ج (433) الاهوية : ت ، الاهوى : ج (434) لم يشعر : ت ، لا يشعر : ج
(435) فى — : ج (436) يذكرها : ت ، ذكرها : ج

اختلاف حركات الافلاك وترتيب العقول، كل ذلك لا برهان عليه ولا
توهم ارسطو يوما قط ان تلك الاقاويل برهان، بل كما ذكر من ان (437)
طرق الاستدلال على هذه الاشياء ابوابها مسدودة من دوننا ولا عندنا (٣٣-ب) م
مبدأ لها نستدل به. وقد علمت نص كلامه وهو هذا (438) والتي ليست
5 لنا فيها حجة او هي (439) عظيمة عندنا. فان (440) قولنا فيها ليم ذلك
عسر (441). مثل قولنا هل العالم ازلي (442) ام لا: هذا نصه.

لكنك قد علمت تاويل ابى نصر لهذا المثل وما بين فيه وكونه
استشنع ان يكون ارسطو يشك في قدم العالم واستخف بجالينوس كل
الاستخفاف في قوله: وان (444) هذه المسألة مشكلة لا يعلم لها برهان (445)
10 ويرى ابونصر ان الامر بين واضح يدل عليه البرهان ان الساء ازلية وما
داخها كائن فاسد. وبالجمله ليس بشئ من هذه الطرق التي ذكرناها
في هذا الفصل يصحح رأيا (446) او يبطل او يشكك فيه. وانما اتينا بما اتينا
لعلنا ان اكثر من يزعم انه قد (447) نخذق وإن لم يفهم شيئا من العلوم
يقطع بقدم العالم تقليدا لمن شهر علمهم القائلين بقدمه، ويطرح كلام
15 جميع النبين لما ليس (448) كلامهم في معرض التعليم بل في معرض الاخبار
عن الله، وهي الطريق التي لا يهتدى بها الا احاد، أسعدهم العقل. واما
ما نرومه نحن من امر حدوث (449) العالم على رأى شريعتنا فسوف اذكره
في فصول تاتي.

فصل يو [١٦]

(٢٤-١) م

20 هذا فصل (450) أبين لك فيه ما اعتقده في هذه المسألة، وبعد ذلك
أتى بدلائل على ما نرومه فاقول: ان كل ما يقوله من يزعم انه برهن على

(437) من ان: ت، ان من: ج (439) اوهى: ت، أن هي: ج (438) طويقا
١١/١ (440) فان: ت، ان: ج (441) لم... صر، ت، ليس... عسرا: ج
(442) ازلي: ج، اول: ت (443) يشك: ت، يشكك: ج (444) وان هذا:
ت، في هذه: ج (445) برهان: ت، برهانا: ج (446) رأيا: ج، رأى: ت (447)
قد—: ت (448) ليس: ت، لام: ج (449) حدوث: ت، حدث: ج (450) فصل:
ت، الفصل: ج

حدوث العالم من المتكلمين لا ارضى تلك الأدلة، ولا أغا لط نفسى فى ان
اسمى طرق المغالطات براهين⁽⁴⁵¹⁾ وكون الانسان يدعى انه يبرهن مسألة
ما بمغالطات، فانه عندى لم يقو تصديق⁽⁴⁵²⁾ ذلك المطلوب بل اضعفه
وطرق الطعن عليه⁽⁴⁵³⁾ لانه اذا تبين فساد تلك الادلة ضعفت النفس
فى تصديق المستدل عليه، وكون الامر الذى لا برهان عليه يبقى مع مجرد
5 كونه مطلوباً ان يقبل⁽⁴⁵⁴⁾ فيه احد طرفى النقيض اولى. وقد ذكرت لك
طرق المتكلمين فى اثبات حدث العالم، ونهتلك على مواضع الطعن فيها.
كلت كل ما ذكره ارسطو وتباعه من الاستدلال على قدم العالم، ليس
هو عندى برهانه قطعياً بل حججاً⁽⁴⁵⁵⁾ تلحقها الشكوك العظيمة كما
ستسمعه.

10

فالذى ارومه انا ان ابين ان كون العالم محدثاً على رأى شريعتنا
الذى قد بينته، ليس بممتنع وان تلك الاستدلالات كلها الفلسفية⁽⁴⁵⁶⁾
التي يبدو منها ان ليس الامر كما ذكرنا، يوجد لتلك الحجج كلها وجه
(٣٤ - ب) م يعطلها ويبطل الاستدلال بها علينا. فاذا صبح لى ذلك وكانت هذه
المسألة اعنى قدم العالم او حدوثه ممكنة⁽⁴⁵⁷⁾ كانت عندى مقبولة من جهة
15 النبوة التي تبين امورا ليس فى قوة النظر الوصول اليها، كما نبين ان النبوة
لا تبطل ولو على رأى من يعتقد القدم. وبعد ان ابين امكان دعوانا آخذ
فى ترجيحه على ما سواه بدليل نظرى⁽⁴⁵⁸⁾ ايضا اعنى فى⁽⁴⁵⁹⁾ ترجيح القول
فى⁽⁴⁶⁰⁾ الحدوث على القول بالقدم وابين ان كما تلزمنا شناعة ما فى اعتقاد
الحدوث، كذلك تلزم شناعة اشد منها فى اعتقاد القدم، وها انا الآن آخذ
20 فى ايجاد الطريق التي تعطل دلائل كل⁽⁴⁶¹⁾ من يستدل على قدم العالم.

(451) المغالطات براهين : ت ، المغالطة برهانا : ج (452) تصديق — : ج (453)

عليه : ت ، اليه : ج (454) ان يقبل : ج ، او يقبل : ت ، يطلق : ن ، يطلب : دى (455)

برهانا قطعياً بل حججاً : ت ، برهان قطعياً بل حجج : ج (456) الفلسفية : ت ، فلسفية : ج

(457) ممكنة : ت ، ممكنة : ج (458) نظرى : ت ، نظر : ج (459) فى — : ت

(460) فى : ج ، ب : ت (461) كل — : ج

فصل يز [١٧]

- كل حادث كائن بعد ان لم يكن. ولو كانت مادته موجودة وانما خلعت صورة ولبست اخرى. فان طبيعته بعد حدوثه وفراغه واستقراره غير طبيعته في حال تكونه وأخذه في الخروج من القوة الى الفعل وغير طبيعته ايضا قبل ان يتحرك ⁽⁴⁶²⁾ للخروج الى الفعل. مثال ذلك ان طبيعته متى الانثى وهودم في اوعيته غير طبيعته في حال الحمل عندما لقيه ⁽⁴⁶³⁾ متى الذكر، واخذ يتحرك، وطبيعته ايضا في هذا الوقت غير طبيعة الحيوان المستكمل بعد ولادته ولا استدلال بجميع الوجوه ⁽⁴⁶⁴⁾ من طبيعة الشيء بعد كونه وفراغه وحصوله، مستقرا على اكل حالاته على حال ذلك (٣٥ - ١) م
- بشيء في حال حركته للكون ولا يستدل من حالته في حال حركته على حالته قبل ان ياخذ في الحركة ومتى ما غلطت في هذا وطردت الاستدلال (٢٣٨ - ١) ج
- من طبيعة الشيء الحاصل بالفعل على طبيعته وهو بالقوة حدثت لك شكوك عظيمة، وتمحلت عندك امور لازم كونها. ولزمت عندك امور مستحيلة.
- فافترض في ما مثلنا به أن انسانا كامل الفطرة جدا ولد ومات والدته بعد ان ارضعته اشهرًا وانفرد الرجل ⁽⁴⁶⁵⁾ بتام تربية هذا الموالود في جزيرة منقطعة الى ان كبر وعقل وعلم وهو لم يرقط امرأة ولا انثى من اناث سائر الحيوان. فسأل وقال الرجل ممن معه كيف وجدنا وعلى اى حال تكوننا ⁽⁴⁶⁶⁾ ؟ فاجابه المسؤول ان كل شخص منا انما تكون في بطن شخص من نوعنا مثلنا هو انثى بصورة كذا. وان الشخص منا كان صغير الجسم في داخل البطن يتحرك ويغتذى وينمو ⁽⁴⁶⁷⁾ قليلا قليلا وهو حي حتى ينتهى حدا ⁽⁴⁶⁸⁾ كذا من العظم فينفتح ⁽⁴⁶⁹⁾ له باب في اسفل الجسم يبرز منه ويخرج ولا يزال ⁽⁴⁷⁰⁾ ينمو ⁽⁴⁶⁷⁾ بعد ذلك الى ان يصير كما ترانا. فذلك المولود اليتيم يسأل ضرورة.

(462) يتحرك : ت ، تحرك : ج (463) لقيه : ج ، لقاء : ت (464) الوجوه : ت ، الوجود : ج (465) الرجل : ت ، الرجال : ن (466) تكوننا : ت ، تكوننا : ج (467) ينمو : ج ، ينسى : ت (468) حدا : ت ، حد : ج (469) فينفتح : ت ، يفتح : ج (470) ولا يزال : ت ج ، ولم يزل : ن

- ويقول . فهذا الواحد منا عند ما كان صغيرا في البطن وهو حي متحرك ينمو . هل كان يأكل ويشرب ويتنفس من فيه وأنفه ويتغوط⁽⁴⁷¹⁾ ؟ فيقال له ، لا . فهو بلا شك ، يبادر لتكذيب هذا ويقيم البرهان على جميع هذه الامور الحقيقية بانها ممتنعة باستدلالة بالموجود | الكامل المستقر ، ويقول كل شخص منا اذا مسك عنه النفس بعض ساعة ، مات وتعطلت حركاته . 5 فكيف يتصور ان يكون شخص منا في داخل وعاء صفيق محيط به في داخل جوف مدة اشهر ، وهو حي متحرك ؟ ولو ابتلع احدنا عصفورا مات ذلك العصفور لحينه عند حصوله في المعدة . فكيف في البطن الاسفل وكل شخص منا ان لم يأكل⁽⁴⁷²⁾ الطعام بفيه ويشرب الماء في ايام قليلة يمك بلا شك ، فكيف يبقى الشخص حيا اشهر دون اكل وشرب⁽⁴⁷³⁾ . وكل شخص منا 10 ان اغتذى ولم يَغُطْ⁽⁴⁷⁴⁾ في ايام قليلة يموت باشد ألم . فكيف يقيم هذا اشهر دون تغوط ولو انتقب بطن احدنا ، مات بعد ايام ، فكيف يزعم ان هذا الجنين كانت سرته مفتوحة وكيف لا يفتح عينيه ولا يبسط كفيه ولا يمد رجله ، وجميع أعضائه سالمة لا آفة بها كما زعمتم . وهكذا يطرد له القياس كله ان الانسان لا يمكن بوجه ان يتكون على هذه الصورة . 15
- فتأمل هذا المثل واعتبره يا ايها الناظر فتجد هذه حالنا مع ارسطو سواء ، لانا نحن معشر تباع موسى سيدنا و ابراهيم ابينا عليها السلام نعتقد ان العالم كوّن على صورة كذا وكذا ، وكان كذا من كذا وخلق كذا بعد كذا ، فيأخذ ارسطو يناقضنا ويستدل علينا من طبيعة الوجود المستقرة الكاملة الحاصلة بالفعل التي نقر له نحن انها بعد استقرارها وكما لها ، لا تشبه 20 شيئا مما كانت عليه في حال الكون ، وانما | اوجدت بعد العدم المحض . و اى حجة تقوم علينا من جميع ما يقوله ، وانما تلزم تلك الحجج لمن يدعى ان طبيعة هذا الوجود المستقرة تدل على كونه محدثا وقد اعلمت اننى انا لا ادعى ذلك وها انا ارجع واذكر لك اصول طرقه ، وأريك كيف لا يلزمنا منها شيء بوجه . 25

(471) انفه ويتغوط : ت ، انفيه ويتغيط : ج (472) لم يأكل : ت ج ، لا يأكل : ن
(473) اكل وشرب : ت ، يأكل ويشرب : ج (474) يغط : ت ، يغوط : ج

ودعوانا ان العالم يجملته اوجده الله بعد عدم ، وكونه الى ان كمل
كما تراه. قال : ان المادة الاولى لا كائنة ولا فاسدة. واخذ ان يستدل على
ذلك من الأشياء الكائنة الفاسدة وبين امتناع كونها ، وهذا صحيح لانا
نحن ما ادعينا المادة الاولى تكونت كتكون الانسان من المني او تفسد كفساد
5 الانسان للتراب ، بل ادعينا ان الله اوجدها ، من لا شيء⁽⁴⁷⁵⁾ ، وهى على
ما هى عليه بعد ايجادها ، اعنى كونها يتكون منها كل شئ ويفسد لها⁽⁴⁷⁶⁾ كل
ما تكون منها ولا توجد عارية⁽⁴⁷⁷⁾ من صورة ، وعندها ينتهى الكون
والفساد ، وهى لا كائنة ككون ما يتكون منها ولا فاسدة كفساد ما يفسد
اليها ، بل مُبدَعة. واذا⁽⁴⁷⁸⁾ شاء مُبدِعهَا ، عدَمها عدما محضاً مطلقاً.
10 وكذلك نقول فى الحركة سواء لانه استدلال من طبيعة الحركة انها غير كائنة
ولا فاسدة ، والامر صحيح لانا ندعى انه بعد وجود الحركة على هذه الطبيعة
التي هى مستقرة عليها لا يتخيل كونها وفسادها كونا كلياً وفساداً كلياً
ككون الحركات الجزئية الكائنة وكفساد الحركات الجزئية وهو القياس
فى كل ما يلزم | طبيعة الحركة.

(٣٦ - ب) م

15 وكذلك القول فى الحركة⁽⁴⁷⁹⁾ الدورية لا ابتداء لها هو صحيح بعد
ايجاد الجسم | الكرى المتحرك دورا لا يتصور فى حركته ابتداء. وكذلك (٢٣٨ - ب) ج
نقول فى الامكان الذى يلزم ان يتقدم كل متكون لان هذا انما يلزم فى هذا
الموجود المستقر الذى كل ما يتكون⁽⁴⁸⁰⁾ فيه انما يتكون⁽⁴⁸⁰⁾ من موجود ما.
اما الشئ المبتدع من عدم ، فليس ثم شئ مشار اليه لافى الحس ولا فى العقل
20 فيتقدمه امكان. وكذلك نقول ايضا فى كون السماء لا تضاد فيها ، فان
هذا صحيح غير انا نحن ما ادعينا ان السماء تكونت كتكون الفرس والنخلة
ولا ادعينا ان تركيبها يوجب لها الفساد كالنبات والحيوان من اجل التضاد
الذى فيها.

(475) من لا شئ : ت ، لا من شئ : ج (476) يفسد لها : ت ، يفسد ويفسد اليها :
ج (477) عارية : ت ، مرية : ج (478) اذا : ت ، ان : ج (479) فى الحركة :
ت ج ، فى ان الحركة : ن (480) يتكون : ت ، تكون : ج

وملاك الامر هو ما ذكرناه ان الموجود في حال كماله وتماه لا تدل حالته تلك على حالته قبل كماله ، ولا شنيع علينا ايضا في قول قائل انه كُوت السماء قبل الارض او الارض قبل السماء ، او كانت السماء دون كواكب ، او نوع حيوان دون نوع آخر . اذ ذلك كله في حال تكون (481) هذه الجملة . كما ان الحيوان عند تكونه (482) ، كان القلب منه قبل الانثيين 5 كما يشاهد عيانا ، والعروق قبل العظام ، وان كان بعد كماله لا يوجد فيه عضودون عضو من جميع الاعضاء التي لا يمكن بقاء الشخص دونها . هذا كله ايضا (483) يحتاج اليه ان أخذ النص على ظاهره ، وان كان ليس الامر كذلك ، كما سيبيّن اذا امعنا في القول (484) .

(١-٣٧) م فينبغي ان نتحفظ بهذا المعنى فانه سسور عظيم | بنيته حول الشريعة 10 محيط بها يمنع حجارة كل رام اليها فان حاجتنا (485) ارسطو اعنى الآخذ برأيه وقال فاذا و (486) لا يدلنا هذا الموجود فهاذا (487) علمتم انتم ان هذا مكوّن ؟ وانه كانت ثم طبيعة اخرى كونه . قلنا هذا لا يلزمنا بحسب رومنا ، لانا لا نروم الآن ان نثبت ان العالم محدث بل الذي نرومه هو امكان كونه محدثا ولا يستحيل هذا الدعوى بالاستدلال بطبيعة الوجود 15 التي لاننا كر فيها ، فاذا ثبت امكان الدعوى كما بينا ، رجعنا بعد ذلك ، ورجعنا رأى الحدوث ولم يبق في هذا الباب الا ان ياتينا بامتناع كون العالم محدثا ، ليس من طبيعة الوجود ، بل مما يقضيه (488) العقل في حق الاله ، وهى الجهات الثلاث التي قد قدمت لك ذكرها وانهم يستدلون بها على قدم العالم من جهة الاله . وها انا اظهر لك وجه التشكيك عليها حتى لا يصح 20 منها دليل بوجه في فصل (489) . ياتى .

(481) تكون : ت ج ، تكوين : ن (482) تكونه : ج ، تكوينه : ت (483) في : ت
بمد يحتاج (484) الفصل الآتى ٣٠ (485) حاجتنا : ت ، حاجتنا : ج (486) فاذا و : ج ،
فاذا : ت (487) فهاذا : ت ، بما : ج (488) يقضيه : ت ج ، يقضيه : ن (489)
فصل : ت ج ، فصول : ن

فصل يح [١٨]

الطريق الأولى التي يذكرون التي يلزمنا بها بزعمهم ان الله ⁽⁴⁹⁰⁾ خرج من القوة الى الفعل اذا كان يفعل وقتا ، ولا يفعل وقتا ، ونقض هذا الشك بين جدا. وذلك ان هذا الامر انما يلزم في كل مركب | من مادة (٣٧ - ب) ٢ 5 ذات امكان وصورة فهو بلا محالة ، متى فعل ذلك الجسم بصورته بعد ان لم يفعل ، فقد كان فيه شئ بالقوة وخرج للفعل ، فلا بدله من مخرج ، لان هذه المقدمة انما تبرهن في ذوات المواد. اما ما ليس بجسم ولا له مادة ، فليس في ذاته امكان بوجه. وكل ما نه هو بالفعل دائما وليس يلزم فيه هذا ولا يمتنع فيه ان يفعل وقتا ولا يفعل وقتا ، ولا يكون ذلك تغيرا 10 في حق المفارق ، ولا خروجا ⁽⁴⁹¹⁾ من القوة الى الفعل.

دليل ذلك ، العقل الفعال ، على رأى ارسطو وتباعه ، الذي هو مفارق ، وقد يفعل وقتا ولا يفعل وقتا ، كما بين ابو نصر في مقالته « في العقل » هناك قال كلاما هذا نصه :

« وظاهر ⁽⁴⁹²⁾ ان العقل الفعال ليس دائما يفعل ، بل يفعل حيناً ولا 15 يفعل حيناً » ⁽⁴⁹³⁾. هذا نصه. وهو حق بين ومع كونه كذلك ، فليس يقال ان العقل الفعال متغير ولا كان فاعلا بالقوة وصار بالفعل ، لما فعل في وقت ما لم يفعله من قبل ، لانه لا نسبة بين الاجسام ، وما ليس بجسم ولا شبه بوجه لا في حين الفعل ولا في حين الكف عن الفعل. وانما يقال لفعل الصور ذوات المواد ، ولفعل المفارق فعلا باشتراك الاسم. 20 فلذلك لا يلزم من كون المفارق لا يفعل في وقت ما ، الفعل الذي يفعله في ما بعد ان يكون خرج من القوة الى الفعل كما نجد ⁽⁴⁹⁴⁾ ذلك في الصور ذوات المواد ، ولعل ظاننا يظن ان في هذا القول مغالطة ما ، وذلك ان العقل | الفعال انما وجب ان يفعل وقتا ولا يفعل وقتا ، ليس من اجل (٣٨ - ا) ٢

(490) الله : ج ، الاله : ت (491) خروج : ج (492) و ظاهر : ج ، قال و ظاهر : ت (493) القسم ٤٧ الصحيفة ٣٢ نشر Bouyge (494) نجد - : ج

امرما في ذاته . بل من اجل تهيو المواد. اما الفعل منه فدائم لكل متهي .
فان كان ثم عائق عن الفعل فمن اجل التهيو⁽⁴⁹⁵⁾ المادى لامن اجل العقل
في نفسه

- فليعلم هذا الظان ان قصدنا ليس هو الاخبار بالسبب الذى من اجله
فعل الله تعالى في وقت ولم يفعل في وقت ولا الزمنا بهذا المثال . وقلنا 5
(٢٣٩ -) ج ان كما العقل | الفعال يفعل في وقت ولا يفعل في وقت وهو مفارق كذلك
الله تعالى ، ما قلنا هذا ولا الزمنا ، ولو فعلنا ذلك لكانت مغالطة ، بل الذى
الزمناه وهو الزام صحيح ان العقل الفعال الذى ليس هو جسما ولا قوة
في جسم ، وان فعل وقتا ، ولا يفعل ذلك الفعل وقتا اخر ، كان سبب ذلك
اى شئ كان فليس يقال فيه انه خرج من القوة الى⁽⁴⁹⁶⁾ الفعل ولا انه كان 10
في ذاته امكان ولا انه مفتقر لمُخرج يخرج من القوة الى الفعل ، فقد
سقط عنا ذلك الشك العظيم الذى شكك⁽⁴⁹⁷⁾ علينا القائل بقدم العالم اذ
ونحن نعتقد انه تعالى لا جسم ولا قوة في جسم ، فلذلك لا يلزمه تغير ، اذ
وفعل بعد ان لم يفعل.

- الطريق الثانية: هي الشئ يوجب⁽⁴⁹⁸⁾ بها قدم العالم لارتفاع الدواعي
والطوارئ والموانع في حقه تعالى وحل هذا الشك عسير⁽⁴⁹⁹⁾ وهو
دقيق فاسمعه.

- اعلم ان كل فاعل ذى ارادة يفعل افعاله من اجل شئ ما ، فانه
بالضرورة انما يوجب له ان يفعل وقتا | ولا يفعل وقتا من اجل موانع (٢٨ - ب) ٢
او طوارئ. مثال ذلك ان الانسان مثلا يريد ان تكون له دار فلا يئنيها 25
لاجل الموانع ، وذلك اذا لم تكن مادة حاضرة او تكون حاضرة ولا
تتأتى لقبول الصورة لعدم الآلات ، وقد تكون المادة والآلات حاضرة
ولا يئني لكونه لا يريد ان يئني لاستغنائه عن الكن ، فاذا طرأت

(495) التهيو ت ، تهيو . ج (496) الى ت ، - (497) شكك : ت ،
شك - (498) يوجب ت ، وجب - (499) عسير ت ، عسر . ج

طوارئ مثل حرّ او رد يوجد له طلب الكنّ، فحينئذ يريد ان يبنى؛ فقد تبين ان الطوارئ تغير الارادة، والموانع تقاوم الارادة، فلا يفعل بحسبها. هذا كله متى كانت الافعال من اجل شيء ما، خارج عن ذات الارادة. امامتى لم يكن للفعل غاية اخرى بوجه الاكونه تابعا لارادة، فان تلك

5 الارادة لا تحتاج دواعي. وذلك للمريد وان لم تكن له موانع لا يلزم ان يفعل دائما، اذ ليست⁽⁵⁰⁰⁾ ثم غاية ما خارجة من اجلها يفعل. فيلزم اذا لم تكن موانع لحصول تلك الغاية ان يفعل، ان الفعل ههنا تابع لمجرد الارادة.

فان قال قائل: هذا كله صحيح لكن كونه يريد وقتا ولا يريد وقتا، اليس هذا تغيرا؟ قلنا له: لا، اذ حقيقة الارادة وما هيّتها، هذا معناها ان يريد ولا يريد. فان كانت تلك الارادة لذي مادة حتى يطلب بها غاية

10 ما خارجة، فتكون ارادة متغيرة بحسب الموانع والطوارئ. اما ارادة المفارق التي ليست هي من اجل شيء آخر بوجه فليست متغيرة ولا كونه⁽⁵⁰¹⁾ يريد الآن شيئا و⁽⁵⁰²⁾ يريد غيره غدا تغيرا في ذاته | ولا يستدعى هذا سببا (٣٩-١) م آخر، كما انه كونه يفعل ولا يفعل، ليس بتغير كما بينا. سيبين ان ارادتنا

15 و ارادة المفارق انما يقال عليها⁽⁵⁰³⁾ ارادة باشتراك ولا شبه بين الارادتين، فقد انفكّ ايضا هذا الاعتراض، وتبين انه لا يلزمنا من هذه⁽⁵⁰⁴⁾ الطريق⁽⁵⁰⁵⁾ محال وهذا هو رومنا كما علمت.

والطريق⁽⁵⁰⁶⁾ الثالثة: وهي التي يلزمون بها قدم العالم لكون كل ما تقتضيه الحركة ان يبرز قد برز وحكمته قديمة كذاته، فاللازم عنها قديم.

20 وهذا الزام ضعيف. وذلك انا كما جهلنا حكمته التي اوجبت ان تكون الافلاك تسعة لا اكثر ولا اقل، وعدد الكواكب على ما هو⁽⁵⁰⁷⁾ عليه، لا اكثر ولا اقل ولا اكبر ولا اصغر. كذلك نجعل حكمته في كونه او جد الكل بعد ان لم يكن مند مدة قريبة والكل تابع لحكمته الدائمة الغير متغيرة

(500) بيت ت. يس - (501) ولا كونه ت ج. ولا ن (502) و ت. ولا - (503) عليها ت، عليها - (504) هذه ت، هذا ج (505) الطريق ت - الطريق ن (506) والطريق ت - الطريق ج (507) هو ت، هي ج

لكوننا⁽⁵⁰⁸⁾ مجهول كل الجهل قانون تلك الحكمة ومقتضاها - اذ المشيئة ايضا في رأينا تابعة للحكمة. والكل شئ واحد اعني ذاته وحكمته اذ نحن لانعتقد الصمات. وستسمع في هذا المعنى كثيرا ؛ اذا تكلمنا في العناية⁽⁵⁰⁹⁾ وبهذا الاعتبار تسقط تلك الشناعة.

- 5 واما ما ذكره ارسطو من اجماع الالم في سالف الدهر⁽⁵¹⁰⁾ من ساكن الملائكة في السماء ومن كون الاله في السماء. وكذلك جاء في ظواهر النصوص، فليس ذلك للدلالة على قدم السماء كما يريد هو، بل ذلك قيل للدلالة على ان السماء تدلنا على وجود العقول المفارقة. وهم الروحانيون والملائكة. وهي تدلنا على وجود الاله وهو محركها ومدبرها كما سنبين ونوضح ان ليس ثم دليل⁽⁵¹¹⁾ يدلنا على وجود الصانع على رأينا كدلالة السماء وهي تدل ايضا على رأى الفلاسفة كما ذكرنا على وجود محركها. وانه لا جسم ولا قوة في جسم. وبعلما بينت لك من امكان دعوانا وانه ليس بالمتنع كما يزعم من يقول بالقدم ارجع وابن ترجيح رأينا بالنظر واطهر ما يلزم رأيه من الشناعة في فصول تاتي.
- 10

15 فصل يبط [١٩]

- قد بان لك من مذهب ارسطو ومن مذهب كل من يقول بقدم العالم (٢٣٩ - ب) ج انه يرى ان هذا الوجود صدر عن البارى على جهة اللزوم، وانه تعالى علته⁽⁵¹²⁾، وهذا معلول، و⁽⁵¹³⁾ هكذا لزم. وكما لا يقال فيه تعالى لم وجد او كيف وجد؟. هكذا اعني واحدا وغير جسم. كذلك لا يقال في العالم بحملته لم وجد وكيف وجد؟ هكذا، اذ هذا كله لازم ان يوجد 20 كذا العلة ومعلولها. ولا يمكن فيها عدم بوجه. ولا تغير عماها عليه. فلذلك يلزم عن هذا الرأى لزوم دوام كل شئ على طبيعته، وأن لا يتغير بوجه

(508) لكوننا : ج، لكننا : ت (509) الجزء الثالث الفصل ١٢، ١٧ وانظر الجزء الاول الفصل ٦٩ (510) سالف الدهر : ت ج، خالف ن (511) دليل : ت، دليلا . ح (512) علة : ت، علة الملل : ن، ولا يقرأ في ج (513) و - : ج

شيء من الاشياء عن طبيعته. وبحسب هذا الرأي يكون تغير شيء من الموجودات عن طبيعته ممتنعا | فلا تكون اذن هذه الاشياء كلها بقصد (٤٠ - ١) م قاصد اختار واراد ان تكون هكذا ، لانه ان كانت بقصد قاصد ، فقد كانت غير موجودة ؛ هكذا قبل ان تُقصد. واما بحسب رأينا نحن فالامر بين انها بقصد لاعلى جهة اللزوم ، ويجوز ان يغيرها ذلك القاصد ويقصد قصدا آخر ، لكن ليس اى قصد باطلاق ، لان ثم طبيعة امتناع ثابتة لا يمكن بطلانها كما نبين.

وغرضى في هذا الفصل ان ابين لك بدلائل تقارب البرهان ان وجودنا هذا يدلنا على انه بقصد قاصد، ضرورة من غير ان اتكلف ما ارتكبه (514) المتكلمون من ابطال طبيعة الوجود والقول بالجزء ، وخلق الاعراض مستمرا ، وجميع ما بينت لك من اصولهم التي انما راموا تمهيدها (515) لايجاد التخصيص (516). ولا تظن انهم ايضا قالوا هذا الذي اقول. اما انهم راموا ما ارومه (517) فلا شك. وكذلك ذكروا الامور التي اذكرها ولحظوا فيها التخصيص ، غير انهم لا فرق عندهم بين اختصاص هذا النبات بالحمرة دون البياض او بالحلاوة دون المرارة، او اختصاص السماء بما هي عليه من الشكل دون الترييح والتلثيث. واثبتوا التخصيص بمقدماتهم تلك التي قد علمتها ، وانا اثبت التخصيص في ما ينبغي ان يثبت فيه بمقدمات فلسفية مأخوذة من طبيعة الوجود. وهذه الطريق ابينها بعد تقديم هذه :

المقدمة وهي ان كل مادة (518) مشتركة بين اشياء متغيرة بوجه 20 من وجوه التغير (519). فلا بد ضرورة من سبب آخر ، خارجا عن (520) | (٤٠ - ب) م تلك المادة المشتركة هو (521) الذي اوجب كون بعضها بصفة ما و

(514) ارتكبه : ج ، ارتكبه : ت (515) تمهيدا : ت ، تمهيدا : ج (516) التخصيص. ت ج - التلخيص : ن (517) ما ارومه : ت ، الذي اقول : ج (518) ان كل مادة : ت ج ، ان المادة : ن (520) خارجا : ت ، خارج : ج (519) التغير : ت ج ، التغير : ن (521) هو : ت ج - وهو : ن

بعضها بصفة اخرى ، او اسباب على عدد المتغيرات (522) . وهذه مقدمة مجمع عليها ممن يعتقد القدم ، ومن يعتقد الحدوث . وبعد هذه المقدمة آخذ في تبين (523) ما قصدت تبينه على جهة السؤال (524) والجواب على رأى ارسطو .

- 5 سألنا ارسطو وقلنا له : قد برهنت لنا على كون مادة كل ماتحت فلك القمر مادة واحدة مشتركة للكل . فما علة اختلاف هذه الانواع الموجودة هنا ، وما علة اختلاف اشخاص كل نوع منها ؟

فجاوبنا عن ذلك بان قال علة الاختلاف تغير امتزاج المركبات من تلك المادة . وذلك ان تلك المادة المشتركة قبلت اولاً اربع صور ، وكل صورة منها تبعها كيفيتان ، وبذلك الكيفيات الاربع صارت 10 اسطقسات لما تركب منها . وذلك انها تختلط اولاً بحركة الفلك ، ثم تمتزج فيحدث الاختلاف في المختلطات المترتبة منها بمقادير مختلفة من الحار والبارد والرطب واليابس ، فتصير فيها بهذه الامزجة المختلفة تهيؤات مختلفة لقبول صور مختلفة . وبذلك الصور ايضا تصير مهيئة لقبول صور اخرى وهكذا دائماً .

15

والصورة النوعية الواحدة يوجد لمادتها عرض كبير في كمها وكيفها . وبحسب ذلك العرض تختلف اشخاص النوع كما تبين في العلم الطبيعي . وهذا كله صحيح بين لمن ينصف نفسه ولا يخذعها .

- (٤١ - ب) م ثم سألنا | ارسطو ايضا وقلنا له : اذا كان امتزاج (525) الاسطقسات هو السبب في تهيؤ المواد لقبول الصور المختلفة ، اى شئ هيا تلك المادة 20 الاولى حتى يقبل (526) بعضها صورة النار وبعضها صورة الارض وما بينهما لقبول صورة الماء والهواء ومادة الكل واحدة مشتركة ؟ وبما ذا كانت مادة الارض احق بصورة الارض ومادة النار احق بصورة النار؟

(522) المتغيرات : ت ج ، المتغيرات : ن (523) تبين : ت ج ، تبينه : ن (524) السؤال : ج ، المسألة : ت (525) امتزاج : ت ، امتزاج : ج (526) يقبل : ج ، قبل : ت

- فجواب ارسطو عن ذاك بان (527) قال : اوجب ذلك اختلاف
المواضع . اذ هي اوجبت لهذه المادة الواحدة تهيؤات مختلفة، وذلك ان
الذى يلي منها المحيط اثر فيه لطافة وسرعة حركة ، وقربا (528) من
طبيعته ، فقبل بذلك التهيؤ صورة النار . وكلها (529) بعدت المادة عن المحيط
5 نحو المركز صارت أكثف واصلب واقل ضوءاً ، فصارت ارضا وهي
العلة في (530) الماء والهواء فكان ذلك ضروريا ، اذ من المحال أن تكون
هذه المادة في ، لامكان ، او يكون المحيط هو المركز والمركز هو المحيط . (٢٤٠-١) ج
فهذا اوجب لها التخصيص بصور مختلفة اعني التهيؤ لقبول صور مختلفة .
ثم سألناه وقلنا له هل المحيط اعني الساء مادتها ومادة الاسطقسات
10 واحدة ؟ قال : لا ، بل تلك مادة اخرى وصور اخرى ، و الجسم
مقول على هذه الاجسام التي لدينا ، وعلى تلك باشتراك كما بين المتأخرون .
وقد برهن على جميع ذلك . ومن هنا اسمع ما اقله انا ايها الناظر
في مقالتي هذه .

- قد علمت برهان ارسطوان باختلاف الافعال يستدل على اختلاف (٤١- ب) م
15 الصور ، فلما كانت حركات الاسطقسات الاربعة مستقيمة وحركة الفلك
دورية ، علم ان تلك المادة غير هذه المادة ، وهذا صحيح ، بحسب النظر
الطبيعي . ولما وجدت ايضا هذه التي حركاتها مستقيمة مختلفة الجهة ، منها
ما يتحرك الى فوق ، ومنها ما يتحرك الى اسفل ، ووجد ايضا الذي
يتحرك منها لجهة واحدة ، بعضها اسرع ، وبعضها ابطأ ، علم انها
20 مختلفة الصور . وبهذا علم ان الاسطقسات اربعة . وعلى هذا النحو
من الاستدلال بعينه يلزم ايضا ان تكون مادة الافلاك كلها واحدة ، اذ
كلها تتحرك دورا وصورة كل فلك مخالفة لصورة الفلك الآخر ، اذ
هذا يتحرك من الشرق للغرب واخر من الغرب للشرق . وايضا فان

(527) بان . ت . - ج (528) قرب . ح . قرب : ت (529) كلما : ت ، كل ما : ج
(530) في الماء . ت ج . من الماء . د

حركاتها مختلفة في السرعة والإبطاء ، فيلزم ان يسأل ايضا ويقال له
اذ وهذه مادة مشتركة لجميع الافلاك قد اختص كل موضوع⁽⁵³¹⁾ منها
بصورة ما غير صورة الاخر. من هو مخصص هذه الموضوعات
ومهيئها لقبول صور مختلفة؟ وهل ثم بعد الفلك شئ اخر ينسب له هذا
التخصيص الا الله عز وجل.

5

وما انا انبهك على بُعد غور ارسطو ، وغرابة ادراكه وكيف
زجه هذا الاعتراض ، بلا شك ، ورام الخروج عنه باشياء لم يساعده
الوجود عليه : و ان كان لم يذكر هذا الاعتراض ، لكنه يبدولنا⁽⁵³²⁾
من اقواله⁽⁵³³⁾ انه يروم ان ينظم لنا وجود الافلاك كما نظم لنا وجود
ما دون الفلك حتى يكون | الكل على جهة اللزوم الطبيعي ، لاعلى جهة
(١-٤٢) م قصد قاصدا. كيف شاء ، وتخصيص مخصص على اى وجه احب ، فلم
يتم له ذلك ولا يتم ابدا. وذلك انه يروم ان يعطي العلة في كون الفلك
تحرك من الشرق ولم يتحرك من الغرب ، ويروم ان يعطي العلة في كون
بعضها سريع الحركة وبعضها بطيئا.⁽⁵³⁴⁾ وان ذلك لازم لنظام وضعها
من الفلك الاعلى ويروم ان يعطي العلة في كون كل كوكب من السبعة
له عدة افلاك ، وهذا العدد العظيم في فلك واحد ، هذا كله يروم
اعطاء اسبابه حتى ينظم لنا الامر نظما طبيعيا على جهة اللزوم ، لكنه لم
يتم له شئ من هذا ، لان كل ما بينه لنا مما⁽⁵³⁵⁾ دون فلك القمر جرى
على نظام مطابق للموجود بين العلل.

وامكن ان يقال فيه إنه على جهة اللزوم عن حركة الفلك وعن
قواه. أما جميع ما ذكره في امور الفلك ، فلا علة بينة اعطى في ذلك .
ولاجرى⁽⁵³⁶⁾ الامر فيه على نظام يمكن ان يدعى فيه اللزوم. اذ نرى
الافلاك : منها ما هو الاسرع حركة فوق الابطأ حركة ، ومنها ما هو

(531) موضوع : ت ج ، موضع : ن (532) لنا : ج ، - : ت (533) اقواله :
ت ، انا وبه : ج (534) بطيئا : ج ، بطى : ت (535) ما : ت ، من : ج (536)
جرى : ت ج ، اجرى : ن

الابطأ حركة فوق الاسرع حركة ، ومنها ما حركاتها متساوية ، وان كانت بعضها فوق بعض ، وامور أخرى عظيمة جدا في حق اعتبار كون الامر على جهة الزوم ، سافرد لها فصلا من فصول هذه المقالة (537)

- وبالجملة فان ارسطو ، بلا شك ، لما علم ضعف اقاويله في تعليل هذه الاشياء واعطاء اسبابها ، قدم على اخذه في هذه المباحث كلاما | هذا نصه (٤٢-٥٣) م
- 5 قال (538) : « نريد الان ان (539) نفحص عن مسألتين اثنتين فحسبا شافيا ، فانه من الواجب ان نفحص عنهما ، ونقول فيها بمبلغ عقولنا وعلمنا ورأينا ، الا انه لا ينبغي لاحد ان ينزل ذلك منا على قحة وجراءة ، لكنه ينبغي ان يعجب من حرصنا على الفلسفة ورغبتنا فيها ، فاذا ما طلبنا المسائل الجزيلة (540) الشريفة وقويتنا على اطلاقها اطلاقا يسيرا مبرما (541) فيحق على السامع ان يشتد سروره ويتهيج » هذا نص كلامه.

فقد تبين لك انه بلا شك عارف لضعف (542) تلك الاقاويل ، ولا سيما بكون علم التعاليم في زمانه كان لم يكمل ولا علم في زمانه من حركات الفلك مثل ما علمناه اليوم . ويبدو لي ان الذي قاله في ما بعد الطبيعة من وضع عقل مفارق لكل فلك ، انما هو من اجل هذا المعنى ايضا حتى يكون هناك شئ يخص كل فلك بحركة ما ، وسنبين انه لم يربح هذا شيئا.

- اما قوله في هذا النص الذي اثبت لك : « بمبلغ عقولنا وعلمنا ورأينا » فاني ابين لك معناه ولم اره لاحد من الشارحين . اما قوله « رأينا » فانه ينسب به جهة الزوم الذي هو القول بقدم العالم . واما قوله « علمنا » (٢٤٠-ب) ج
- 20 فيعني الامر اليقين المجمع عليه ان كل شئ من هذه الاشياء لا بد له من سبب وعلة ، او ليس هو امرا واقعا كيف اتفق . وقوله « عقولنا » يعني

(537) الفصل الآتي ٢٤ (538) كتاب السماء II ، ١٢ (539) ان : ت ، - : ج
(540) الجزيلة : ت ج ، الجدلية : ن (541) مبرما : ت ، مكروما : ج (542) لضعف :
ح ، ضعف : ت

(٤٣-١) م قصورنا عن اعطاء اسباب مثل هذه الامور على عايتها ومهايتها ، لكنه |
رغم انه يعطى فيها شيئا يسيرا . وكذلك فعل ، لان الذى ذكره من
سرعة الحركة الكلية و بطء فلك الكواكب الثابتة لكونه فى خلاف الجهة
هى علة مستغربة عجيبه .

وكذلك قال يلزم ان كلما بعد فلك عن الثامن كان اسرع حركة ،
5 لكن هذا لم يطرد ، كما بينت لك ، واشد من هذا ان افلاكا ايضا
تتحرك من المشرق الى المغرب من دون الثامن ، فكان يجب ان تكون
اسرع مما تحتها مما يتحرك كذلك من المشرق الى المغرب ، وان كان تكون
هذه المتحركة من المشرق قريبة فى السرعة من حركة التاسع ، لكنه كما
اعلمتك لم يكن علم الهيئة فى زمانه كما هو اليوم .
10

واعلم ان بحسب رأينا نحن معشر من يقول بحدث العالم ، يسهل هذا
كله ويطرد على اصولنا . لانا نقول : ثم مخصص خصص كل فلك بما شاء
من جهة الحركة وسرعتها ، ولكننا نجهل وجه الحركة فى إيجاد هذا .
هكذا فلو قصد (543) ارسطو ان يعطينا علة اختلاف حركة الافلاك
حتى يكون ذلك على نظام وضع بعضها من بعض كما ظن ، لكان ذلك
15 غريبا ، وكان يكون علة التخصيص فى حركاتها كعلة اختلاف الاسطقات
فى وضعها بين المحيط والمركز ، لكنه لم ينتظم الامر هكذا كما بينت لك .

وابنن من هذا فى وجود التخصيص فى الفلك الذى (544) لا يقدر
احد ان يوجد له سببا مخصصا (545) غير قصد القاصد هو وجود
(٤٣-ب) م الكواكب . وذلك ان كون الفلك متحركا دائما | والكوكب ثابتا
20 دائما (546) ، دليل على ان مادة الكواكب ليست هى مادة الافلاك وقد
ذكر ابو نصر فى حواشيه على « السماع » كلاما هذا نصه قال .

(543) قصد . - قدر ت (544) الذى ت . - (545) سبب مخصصا ت ،
سبب مخصص - (546) الكوكب ثابتا دائما ت . الكواكب ثابتة دائما ج

« بين الفلك والكواكب فرق ، لان الفلك يشفّ والكواكب لا تشفّ. والسبب في ذلك ان بين المادتين والصورتين فرقا ، ولكن يسيرا ». هذا نص كلامه. اما انا فلا اقول يسيرا بل مختلف (547) جدا جدا . لاني لا استدل بالشفوف (548) بل بالحركات . فيبين لي ان هذه 5 ثلث (549) مواد وثلاث (549) صور ، اجسام ساكنة ابدا في ذاتها ، وهي اجرام الكواكب ، واجسام متحركة ابدا وهي اجرام الافلاك ، واجسام تتحرك وتسكن وهي الاسطقسات . فياليت شعري اى شئ جمع بين هاتين المادتين المختلفتين ! اما غاية الاختلاف (550) كما يدولى او (551) الذى بينها اختلاف يسير كما يذكر ابو نصر ومن هو المهّي لهذا الاتحاد .

وبالجملة (552) جسمان مختلفان مركوز احدهما في الآخر غير مخالف 10 له ، بل متحيز في موضع منه مخصوص ملتحم به بغير قصد قاصد عجب ، واعجب من هذا هذه الكواكب الكثيرة التى في الثامن ، كلها اكر بعضها صغار ، وبعضها كبار ، كوكب هنا (553) واخر على بعد ذراع في رأى العين . وعشرة مزدحمة مجتمعة ورقعة كبره جدا ، لاشئ فيها . ما السبب 15 المخصص لهذه الرقعة بعشرة كواكب والمخصص للآخرى بعدم (554) الكواكب ؟ وايضا جسم الفلك كله جسم واحد بسيط لا اختلاف فيه .

فباى سبب صار هذا الجزء من الفلك احق بهذا الكوكب الموجود (٤٤-١) م فيه من الجزء الاخر ؟

وهذا كله وكل ما هو من نمطه ، انما يبعد جدا ، بل يقارب 20 الامتناع ، اذا اعتقد ان هذا كله وجب على جهة اللزوم عن الاله (555) يراه ارسطو . اما اذا اعتقد ان هذا كله بقصد قاصد فعل هكذا (556) ،

(547) مختلفا : ت ، يختلف : ج (548) بالشفوف : ت ، بالشفيف : ج (549) في : ج : ثلاث (550) اما غاية الاختلاف : ت ، - : ج (551) او : ت ، ان : ج (552) وبالجملة : ت ، بالجملة : ج (553) هنا : ت ، منها : ج (554) بعدم : ت ، لعدم : ج ن (555) الاله : ت ، الله : ج (556) هكذا : ت ، - : ج

فلا يصحب هذا الرأي شيء من التعجب ولا بعد اصلا - ولا يبقى موضع بحث ، الا قولك ما السبب في قصد هذا ؟ والذي يُعلم على التجميل ان هذا كله لمعنى لا نعلمه ، وأن ليس هذا فعل عبث ولا كيف اتفق. لانك قد علمت ان عروق شخص الكلب والحمار واعصابهما ما وقعت كيف اتفق. وبأى مقدار اتفق ، ولا صار هذا العرق غليظا ، والآخر (557) 5 دقيقا وعصبة تتشعب شعبا كثيرة ، واخرى لا تتشعب كذلك ، وواحدة نازلة مستقيمة واخرى انعطفت باتفاق. وانه لم يكن شيء من هذا الا لمنافع قد علم ضرورتها (558) .

فكيف يتخيل عاقل ان تكون اوضاع هذه الكواكب ومقاديرها وعددها وحركات افلاكها المختلفة للامعنى ، او كيف اتفق . لاشك 10 ان كل شيء منها ضرورى بحسب قصد القاصد. وترتيب هذه الامور على جهة اللزوم لا (559) بقصد امر بعيد من التصور جدا جدا ، ولا دليل يندى على القصد اعظم من اختلاف حركات الافلاك ، وكون (٢٤١-١) ج الكواكب مركزا في الافلاك. ولذلك نجد الانبياء كلهم قد اتخذوا الكواكب والافلاك دليلا على وجود الاله ضرورة وجاء حديث 15 (٤٤-ب) م ابراهيم من اعتباره | بالكواكب ما قد شهر ، (560) وقال اشعيا : مَنبها على الاستدلال بها : ازمعوا عيونكم الى العلاء وانظروا من خلق هذه (561). وكذلك قال ارميا : خلق السماء (562) وقال ابراهيم : الرب اله السماء (563). وقال سيد النبيين : راکب السموات (564). كما بينا (565). وهذا هو الدليل الصحيح الذى لا شك فيه.

20

(557) الاخر : ج ، اخر : ت (558) ضرورتها . ت ، ضرورتها : ج (559) لا : ت ، بل : ج (560) بيا يتر ١٥ ب ، يوما ٢٨ ب (561) : ع [اشعيا ٤٠/٢٦] ، شاور موم عنيكم وراو مارا الاوكو : ت ج (562) يوجد في ارميا كما افاده . ب ، عوشه هشيم . ت ج (563) : ع [التكوين ٢٤/٧] ، الله اله هشيم : ت ج (564) : ع [التثنية ٢٦/٢٣] ، روكب شيم : ت ، لا يقرأ في ج (565) الجزء الاول ، الفصل ٧٠

وبيان ذلك ان كل مادون الفلك من الاختلافات ، وان كانت مادتها واحدة كما بينا. تقدر ان تجعل مخصصها قوى فلكية، واوضاع المادة من الفلك ، كما علمنا .ارسطو. اما الاختلافات الموجودة في الافلاك والكواكب، فن مخصصها الا الله تعالى. فان قال قائل :
 5 العقول المفارقة، فما ربح في هذا القول شيئا. وبيان ذلك ان العقول ليست اجساما ، فيكون لها وضع من الفلك، فلاى شئ تحرك هذا الفلك حركته الشوقية ، نحو عقله المفارق لجهة الشرق ، واخر للغرب . اترى ذلك العقل الواحد في جهة الغرب والاخر في جهة الشرق ، وكون هذا ابطأ وهذا اسرع ، ولم يطرده ذلك على نسبة بعد بعضها من بعض
 10 كما علمت.

ولا بد ضرورة ان يقال إن طبيعة هذا الفلك وجوهره اقتضت ان يتحرك لهذه الجهة وبهذه السرعة ، وان يكون لازم اشتياقه هذا المعنى هكذا. وكذلك يقول ارسطو ، وبهذا يصرح ، فقد رجعنا لما كنا فيه اولا .

15 فنقول : اذا كانت مادتها كلها واحدة بأى شئ تخصص هذا بطبيعة دون طبيعة الآخر وصار فيه شوق ما يوجب له هذا النحو من الحركة ، يخالف لشوق الآخر الذى | اوجب له نحو حركة اخرى ، م (١-٤٥)
 لا بد من مخصص ضرورة ، فقد اخرجنا هذا الاعتبار الى البحث عن مطلبين :

20 احدهما : هل بوجود هذا الاختلاف يلزم ان يكون ذلك بقصد قاصد ضرورة لاعلى جهة اللزوم ، اولا يلزم ؟

والمطلب الثانى : هل اذا كان جميع⁽⁵⁶⁶⁾ هذا بقصد قاصد خصص هذا التخصيص يلزم ان يكون ذلك حادثا بعد عدم ، اولا يلزم ذلك؟

بل يكون مخصصه لم يزل هكذا. اذ قد⁽⁵⁶⁷⁾ قال هذا ايضا⁽⁵⁶⁸⁾ بعض من يعتقد القدم. وها انا آخذ في هذين المطلبين وابين ما ينبغي ان يبين فيها في فصول تاتي.

فصل ك [٢٠]

- ارسطو يبرهن أن الامور الطبيعية كلها ليست واقعة بالاتفاق . 5
وبرهانه على ذلك كما ذكر ، وذلك أن الامور الاتفاقية ليست دائمة ولا
اكثريه وكل هذه الامور اما دائمة او اكثريه . اما السماء وكل ما فيها ،
فدائمة على حالات لا تتغير كما بينا ، لا في ذواتها ولا في تبديل⁽⁵⁶⁹⁾
مواضعها . واما الامور الطبيعية التي دون فلك القمر: فمنها⁽⁵⁷⁰⁾ دائمة ،
ومنها اكثريه . فالدائمة كنسخين النار ونزول الحجر الى اسفل . 10
والاكثريه⁽⁵⁷¹⁾ كاشكال اشخاص كل نوع وافعاله . وكل⁽⁵⁷²⁾ هذا
بين ، فاذا كانت جزئياته ليست بالاتفاق فكيف يكون كله بالاتفاق؟
(٤٥١-ب) م فهذا برهان | على ان هذه الموجودات ليست اتفاقية . وهذا نص كلام
ارسطو في الرد على من زعم من المتقدمين ان هذا العالم وقع بالاتفاق وانه
كان من تلقاء نفسه بلا سبب . 15

قال⁽⁵⁷³⁾ : « وقد جعل قوم آخر سبب هذه⁽⁵⁷⁴⁾ السماء والعوالم
كلها تلقاء انفسها فانهم قالوا ان من تلقاء نفسه كان الدوران ، والحركة
التي ميزت وقومت الكل على هذا النظام . وان هذا نفسه لموضع عجب
شديد ، اعني ان يقولوا في الحيوان والنبات انها لا تكون ولا تتحدث
بالبخت ، لكن لها سبب⁽⁵⁷⁵⁾ اما طبيعة واما عقل واما غير ذلك مما 20

(567) قد ثبت ، - : ج (568) ايضا . ت ، - - : (569) تبديل : ت ، تبديل -
(570) فمنها : ت ، منها : ج (571) الاكثريه : ت ، الاكثريه - (572) وكل
ت ، - : ج (573) التفريق II ٤ [علم الطبيعة II ، ٤ ص ١٣٦ . رحمة احمد لطن السيد از
الريهية ، دار الكتب المصرية ١٩٢٥ وهناك فرق كبير في الافادة والاسلوب] (574) هذه
ت ، هذا : ج (575) سببا : ت ، سبب . -

اشبهه. لانه ليس يتولد اى شئ اتفق، من كل بزر او من⁽⁵⁷⁶⁾ كل منى، لكن من هذا البزر تكون ربتونة ومن هذا المنى يكون انسان ويقولون فى السماء وفى الاجسام التى هى من بين سائر⁽⁵⁷⁷⁾ الاجسام المريئة إلهية اما انما كانت من تلقاء انفسها وانها ليس لها سبب اصلا مثل ما للحيوان والنبات. « هذا نص كلامه وآنخذ يبين تزيف هذا الوهم الذى توهموه 5 بقول ارسط.

فقد بان لك ان ارسطو يعتقد ويبرهن ان هذا الموجودات كلها ليست موجودة بالاتفاق، فالذى يناقض كونها بالاتفاق ان تكون بالذات، اعنى ان لها سببا موجبا لكونها هكذا ضرورة. ومن اجل ذلك السبب وجدت على ما هو عليه، هذا هو الذى تبرهن وهو الذى يعتقد ارسطو. 10 اما انه يلزم لكونها ليست من تلقاء انفسها ان تكون بقصد قاصد، و ارادة مريد. فن⁽⁵⁷⁸⁾ يبين لى ان ارسطو يعتقد ذلك لان | الجمع م (٤٦-١) بين الوجود على جهة اللزوم وبين الحدوث على جهة التقصد و الارادة حتى يكون المعنيان واحدا، قريب عندى من الجمع بين الضدين لان معنى اللزوم الذى يعتقد ارسطو⁽⁵⁷⁹⁾ وهو ان كل شئ من (٢٤١-ب) ج هذه الموجودات التى ليست بصناعية لا بد له من سبب موجب لذلك الشئ الذى كونه على ما هو عليه. ولذلك السبب سبب ثان، والسبب الثانى ثالث هكذا الى ان⁽⁵⁸⁰⁾ ينتهى لسبب اول، عنه لزوم الكل لامتناع التسلسل الى لا نهاية، لكنه لا يعتقد مع ذلك ان لزوم وجود العالم عن البارى اعنى عن السبب الاول كلزوم الظل عن الجسم او لزوم الحرارة عن النار او لزوم الضوء عن الشمس كما يقول عنه من لا يفهم قوله، بل يعتقد ذلك اللزوم كمنحو لزوم المعقول عن العقل.

اذ العقل هو فاعل المعقول من جهة كونه معقولا، اذ ذلك السبب الاول، ولو عنده، هو عقل فى اعلا مراتب الوجود واكملها، وحتى

(576) ومن ج، و ت (577) توهمه : ت، توهمه : ج (578) فن : ج،
و ت (579) وهو : ج، هو ت (580) الى ان : ت، حتى : ج

- ان قال انه يريد لما لزم عنه ، وسار به ومستلذ . ولا يمكن ان يريد خلافه . فليس يقال لهذا قصد (581) ولا فيه معنى القصد ، لان الانسان يريد لكونه ذا (582) عينين وكفين وسار بذلك ومستلذ به . ولا يمكن ان يريد خلافه ، ولكنه ما كان هذا الشخص ذا عينين وكفين بقصد منه ، وتخصيص لهذا (583) الشكل ، وهذه الافعال ولا معنى القصد 5 ابدا (584) ومعنى التخصيص الالامر غير موجود . ويمكن وجوده كما قُصد وخصّص ، ويمكن ألا يوجد كذلك ، فلا ادرى هل هؤلاء المتأخرون انفهم لهم من كلام ارسطو وقوله ان هذه الاشياء لا بد لها من سبب (585) ان (585) معنى ذلك القصد والتخصيص او يكونون (587) خالفوه في ذلك واختاروا رأى القصد والتخصيص ، وزعموا انه لا ينافي 10 القدم . وبعد ما بيناه آخذ في رأى هؤلاء المتأخرين .

فصل كا [٢١]

- اعلم أن من المتأخرين من الفلاسفة القائلين بقدم العالم من قال : إن الله تعالى فاعل العالم ومختار وجوده (588) وقاصده ومخصّصه على ما هو عليه ، لكن يستحيل ان يكون ذلك في وقت دون وقت ، بل هكذا كان ويكون دائما . قالوا : انما اوجب لنا ان لا نتصور ان فاعلا فعل شيئا الا بان يتقدم الفاعل على فعله بالزمان ، كوئنا نحن كذا يلزمنا في ما (589) نفعله لكون كل فاعل تكون هذه صفته ، ففيه عدم ما ، وكان فاعلا بالقوة . ولما فعل ، خرج الى الفعل . اما الإله تعالى الذي لا عدم فيه ، ولا شيء بالقوة اصلا ، فما يتقدم فعله بل لم يزل فاعلا . وكما ذاته مبانية لذاتنا اى 20 مبانية ، كذلك نسبة فعله اليه مبانية لنسبة فعلنا اليها ايضا . وهذا القياس

(581) قصدا : ت ، قصد : ج (582) ذا : ت ، ذى : ج (583) لهذا : ت ، ج ، الشخص : ن (584) ابدا : ح ، - : ت (585) سبب : ت ، ح ، سببان : ن ، سبين : ي (586) ان : ت ، او : ج (587) يكونون : ت ، يكونوا : ج (588) وجوده : ت ، لوجوده : ح (589) في ما : ت ، فيها : ج

بعينه قالوا في التخصيص والارادة . لان لا فرق بين قولك فاعل او مرید
أو قاصد أو مختار أو مخصص في هذا المعنى قالوا | ويستحيل ايضا ان يتغير
فعله و ارادته كما بينا (590) .

فقد بان لك ايها الناظر في مقالتي هذه ان هؤلاء غيروا لفظ اللزوم
5 وابقوا معناه ، لعلهم قصدوا (591) تحسين عبارة اوازالة شناعة ، لأن
معنى كون هذا (592) الوجود لازما لعلته دائما بدوامها ، و هو الإله على
ما يقول ارسطو هو (593) معنى قولهم ان العالم من فعل الإله او بقصده
وارادته و اختياره وتخصيصه ، لكنه لم يزل هكذا ولا يزال ، كما (594)
ان طلوع الشمس هو فاعل النهار بلا شك . وان كان لا يتقدم احدهما
10 الاخر بزمان . وليس هذا هو (595) معنى القصد الذي نقصده نحن ،
بل نريد بذلك انه اعنى العالم ليس هو لازما عنه تعالى ، لزوم المعلول
لعلته التي لا يمكن مفارقة لها ، ولا تغيره الا ان تتغير علته او تتغير حالة
من حالاتها (596) ، فاذا فهمت المعنى هكذا ، علم انه من المحال القول
بكون العالم لازما عن وجود الإله لزوم المعلول لعلته . ولانه من فعل
15 الإله او بتخصيصه .

فقد تلخص (596) الامر وانتهى بنا القول الى البحث عن هذا الاختلاف
الموجود في السماء الذي تبرهن ان لا بد لذلك من سبب ، هل ذلك السبب
هو العلة لذلك (597) الاختلاف ؟ وهكذا لزم عن وجوده او ذلك (598)
السبب هو الفاعل لهذا الاختلاف المخصص له على الجهة التي نعتقد نحن
20 تباع سيدنا موسى (599) . فلنقل في ذلك بعد ان تقدم مقدمة وهي ان نبين

لك معنى اللزوم الذي يراه ارسطو حتى تتصوره وحينئذ | آخذ في ان م (٤٧ - ب)

(590) الجزء الثاني الفصل ١٣ (591) قصدوا : ت ، قصدوه : ج (592) هذا :
ت ، - : ج (593) هو : ت ، - : ج (594) كما : ت ، كذا : ج (595) حالاتها :
ت ، حالاتها : ج (596) تلخص : ت ، بان تلخيص : ج (597) العلة لذلك : ت ، علة لهذا :
ج ، علة لذلك : ن (598) او : ت ، ان ، ج (599) : ا ، مشرينو : ت ج

أبين لك ترجيحي لرأى حدوث العالم بدلائل نظرية فلسفية بريئة من التمويه.

- قوله : ان العقل الاول لزم عن الله ، وان العقل الثانى لزم عن الاول ، والثالث عن الثانى ، وهكذا كونه ⁽⁶⁰⁰⁾ يرى ان الافلاك لزم من العقول. وذلك الترتيب المشهور الذى قد علمته من مواضعه وقد وضعنا منه هنا نبذا ⁽⁶⁰¹⁾ بين ⁽⁶⁰²⁾ هو انه ليس يريد بذلك ان هذا كان ثم حدث عنه ، ذلك اللازم عنه بعد ذلك ، لانه لا يقول بحدوث شئ من هذه. وانما يريد باللزوم السببية ، كأنه يقول : العقل الاول سبب وجود | العقل الثانى والثالث سبب وجود ⁽⁶⁰³⁾ الثالث الى آخرها. وكذلك الكلام فى الافلاك والمادة الاولى ولم يتقدم شئ من هذه كلها للآخر، ولا يوجد دونه عنده.
- 5
- 10

- ومثال ذلك كما اوقال قائل: ان عن الكيفيات الاول لزم الخشونة والملاسة والصلابة واللين والكثافة والتخلخل الذى لا يشك احد ان تلك اعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليوسسة هى المحدثة لهذه الخشونة والملاسة ⁽⁶⁰⁴⁾، والصلابة واللين والكثافة والتخلخل ، وما اشبه ذلك. وعن تلك الاربع كيفيات الاول لزم هذه، وان كان لا يمكن، ان يوجد جسم ذو هذه الكيفيات الاول ⁽⁶⁰⁵⁾ ومعرى عن هذه ⁽⁶⁰⁶⁾ الكيفيات الثانى على هذا المثال ⁽⁶⁰⁷⁾ بعينه يقول ارسطو فى الوجود بجملة ان ⁽⁶⁰⁸⁾ كذا لزم عن كذا الى ان ينتهى للعلة الاولى كما يقول هو ان العقل الاول ، او كيف شئت ان تسميه ، كلنا نحو مبدأ واحد، نقصد
- 20
- غير | انه يرى لزوم كل ما سواه عنه ، كما وصفت لك ، ونحن نقول :
- م (٤٨ - ١)

(600) كونه : ت ، - : ج (601) نبذا : ت ، نبذة : ج [انظر : الجزء الثانى الفصل ٤] (602) بين : ت ، بين : ج (603) وجود : ت ، - : ج (604) الملاسة : ت ، الملوسة : ج (605) الاول : ت ، الاول : ج (606) هذه : ت ، - : ج (608) ان : ت ، اذ : ج (607) المثال : ت ، المثل : ج

إن كل هذه الأشياء هو فعلها ⁽⁶⁰⁹⁾ بقصد وإرادة لهذا الموجود الذي لم يكن موجودا ، وصار الآن موجودا بإرادته تعالى. وها أنا آخذ في ذكر دلائل ⁽⁶¹⁶⁾ وترجيحي لكون ⁽⁶¹¹⁾ العالم محدثا على رأينا في فصول تأتي .

فصل كب [٢٢]

5 . قضية مجمع عليها من ارسطو ، ومن كل من تفلسف ان الشئ البسيط لا يمكن ان يلزم عنه الا بسيط واحد ، وان كان الشئ مركبا فتلزم عنه اشياء على عدد ما فيه من البسائط التي تركب منها ، مثال ذلك ان النار التي فيها تركيب كيفيتين الحار واليابس يلزم ⁽⁶¹²⁾ عنها ان تسخن بجزءها وتحتفئ بيبسها. وكذلك الشئ المركب من مادة وصورة ، تلزم عنه 10 اشياء من جهة مادته واشياء من جهة صورته ، ان كان كثير التراكيب ⁽⁶¹³⁾. وبحسب هذه القضية قال ارسطو :

إنه ما يلزم عن الله لزوما اولاً غير عقل واحد بسيط لا غير.

قضية ثانية : انه ما يلزم اى شئ اتفق عن اى شئ اتفق ، بل انما يكون ابدا بين العلة ومعلولها مناسبة ما ضرورة ، حتى ⁽⁶¹⁴⁾ الاعراض 15 ما يلزم اى عرض اتفق عن اى عرض اتفق ؛ مثل ان يلزم عن الكيفية ⁽⁶¹⁵⁾ كمية او عن الكمية كيفية. وكذلك لا تلزم عن المادة صورة ما ، ولا عن الصورة مادة | ما.

م (٤٨ -) ب

قضية ثالثة ان كل فاعل يفعل بقصد وإرادة ، لا بالطبع فانه قد يفعل افعالا مختلفة كثيرة.

20 قضية رابعة : ان الجملة المركبة من جواهر مختلفة ⁽⁶¹⁶⁾ متجاورة احق بالتركيب من الجملة المركبة من جواهر مختلفة تركيب امتزاج. مثال ذلك

(609) فعلها : ت ، فاعلها : ج (610) دلائل : ت ، دلائل : ج (611) لكون : ت ، كون : ج (612) يلزم : ت ، لزوم : ج (613) التراكيب : ت ، التركيب : ج (614) حتى : ت ، حتى : ن (615) الكيفية : ت ، الكيفيات : ج (616) مختلفة : ت ، متألفة : ج .

ان العظم مثلا او اللحم او العرق او⁽⁶¹⁷⁾ العصب ايسط من جملة اليد او الرجل المركبة من عصب ولحم وعرق وعظم . وهذا آئين من ان يزداد فيه كلام .

- وبعد هذه المقدمات فاقول : إن هذا الذى يذكره ارسطو من ان العقل الاول سبب للثانى والثانى سبب للثالث⁽⁶¹⁹⁾ ؛ وهكذا لودرجتها 5
آلاف ، العقل الاخير منها بسيط ، هو بلا شك . فمن اين وجد التركيب الموجود فى هذه الموجودات على جهة اللزوم كما يزعم ارسطو : نحن نسلم له كل ما يذكره من ان العقول كل ما بعدت حدث فيها تركيب معانٍ⁽⁶²⁰⁾ ، اذ ومعقولاتها كثيرة . فمع اقرارنا له بهذا الحدس والتخمين ، كيف صارت العقول سببا للزوم الافلاك عنها ، وای نسبة بين 10
المادة والمفارق الذى لا مادة له اصلا؟

- وهبك انا⁽⁶²¹⁾ سلمنا ان كل فلك سببه عقل على الصورة المذكورة .
اذ وذلك العقل فيه تركيب بكونه عقل ذاته وغيره ، وكأنه مركب من شيئين ، احد ذينك الشيئين يلزم عنه العقل الآخر⁽⁶²²⁾ الذى دونه ، والمعنى الاخر يلزم عنه الفلك⁽⁶²³⁾ فيسال ويقال له : ذلك المعنى الواحد 15
البسيط الذى لزم عنه الفلك ، كيف لزم عنه الفلك | والفلك مركب من مادتين وصورتين؟ مادة الفلك وصورته ، ومادة الكوكب المركوز فى الفلك وصورته . واذا كان الامر على جهة اللزوم ، فلا بد لنا ضرورة لهذا المركب من سبب مركب يلزم عن جزئه الواحد جرم الفلك وعن جزئه الآخر جرم الكوكب . هذا وان⁽⁶²⁴⁾ كانت مادة الكواكب كلها واحدة ، 20
وقد يكون جوهر النير منها جوهر ما ، وجوهر اللطخية جوهر آخر ؛ وقد علم ان كل جسم مركب من مادته وصورته .

(617) او : ت ، و : ج (618) كلام : ج ن ، كلاما : ت (619) الثالث : ج ، الثالث : ت (620) معان : ا ، معاني : ت ج [كذا تكتبها النسختان الا نادرا] (621) انا : ت ، — ج (622) الآخر : ت ، الاخير : ج (623) الفلك : ت ، فلك : ج (624) وان : ج ، ان : ت

فقد تبين لك انه لا تطرد هذه المعاني على جهة اللزوم الذى يذكره.
وكذلك ايضا اختلاف حركة الافلاك لا يحرز نظام ترتيب بعضها تحت
بعض حتى يدعى فى ذلك جهة اللزوم، وقد ذكرنا ذلك ⁽⁶²⁵⁾، وهذا ايضا
امرهاد لكل ما قرّر فى الامور الطبيعية ان اعتبر ⁽⁶²⁶⁾ حال الفلك. وذلك

- 5 انه اذا كانت | مادة الافلاك كلها واحدة لاي شئ لا يلزم ان تنتقل (٢٤٢-ب) ج
صورة هذا الفلك لمادة الاخر، كما جرى من دون فلك القمر من جهة
استئصال المادة، ولاى شئ ثبتت هذه الصورة فى هذه المادة دائما ؟ ومادة
الكل مشتركة. اللهم الا ان يدعى مدع ان كل فلك مادته غير مادة
الاخر، فلا تكون اذن صورة الحركة تدل على المادة. وهذا نقض
10 الاصول كلها. وايضا الكواكب ان كانت مادتها كلها واحدة فبما ذا
تباينت اشخاصها هل بصور او باعراض وعلى اى الوجهين كان يلزم
ان تنتقل تلك الصور او تلك الاعراض ؟ وتتعاقب على كل واحد منها ،
حتى لا يبطل | الاستئصال.
- (٢٤٩-ب) م

- وبهذا يتبين لك ان قولنا مادة الافلاك او مادة الكواكب ليس فيه
15 شئ من معنى هذه المادة، وانما هذا اشتراك فى الاسم، وان كان ⁽⁶²⁷⁾
كل موجود من تلك الاجسام الفلكية له وجود يخصه لا يشارك فيه غيره.
وبما ذا وقع الاشتراك فى حركة الافلاك دورا او ثبوت الكواكب. اما
اذا اعتقدنا ان هذا كله بقصد قاصد فعله وخصه كما اقتضت حكيمته التى
تدرك، فلا يلزمنا شئ من هذه المسائل كلها، بل انما تلزم من يدعى ان
20 هذا كله على جهة اللزوم، لا بارادة مريد، وهو رأى لم يحجر امره
على نظام الوجود، ولا اعطيت فيه علة ولا حجة مقنعة. وتبعته مع ذلك
شناعات عظيمة جدا. وهى كون الإله الذى يقر كل عاقل بكما له بجميع
انحاء ⁽⁶²⁸⁾ الكمالات، صار وجوده عند كل الموجودات لا يُبدى شيئا،

(625) الجزء الثانى الفصل ١٩ (626) اعتبر : ت، اعتبار : ج (627) كان : ج، - :

ت (628) انحاء . عند : ت ج، انواع الكمالات مع : ن

ولورام ان يطول جناح ذبابة او ينقص رجل دودة ، لما قدر ، لكن
ارسطو يقول : انه⁽⁶²⁹⁾ لا يروم هذا ويستحيل عليه ان يريد خلاف هذا
وليس هذا مما يزيد كمالا⁽⁶³⁰⁾ بل لعله نقص باعتبار ما.

وجملة اقول لك وان كنت اعلم أن كثيرا من المتعصبين ينسبني
في هذه الاقاول ، اما لقلة فهم كلامهم او للحياء⁽⁶³¹⁾ عنه بالقصد ، لكنني
ليس من اجل هذا امتنع من ان اقول ما ادركته وفهمته على حال قصوري .
وتلك الجملة هي⁽⁶³²⁾ ان كل ما قاله ارسطو في جميع الموجود الذي من
لدى فلك القمر الى مركز الارض هو صحيح ، بلا ريب ولا يعدل عنه
الا من لم يفهمه او⁽⁶³³⁾ من تقدمت له آراء يريد الذب عنها ، او تقوده
تلك الآراء لانكار امر مشاهد .

اما جميع ما يتكلم فيه ارسطو من فلك القمر لما فوقه ، فكله شبه
حدس وتخمين ، الا بعض اشياء . فناهيك فيما يقوله في ترتيب العقول ،
وبعض هذه الآراء الالهية التي يعتقدها وفيها الشناعات العظيمة ،
والفسادات الظاهرة البيّنة في جميع الامم ، واذاعات الشرور⁽⁶³⁴⁾ ، ولا
برهان له عليها . ولا تنتقد كوني عقدت⁽⁶³⁵⁾ الشكوك التي تلزم رأيه ،
وتقول وهل بالشكوك يبطل رأى او يثبت نقيضه ؟ نعم ان الامر ليس
كذلك ، لكن نحن نعامل هذا الفيلسوف بما امرنا ان نعامله به تباعه ،
وذلك ان الاسكندر قد بين ان كل مالا يقوم عليه برهان ، فينبغي ان
يفرض طرفا⁽⁶³⁶⁾ النقيض في ذلك الامر ويُرَى ما يلزم كل واحد من
النقيضين من الشكوك ، ويعتقد اقلها شكوكا . وكذلك قال الاسكندر : انه
يجرى الامر في كل ما يقوله ارسطو من الآراء الإلهية التي لا يقوم عليها
برهان . فان كل من تاخر بعد ارسطو يقول : ان الذي قاله فيها ارسطو

(629) انه : ت ، - : ج (630) مايزيده كمالا : ت ، كاريده كال : ج (631) الحياء
: ج ، للحيد : ت (632) هي : ت ، - : ج (633) او : ت ، ان : ج (634) الشرور :
ت ج ، الشفوذ : ن (635) عقدت : ت ، عدت : ج ن (636) طرفا : ت ، طرف : -

اقل شكوكا من كل ما عساه ان يقال . وهكذا فعلنا نحن . لما صبح عندنا
ان هذه المسألة وهى : هل السماء كائنة او ازلية؟ لا برهان على احد
النقيضين فيها ، وبيننا الشكوك اللازمة لكل واحد من الرأيين ، اظهرنا لك
ان رأى القدم اكثر شكوكا واضر فى ما ينبغي ان يعتقد فى حق الاله | (٥٠-ب) م
5 مضافا الى كون الحدث رأى ايينا ابراهيم ونبينا موسى عليهما (٦٣٧) السلام
واذا (٦٣٨) وذكرنا اعتبار الاراء بالشكوك فقد ارى ان ايبن لك فى ذلك شيئا .

فصل كج [٢٣]

اعلم أن المقايسة بين الشكوك اللازمة لرأى ما وبين الشكوك اللازمة
لنقيضه ، و ترجيح اقلها (٦٣٩) شكوكا ليس الاعتبار فى ذلك بكثرة (٦٤٠)
10 عدد الشكوك ، بل عظم شناعتهما ومخالفة الوجود لها (٦٤١) فقد يكون الشك
الواحد اعظم من الف شك اخر . ولا تصح ايضا هذه المقايسة الا لمن
طرفا (٦٤٢) النقيض عنده على السواء . اما من يؤثر احد الرأيين ، اما لاجل
تربية ، او لمنفعة ما من المنافع ، فانه يسمى عن الصواب ، اذ الامر البرهاني
لا يقدر صاحب الهوى ان تعانده نفسه . اما مثل هذه الامور فيمكن
15 عنادها (٦٤٣) كثيرا وقد يمكنك ان شئت ان تنجرد الهوى ، وتطرح المعتاد
وتعتمد على مجرد النظر ، و ترجح ما ينبغي ترجيحه لكن تحتاج فى ذلك
الى شرائط عدة .

اولها : ان تعرف قدر جودة (٦٤٤) ذنك وسلامة فطرتك ، وذلك (٢٤٣-١) ب
يتبين لك عند ارتياضك فى سائر العلوم الرياضية ، وادراك القوانين
20 المنطقية .

والثانى : معرفة العلوم الطبيعية وتحقيقها حتى تعلم الشكوك على حقائقها .
والثالث : اخلاقك فانه متى وجد الانسان نفسه لافرق عندنا ان (٥١-١) م

(٦٣٧) عليهم . - (٦٣٨) واد . ت . اد . ب . (٦٣٩) اقلها : ب . اقلها : ت
(٦٤٠) بكثرة : - ، كثر : ت . (٦٤١) لها : ت . لهذا : ب . (٦٤٢) طرفا : ت ، طرفي :
- (٦٤٣) عنادها : ت . - ، عنادها : ب . (٦٤٤) حيوة : ت ، حيوة : -

يكون ذلك بالطبع أو بالاكتساب مائلا نحو الشهوات واللذات أو مؤثرا
الخرج (645) والغضب وتنفيذ القوة الغضبية واطلاق عنانها. فانه ابدا
يُخطئ ويغترأين (646) مشى لانه يطلب آراء تساعد على ما طبعه مائل
نحوه. وانما نهتك على ذلك لثلاث تغتر. فقد يوهمك احد يوما ما بشك
يشككه على حدث العالم، فتسارع للانخداع لان هذا الرأي في ضمنه هدّ
قاعدة الشريعة، وافتيات في حق الاله فكُن ابدا متبهما (647) ذهنتك فيه
ومقلدا للتبيين اللذين (648) هما عمدة صلاح وجود النوع الانساني في اعتقاداته
واجتماعاته، ولا تعدل عن رأى حدث العالم الا بمرهان. وذلك غير موجود
في الطبع ولا ينتقد ايضا الناظر في هذه المقالة كوني قلت هذا القول الخطي
لنرفد به القول بحدث العالم.

10

فقد قال رئيس الفلاسفة ارسطو في امهات كتبه اقاويل خطية يرفد
بها رأيه في قدم العالم. وفي مثل هذا يقال بالحقيقة : هل تكون توراتنا
الكاملة كقولهم الباطل ؟ (649). اذا كان هو يرفد رأيه بهذين الصابئة (650)

كيف لا نرفده نحن بقول موسى و ابراهيم ، وبكل ما يلزم عن ذلك .
وقد كنت وعدتك بفصل اذكر لك فيه الشكوك العظيمة اللازمة لمن يظن
ان الفلك قد احاط الانسان علما بانتظام حركاته وكونها امورا (651)
طبيعية جارية على حكم الزوم بينة الترتيب والنظام وها انا ابين لك ذلك.

فصل كد [٢٤]

(٥١-ب)م

قد علمت من امور التَّهْيَةِ (652) ما قرأته على وفهمته (653) مما تضمنه
كتاب المجسطى ولم تفسح (654) المدة ليؤخذ معك في نظر اخر. والذي قد

(645) الخرج : ت ، الخرج : ج (646) اين : ت ، اين : ج (647) متها : ت ،
متا : ج (648) اللذان : ت ، الذي : ج ، الذين : ن ، الذين هم : ي (649) : ا ، لانها
تورده شليمه ثلثو كسيحه بطيله شلكم : ت ج (650) الصابئة : [وفي : ت ج « الصابئة »
دائما] (651) امورا : ت ، امور : ج (652) الهية : ت ، الهيات : ج (653) فهمت : ج
(654) تفتح : ج

- علمته ان الامر كله يجرى فى انتظام الحركات ، ومطابقة سير الكواكب ، لما يُرى على اصيلين . اما فلك تدوير او فلك خارج المركز ، او كليهما جميعا . وها انا انبهك على كون كل واحد من الاصيلين خارجا عن القياس ⁽⁶⁵⁵⁾ بالجملة ⁽⁶⁵⁶⁾ مخالفا لكل ما تبين فى العلم الطبيعى . اول ذلك اثبات فلك تدوير يدور على فلك ما ، ولا يكون دوره حول مركز ذلك الفلك الحامل له كما فرُض ذلك فى القمر ، وفى الخمسة كواكب . وهذا يلزم منه الدحرجة ضرورة ⁽⁶⁵⁷⁾ وهو ان يكون فلك التدوير يتدحرج ويبدل جملة مكانه ، وهذا هو المحال الذى هُرب منه ان يكون هناك شئ يبدل مكانه . ولذلك ذكر ابو بكر بن الصائغ فى كلامه الموجود له 10 فى الهيئة ⁽⁶⁵⁸⁾ : ان وجود فلك تدوير محال . وقال هذا اللزوم ، وقال مضافا ⁽⁶⁵⁹⁾ الى ما يلزم عنه محال يعنى عن ⁽⁶⁶⁰⁾ وجود فلك تدوير انه يلزم عنه محالات اخر . وها انا ابينها لك : منها ان يكون الدور ليس حول مركز العالم . وقاعدة هذا العالم كله ان الحركات ثلاث : حركة من الوسط ، وحركة الى الوسط وحركة حول الوسط . فان كان | ثم فلك تدوير فحركة (١-٥٢) ج 15 لا من الوسط ولا اليه ولا حوله .

- وايضا ان تمهيدات ارسطو فى العلم الطبيعى انه لا بد ضرورة من شئ ثابت ، حوله تكون الحركة . ولهذا لزم ان تكون الارض ثابتة ، وان كان فلك التدوير موجودا ، فهذه حركة استدارة حول لا شئ ثابت . وقد سمعت ان ابا بكر ذكر انه اوجد هيئة ⁽⁶⁶¹⁾ لا يكون فيها فلك تدوير بل ⁽⁶⁶²⁾ بافلاك خارجة المراكز لا غير . وهذا لم اسمعه من تلاميذه وحتى لو صح له ذلك لم يربح فى هذا كبير ⁽⁶⁶³⁾ ربح لان خروج المركز ايضا فيه الخروج ⁽⁶⁶⁴⁾ عما اصله ارسطو مالا مزيد عليه .

(655) القياس : ت ، المقياس : ج (656) بالجملة : ت ج ، وبالجملة : ن (657) الدحرجة ضرورة : ت ، حركة ضرورية : ج (658) الهيئة : ت ، الهيئات : ج (659) مضاف : ج (660) من : ت ، ان : ج (661) هيئة : ت ، هيئات : ج (662) بل - : ج (663) كبير : ت ، لكبير : ج . الخروج : ت ، من الخروج : ج ن

وهذا تنبيه لى وذلك ان بخروج المركز ايضا قد وجدنا الحركة الدورية الفلكية لاجل الوسط ، بل حول نقطة متوهمة خارجة عن مركز العالم. وهني ايضا حركة لا حول شئ ثابت. فان زعم من لا علم له بالهيئة ان خروج المراكز منذ تلك النقطة ⁽⁶⁶⁵⁾ داخل فلك القمر كما يبدو باول خاطر. فهي حركة حول الوسط ونحن نتسامح ⁽⁶⁶⁶⁾ له في كونها تكون حول نقطة في النار او في الهواء. وان لم تكن الحركة حينئذ حول شئ ثابت ونبين له انه قد تبرهن مقادير خروج المراكز في المجسطى بحسب ما وضع هناك، وبرهن المتأخرون بالبرهان الصحيح الذي لا شك فيه، كم مقدار خروج تلك المراكز بنصف قطر الارض كما بينوا الابعاد كلها و الاعظام.

10

فتبين ان النقطة الخارجة عن مركز العالم التي تدور حولها الشمس (٥٢-ب) م تلك النقطة | خارجة عن مقعر فلك القمر ضرورة ، ودون محدب فلك عطارد. وكذلك النقطة التي ⁽⁶⁶⁷⁾ يدور حولها المريخ ، اعني مركز فلكه الخارج خارجة عن مقعر فلك عطارد ، ودون محدب فلك | الزهرة. وكذلك مركز المشتري الخارج ايضا في هذا البعد بعينه اعني بين فلك عطارد والزهرة. واما زحل فان مركز فلكه الخارج يحيط بين فلك المريخ والمشتري. فارى كم في هذه الامور من البعد عن النظر الطبيعي. وهذا كله يتبين لك اذا تاملت الابعاد والاعظام التي علمت لكل فلك، ولكل كوكب. وتقدير ذلك كله بنصف قطر الارض حتى يكون الكل من نسبة واحدة بعينها ، لان ينسب خروج كل فلك الى فلكه.

20

واشنع من هذا واعظم شبهة ان كل فلكين احدهما داخل الاخر، ولازق به من كل جهة، ومركزهما ⁽⁶⁶⁸⁾ مختلف ⁽⁶⁶⁹⁾ فانه يمكن ان يتحرك

(665) النقط : ت (666) تتسامح : ت ، تتسح : ج ن (667) التي : ت ، الذي : ج
(668) مركزها : ت ج ، مركزيهما : ن (669) مختلف : ت ، مختلفان : ج

الاصغر داخل الاكبر والاكبر لا يتحرك ولا يمكن ان يتحرك الاكبر على
 اى قطر اتفق ، ولا يتحرك الاصغر الا متى ما تحرك الاكبر ، تحرك الاصغر
 بحركته ضرورة الا ان تكون الحركة على القطر المار بالمركزين . وبحسب
 هذه المقدمة البرهانية ، وبحسب ما تبرهن ان الخلاء غير موجود ،
 5 وبحسب ما وضع من خروج المراكز يلزم انه اذا تحرك الأعلى ، حرك الذى
 دونه بحركته وحول مركزه ، وليس نجد الامر كذلك ، بل نجد كل واحد
 منها الحاوى والمحوى لا يتحرك بحركة صاحبه ، ولا على مركزه ، ولا
 على اقطابه | بل لكل واحد حركة تخصه . ولذلك دعت الضرورة لاعتقاد (١-٥٣) م
 اجسام اخرى⁽⁶⁷⁰⁾ من اجسام الافلاك بين كل فلكين . وكفى هذا ايضا
 10 من الاشكالات ، ان كان الامر كذلك ، واين تفرض مراكز تلك الاجسام
 التى بين كل فلكين وتكون لتلك الاجسام ايضا حركة خاصة . وقديين
 ذلك « ثابت » [بن قرة] فى مقالة له وبرهن على ما قلناه انه لا بد من جسم
 فلك بين كل فلكين . هذا كله عالم ايئنه لك عند قرائتك على ثلاثاشوش
 عليك ما كان غرضى تفهيمك اياه .

15 اما امر الميل والانحراف المذكور فى عرض الزهرة وعطارد ، فقد
 بينت لك شفاها وأريتكم امتناع⁽⁶⁷¹⁾ تصور⁽⁶⁷²⁾ وجود ذلك فى الاجسام .
 وبطلميوس قد صرح بالعجز فى هذا كما رأيت ، وقال بهذا النص :
 « ولا يظن احد ان هذه الاصول وما اشبهها⁽⁶⁷³⁾ عسر وقوعها بان يجعل
 نظره فى ما مثلنا بنظره⁽⁶⁷⁴⁾ الى ما يكون من الاشياء التى تتخذ بالحيلة
 20 ولطف الصنعة ، وعسر وقوعها . وذلك انه ليس ينبغى ان يقاس على
 الامور الالهية الامور الانسية⁽⁶⁷⁵⁾ . هذا نص كلامه كما علمت .

وقد ارشدتك الى المواضع التى تحقق⁽⁶⁷⁶⁾ منها كل ما ذكرت لك ،
 الا ما ذكرت لك⁽⁶⁷⁷⁾ من تأمل هذه النقط⁽⁶⁷⁸⁾ التى هى مراكز الافلاك

(670) اخرى : ت ، اخر : ج (671) امتناع : ت ، امتناعات : ج (672) تصور :
 ت ، صور : ج (673) اشبهها : ت ، شابهها : ج (674) بنظره : ج ، كنظره : ت
 (675) المجسط ١٣ ، ٢ (676) تحقق : ت ، يتحقق : ج (677) الاما ذكرت لك : ت
 ج ، - : ن (678) النقط : ت ، النقطة : ج

الخارجة ابن تقع ، لاني ما مرّ بي قط من جعل ذلك في (679) باله . وهذا يتبين لك من معرفة مقدار قطر كل فلك ، وكم بين المركزين بنصف قطر الارض على ما برهن القيصي في «رسالة الابعاد» . فانك اذا تأملت تلك (٥٢-ب) ٢ الابعاد | تبين لك صحة ما نهتلك عليه . فتأمل عظيم هذا الإشكال ، ان كان ما ذكره ارسطو في العلم الطبيعي هو الحق (680) فلا فلك تدوير ولا خارج 5 المركز والكل تدور حول مركز الأرض .

فكيف يوجد (181) للكواكب هذه الحركات المختلفة ؟ وهل ثم وجه يمكن معه ان تكون الحركة دورية مستوية كاملة ، و يُرى فيها ما يرى الاباحد اصليين (682) او بمجموعهما ، ولاسيما يكون كل ما ذكر بطليموس من (683) فلك تدوير (684) القمر وانحرافه نحو نقطة خسارعة عن مركز 10 العالم وعن مركزه الخارج يوجد ما يحسب بحسب وضع تلك الاصول لا يغادر دقيقة واحدة ، ويشهد على صحة ذلك صحة الكسوفات المحسوبة بتلك الاصول دائما ، وتحرير اوقاتها ، وازمنة إظلامها ، ومقاديرها (685) وكيف يتصور ايضا رجوع الكوكب مع سائر حركاته دون فلك تدوير وكيف يمكن ايضا ان تتخيل هناك دحرجة او حركة حول لا مركز ثابت؟ 15 فهذه هي الحيرة بالحقيقة .

وقد بينت لك شفاها ان هذا كله لا يلزم صاحب الهيئة لان ليس مقصوده ان يخبرنا بصورة وجود الافلاك كيف هي ، بل قصده ان يفرض هيئة يمكن بها ان تكون الحركات دورية ومستوية وتطابق ما يدرك عيانا ، 20 كان الامر كذلك او لم يكن .

وقد علمت أن ابا بكر بن الصائغ يشك في كلامه في الطبيعيات هل علم ارسطو خروج مركز الشمس وسكت عنه (686) . واشتغل بما يلزم

(679) في : ج ، من : ت (680) الحق : ت ، الاحق : ج (681) يوجد : ت ، - : ج (682) اصليين : ت ج ، الاصيلين : ن (683) من : ت ، في : ج (684) تدوير : ت ، تدوير فلك : ج (685) مقاديرها : ن ، مقاديره : ت (686) عنه : ت ، عنها : ج

عن الميل لكون فعل خروج المركز ليس بمتميز عن | فعل الميل او لم يدرك. (١-٥٤) م
والصحيح انه ما ادركه ولا سمعه قط ، لان التعاليم لم تكمل في زمانه ،
ولو سمعه لانكره اشد انكار. ولو صح ، لتحير في كل ما وضعه في هذا
النوع حيرة شديدة ، والذي قلته قبل ⁽⁶⁸⁷⁾ هو الذي اعيدته الآن. وهو ان
كل ما ذكره ارسطو من لدن فلك القمر جرى على قياس ، وجاءت امور
معلومة | العلة لازم بعضها لبعض ، ومواضع الحكمة فيها والعناية الطبيعية (١-٢٤٤) ج
بيّنة واضحة : اما كل ما في السماء فما احاط الانسان بشئ منه الا بهدا
القدر التعليمي اليسير.

وانت ترى ما فيه وانى لا قول على جهة النوادر الشعرية : سما
10 السموات للرب و الارض جعلها لبنى البشر ⁽⁶⁸⁸⁾ اعنى ان الإله ⁽⁶⁸⁹⁾
وحده يعلم حقيقة السماء وطبيعتها وجوهرها وصورتها ⁽⁶⁹⁰⁾ وحركاتها
واسبابها على التمام. اما ما دون السماء ، فقد مكّن الانسان من معرفته ،
لانه عالمه وداره التي حط ⁽⁶⁹¹⁾ فيها ، وهو جزء منها. وذلك هو الحق ،
لان اسباب الاستدلال على السماء ممتنعة عندنا قد بعد عنا ، وعلا بالموضع
15 و المرتبة والاستدلال العام منه انه دلنا ⁽⁶⁹²⁾ على محركه ، لأنّ لا تصل
عقول الانسان ⁽⁶⁹³⁾ الى معرفته واتباع الخواطر في ما لاتصل الى ادراكه ،
ولها آلة تصل بها ، انما هو نقص فطرة او ضرب من الوسواس ، فلنقف
عند المقدرة ونسلم الامر في ما لا يدرك بقياس لمن اتاه الفيض الالهى العظيم
حتى صلح ان يقال عنه : فما الى قم اخاطبه ⁽⁶⁹⁴⁾ فهذا | غاية ما عندى (٥٤-٣) م
20 في هذه المسألة. وقد يمكن ان يكون عند غيرى برهان يبين له به ⁽⁶⁹⁵⁾
حقيقة ما اشكل على . وغاية ايثاري للتحقيق انى صرحت واخبرت
بحيرتى في هذه المعاني ، وانما لم اسمع برهانا على شئ منها ولا علمته.

(687) في الجزء الثاني الفصل ٢٢ / الصحيفة ؟ (688) : ع [الزمور ١٦/١٣] ،
هشيم شميم لله و هارص تبن لبنى ادم : ت ج (689) الاله : ت ، الله : ج (690) صورها :
ج (691) حط : ت ، حل : ج (692) انه دلنا : ت ج ، - : ن (693) عقول : ت ،
عقولنا : ج (694) : ع [المدد ٨/١٢] . قال فهدربو : ت ج (695) به : ت ، - : ج

فصل كه [٢٥]

اعلم ان ليس هر بُئامن القول بقدم العالم من اجل النص الذى جاء
 فى التوراة بكون العالم محدثا، لان ليست النصوص التى تدل على حدث
 العالم باكثر من النصوص التى تدل على كون الإله جسما. ولا ابواب التأويل
 ايضا مسدودة فى رجوهنا ، ولا ممتنة علينا فى امر حدوث العالم بل كان
 5 يمكننا تاويل ذلك كما فعلنا فى نبي التجسيم. ولعل هذا كان اسهل بكثير⁽⁶⁹⁶⁾،
 وكنا قادرين اعظم قدرة ان نتاول تلك النصوص ونثبت قدم العالم كما
 تأولنا النصوص ، ونفينا كونه تعالى جسما. وانما جعلنا لا نفعل ذلك⁽⁶⁹⁷⁾
 ولا نعتقه سببان :

احدهما: ان كون الإله ليس بجسم تبرهن ، فيلزم بالضرورة⁽⁶⁹⁸⁾ 10
 ان يتاول كل ما يخالف ظاهره البرهان ، ويُعلم ، ان له تاويلا ضرورة
 وقدم العالم لم يتبرهن ، فلا ينبغي ان تدفع النصوص وتناول من اجل
 ترجيح رأى يمكن ان يرجح نقيضه بضروب من الترجيحات . فهذا
 سبب واحد

والسبب الثانى : ان اعتقادنا ان الإله ليس | بجسم لا يهد لنا⁽⁶⁹⁹⁾ 15
 شيئا من قواعد الشريعة ، ولا يكذب دعوى كل نبي وليس فيه الا
 ما يزعم الجاهل ان فى ذلك خلاف النص. وليس هو خلافه كما بينا ،
 بل هو قصد النص. فاما اعتقاد القدم على الوجه الذى يراه ارسطو : انه
 على جهة الزوم ، ولا تتغير طبيعة اصلا ، ولا يخرج شئ عن معتاده. فانه
 هاد للشريعة باصلها ومكذب لكل معجز ضرورة ، وتعطيل لكل⁽⁷⁰⁰⁾ 20
 ما رجحت به الشريعة او خوفت منه⁽⁷⁰¹⁾ : اللهم الا ان تتاول المعجزات

(696) بكثير : ت ، كثيرا : ج (697) ذلك : ت ، - : ج (698) ليس بجسم ...
 بالضرورة : ت ج ، فليس بالضرورة الا : ن (699) لنا : ت ، - : ج (700) لكل :
 ج ، كل : ت (701) منه : ت ، عنه : ج

ايضا كما فعل اهل الباطن (702) من الاسلام فيخرج ذلك (703) لضرب من الهذيان . اما ان اعتقد القدم على الرأي الثاني الذى يبينه ، وهو رأى افلاطون : وهو ان السوء ايضا (704) كائنة فاسدة . فان ذلك الرأى لا يهد قواعد الشريعة ولا يتبعه تكذيب المعجز بل جوازه . ويمكن ان تتاول النصوص عليه ، ويوجد (705) له شبه (706) كثيرة فى نصوص التوراة وغيرها يتعلق بها ، بل يستدل لكنه لا ضرورة داعية لنا . لذلك الا لو تبرهن ذلك الرأى اما من حيث انه لم يتبرهن ، فلا هذا الرأى ننجح اليه ، ولا ذلك الرأى الآخر (707) نلتفتة اصلا ، بل نحمل النصوص على ظواهرها ونقول ان الشريعة اخبرتنا بامر لاتصل قوتنا الى ادراكه 10 والمعجز شاهد على صحة دعوانا .

واعلم ان مع اعتقاد حدوث العالم تصير المعجزات كلها ممكنة ، وتصير الشريعة ممكنة ويسقط كل سؤال يسأل فى هذا المعنى ، حتى اذا قيل لاى شئ اوحى الله لهذا ولم يوح لغيره ، ولاى شئ شرع | (٥٥-ب) م الله بهذه الشريعة لأمة مخصوصة (708) ولم يشرع للغير ؟ ولاى شئ شرع فى هذا الزمان ولم يشرع قبله ، ولا بعده ؟ ولاى شئ امر بهذه الاوامر 15 ونهى عن هذه المنهيات ، ولاى شئ خصص النبي بهذه المعجزات المذكورة ، ولم تكن غيرها ؟ وما قصد الله بهذا التشريع ؟ ولاى شئ لم يجعل هذه الامور المأمور بها والمنهى عنها فى طبيعتنا ، ان كان هذا غرضه ؟

فجواب هذه المسائل كلها أن يقال : هكذا شاء ، او هكذا اقتضت 20 حكمته ، كما اوجد العالم حين اراد على هذه الصورة ولا نعلم ارادته فى ذلك ،

(702) الباطن : ت ، الباطل : ن (703) ذلك : ج ، فى ذلك : ت (704) ايضا : ت ، - : ج ن (705) يوجد : ت ، نجد : ج ، يجد : ن (706) شبه : ت ، شبا : ج (707) الاخر : ت ج ، ايضا : ن (708) مخصوصة : ج ، مخصصة : ج

(۲۴۹-ب) - او وجه الحكمة في تخصيص صورة (709) ورمائه. كذلك لا نعلم ارادته او موجب حكمته في تخصيص كل ما تقدم السؤال عنه.

فان قال قائل : إن العالم هكذا (710) لزم ، وجب (711) ضرورة ان تسال تلك المسائل كلها ، ولا خروج عنها الا بأجوبة قبيحة تجمع التكذيب والتعطيل لجميع ظواهر الشريعة التي لاشك فيها عند عاقل ، 5 أنها على تلك الظواهر. فن اجل هذا هو الحرب من هذا الرأي. ولذلك فنت اعمار الفضلاء وتفتي في البحث عن هذه المسألة لانه لو تبرهن الحدوث ولو على رأى افلاطون . لسقط كل ما تهافتت به لنا الفلاسفة . وكذلك لو صح لهم برهان على القدم على رأى ارسطو لسقطت الشريعة بحملتها و انتقل الامر لآراء اخرى. فقد بينت لك ان الامر كله متعلق 10 بهذا المطلب (712) فإلعمه.

فصل كو [۲۶]

رأيت لربى العزير الكبير (713) كلاما في الفصول (714) المشهورة المعلومة بفصول الربى* () العزير لم ارقط اغرب منه في كلام احد ممن تبع شريعة سيدنا موسى. وذلك انه قال كلاما اسمع نصه قال : من اين خلقت السماء ؟ 15 من نور دائه اخذه ونسطة كالثوب وكما قيل استمروا منبسطين (615) انت الملتحف بالنور كرداء الباسط السماء كسجف (716) من اين خلقت الارض ؟ من الثلج الذى تحت كرمى مجده وكما قيل اخذ قسا منه ورماه (717) يقول

(709) صورته : ت ج ، صورته : ن (710) كذا : ت ، هكذا : ج (711) وجب : ت ج ، يجب : ن (712) المطلب : ت ج ، المطلوب : ن (713) : ا ، جدول : ت ج (714) : ا ، الفرقم : ت ج (*) : ا ، بفرق ربى : ت ج (715) : ا ، شيم مايزه مقوم نبراه مامور لبوشو لقع و نطه كشلله و هيو تنحين و هولكين شن : ت ج (716) : ع [المزمور ۲/۱۰۳] ، موطه اور كشلله نوطه شيم كيريمه : ت ج [فصول ربى العزير ، ۲] (717) : ا ، هارص مايزه مقوم نبرات مثلج شتعت كسا كبودو و لقع و زرق شن : ت ج

للخلج اسقط على الارض⁽⁷¹⁸⁾ . هذا نص هذا القول المقول هناك. يا ليت شعري هذا الحكيم⁽⁷¹⁹⁾ اى شئ⁽⁷²⁰⁾ اعتقد ، هل اعتقد أنه من المحال ان يوجد شئ من لا شئ؟ ولا بد من مادة يتكون منها ما يتكون. ولذلك طلب للساء والارض من اين خلقوا؟⁽⁷²¹⁾ واى شئ حصل من هذا الجواب . يلزم ان يقال له : من اين خلق نور ردايه؟ ومن اين خلق الثلج الذى تحت كرسى المجد؟ ومن اى شئ خلق كرسى المجد نفسه؟⁽⁷²²⁾ فان كان يريد بنور ردايه⁽⁷²³⁾ شيئا غير مخلوق ، وكذلك كرسى المجد⁽⁷²⁴⁾ غير مخلوق فهذا شنيع⁽⁷²⁵⁾ جدا فيكون قد اقرّ بتقديم العالم غير انه على اى افلاطون.

- 11 اما كون كرسى المجد⁽⁷²⁴⁾ من المخلوقات فالحكاماء⁽⁷²⁶⁾ ينصون⁽⁷²⁷⁾ بذلك . لكن على وجه عجيب قالوا انه خلق قبل خلق العالم⁽⁷²⁸⁾ . اما نصوحس الكتب فلم تذكر فيه خلقا بوجه . سواء قول داود : الرب اقرّ عرشه | فى الساء⁽⁷²⁹⁾ وهو قول يحتمل التأويل جدا. اما التأييد فيه م (٥٦-ب) انصوحس : انت الرب تجلس عرشك ابدا من جيل الى جيل⁽⁷³⁰⁾ . فان كان الربى اليمزر يعتقد قدم العرش⁽⁷³¹⁾ فيكون اذنه صفة لله لاجسا مخلوقا⁽⁷³²⁾ . فكيف يمكن ان يتكون شئ من صفة؟ وا عجب شئ قوله نور ردايه⁽⁷³³⁾ . وبالجملة هو كلام يشوش على التشريع العالم اعتقاده

(718) . ع [ايوب ٣٦] د . ك لخلج بارهوى ارض : ت ج (719) : ا ، الخدم .
 (720) اى شئ ، ت ، ايش : د (721) : ا ، مهيكن فرار : ت ج (722) د ا .
 مهيكن فرار شل سمحت كما د اورد . مهيكن فرار كما مكدود مكدود مهيكن فرار :
 (723) ا ، راور لودور : ت د (724) : ا ، كسا مكدود : ت د (725) :
 ميج : ت شيع : د (726) : ا ، المايج : ت د (727) ينصون : ت ، ينصوا : ج
 (728) : ا ، ايش رده ، فصل ١ ، مسم : ا ، دريم ٣٩ ب (729) : ع [المزمور :
 ١٩ : ١٠] . الله بشيم مكيين كدا : ت د (730) (١) : ع [ميخا ٥ : ١٩] انه الله
 موم تنب كساك لدور ودور : ت ج (731) : ا ، الكسا : ت د (732) لاجسا مخلوقا :
 ت ، لاجسم مخلوق : د (733) : ٢٠ : اورد لودور : ت ج

- جدا جدا . ولا تبين لى فيه تاويل مقنع . وانما ذكرته لك لثلا تغلط فيه . ولكنه على كل حال قد افادنا به فائدة عظيمة ، انه صرح ان مادة السماء غير مادة الارض . وانها مادتان متباينتان جدا . الواحدة منسوبة له تعالى لرفعها وجلالها . وهى من نور ردائه ⁽⁷³¹⁾ . المادة الاخرى بعيدة عن نوره تعالى وبهائه ، وهى المادة السفلية . وجعلها من الثلج الذى تحت كرسى المجد ⁽⁷³⁵⁾ وهذا هو الذى جعلنى ان اتأول ⁽⁷³⁶⁾ قول التوراة : وتحت رجله شبه صنعة من بلاط سمنجوني ⁽⁷³⁷⁾ انهم ادركوا فى ذلك مرأى النبوة ⁽⁷³⁸⁾ حقيقة المادة الاولى السفلية لان انقلوس جعل رجليه ⁽⁷³⁹⁾ عائدا على الكرسى ⁽⁷⁴⁰⁾ كما بنيت لك . وهذا صرح ⁽⁷⁴¹⁾ ان ذلك الابيض الذى تحت الكرسى ⁽⁷⁴²⁾ هو مادة الارض ⁽⁷⁴³⁾ .

- وقد كرر الربى العزى هذا المعنى بعينه . وصرح به اعنى كونها مادتين علوية وسفلية ؛ وان ليس مادة الكل واحدة . وهذا سر عظيم لا تتهاون بتصريح كبراء ⁽⁷⁴⁴⁾ حكماء اسرائيل ⁽⁷⁴⁵⁾ به ⁽⁷⁴⁶⁾ لانه سر من اسرار الوجود : وغامض من غوامض التوراة فى «براشيت ربه» ⁽⁷⁷⁷⁾ قالوا : ان الربى العزى يقول كل ما هو فى السماء خلق من السماء وكل ما هو فى الارض | خلق من الارض ⁽⁷⁴⁸⁾ . فتأمل كيف صرح لك هذا الحكيم ⁽⁷⁴⁹⁾ (١-٥٧) م
- ان مادة كل ما فى الارض مادة واحدة مشتركة اعنى كل ما دون فلك

(734) : ا ، ماور لبوشوت ج (735) : ا ، مشلج شتعت هكبود : ت ج (736) ان اتاول : ت ، تاولت : ج (737) الخروج [١٥/٢٤] ، التوراة وتحت رجله كمشه لبنت هسفير : ت ج (738) : ا ، مراة هنبواه : ت ج (739) : ا ، رجليو : ت ج (740) : ا ، انكسا : ت ج (741) صرح : ت ج ، صحيح : ن (742) : ا ، اكسا : ت ج (743) الجزء الاول الفصل ٢٨ (744) كبراء : ت ، خبر : ج (745) : ا ، حكى يسرال : ت ج (746) به : ت ، - : ج (747) : ا ، وسترون سترى نوره فى براشيت ربه : ١٠ ت ج (748) : ا ، اليعزى اومر كل مه شيش بشيم بريتمون هشيم وكل مه شيش بارص بريتمون هارص : ت ج (749) : ا ، الحكم : ت ج

القمصر. ومادة كل السموات وما فيها مادة اخرى ليست هذه. وبين في فصوله (750) هذه النكتة الزائدة اعنى جلالة تلك المادة وقربها منه ونقصان هذه ، وحيز موضعها ايضا. فاعلم هذا.

فصل كز [٢٧]

5 قد بينت لك ان اعتقاد حدث العالم هو قاعدة الشريعة كلها ضرورة . اما فسادُه بعد ان حدث وتكوّن فليس ذلك عندنا قاعدة شريعة بوجه ، ولا يختل علينا شيء من اعتقاداتنا باعتقاد دوامه ، ولعلك (751) تقول : اليس قد تبرهن ان كل كائن فاسد. فان كان تكوّن فهو يفسد. فاعلم (٢٤٥-١) ج ان هذا لا يلزمنا لانا ما ادعينا انه تكون على حكم تكون الاشياء الطبيعية اللازمة لنظام طبيعي. فان ذلك المتكون على المجرى الطبيعي يلزم (752) فسادُه ضرورة على مجرى الطبيعة لانه كما ان طبيعته اقتضت ان لا يكون (753) موجودا هكذا ، ثم كان كذا ، كذلك ضرورة تقتضى ان لا يكون موجودا هكذا ابدا. اذ قد صح ان هذا الكون غير دائم اللزوم ، له بحسب طبيعته .

15 اما بحسب دعوانا الشرعى الذى هو وجود الاشياء وتلافها بحسب ارادته تعالى ، لاعلى جهة اللزوم | فلا يلزمنا بحسب هذا رأى انه تعالى لما اوجد شيئا ، لم يكن موجودا ان يفسد ذلك الموجود. ولا بد ، بل الامر متعلق بارادته ، ان شاء افسده وان شاء ابقاه ، او بمقتضى حكمته فقد يجوز ان يبقيه لأبد الآبدين ويُدِيمه كدوامه (754) تعالى قد علمت ان كرسى المجد (755) الذى نص الحكماء (756) بكونه مخلوقا . فانه لم يقولوا (757) قط : انه يعدم ولا سمع قط فى كلام نبي ولا حكيم (758) ان

(750) : ا ، فرقيو : ت ج (751) و لعلك : ج ن ، و لعل : ت (752) يلزم : ت ، لا يلزم : ج (753) ان لا يكون : ت ، ان لم يكن : ج (754) كدوامه : ت ، بدوامه : ج (755) : ا ، كما هكبود : ت ج (756) : ا ، الحكيم : ت ج (757) لم يقولوا : ت ، لم يقل : ج (758) : ا ، نبيا ولا حكم : ت ج

كرسى المجد⁽⁷⁵⁹⁾ يفسد او يعدم بل النص تأييده وكذلك نفس الفصلاء .
فانها على رأينا مخلوقة . ولا تعدم ابدا . و على بعض آراء من يتبع
ظواهر « المدرشوت » فان جشتم ايضا تكون منعمة دائما أبد الآبدين .
كاعتقاد⁽⁷⁶⁰⁾ من شهر اعتقادهم في اهل الجنة .

- و بالجملة النظر يوجب ان لا يلزم فساد العالم ضرورة ، ولم يبق الا
5 جهة اخبار الانبياء والحكماء⁽⁷⁶¹⁾ . هل وقع الاخبار بان هذا العالم يفسد
ولا بد ، ام لا ؟ فان اكثر عوامنا يعتقدون ان ذلك وقع الاخبار به . وان
هذا العالم سيفسد كله . وسأبين لك ان الامر ليس كذلك ، بل ان نصوصا
كثيرة جاءت في تأييده . وكل ماجاء من ظاهر⁽⁶⁶²⁾ يبدو منه انه سيفسد ،
فالامر فيه بن جدا انه مثل كما سأبين . فان ابى ذلك⁽⁷⁶³⁾ احد الظاهرية ،
10 وقال لابد له ان يعتقد فساده فلا يشاح ، لكنه يحتاج ان يعرف ان
ليس فساده ضروريا ، لكونه محدثا بل يعتقد ذلك على زعمه تصديقا
(٥٨ - ١) : للمخبر | بذلك المثل الذى حمله هو على ظاهره ولا فساد في ذلك في الشريعة
بوجه من الوجوه .

15 فصل كح [٢٨]

- كثير من اهل شريعتنا ظنوا ان سليمان⁽⁷⁶⁵⁾ عليه السلام يعتقد القدم
وهذا عجيب⁽⁷⁶⁶⁾ . كيف يتخيل ان انسانا يكون⁽⁷⁶⁷⁾ من اهل شريعة موسى
سيدنا ، يعتقد القدم . فان توهم شخص ان ذلك نشوز منه وعياذا بالله
عن اراء الشريعة . فكيف قبل ذلك منه كافة الانبياء والحكماء⁽⁷⁶⁸⁾
ولا نازعوه في ذلك ولا ذموه بعد موته ، كما وجب⁽⁷⁶⁹⁾ في نساء
20

(759) : ا ، كما مكبود : ت ج (760) كاعتقاد : ت ، باعتقاد : ج (761) :
ا ، الحكيم : ت ج (762) بان : ت ، به بان : ج (762) ظاهر : ت ج ، ظاهر نص : ن
(763) ذلك : ت ، - ج (764) يشاح : ت ، يشاح : ج ن (765) : ا ، ثله : ت ج
(766) عجيب : ج ، عجب : ت (767) انسانا يكون : ت ، يكون انسانا : ج (768)
ا ، الحكيم : ت ج (769) وجب : ت ، يجد : ن ، نب : ج

اجتنبات⁽⁷⁷⁰⁾ ، وغيرهن. وانما دعا على توهم هذا عليه قول الحكماء⁽⁷⁶⁸⁾ عليهم السلام رجوا ان يجمعوا سفر الجامعة لان اقواله تميل الى اقوال اهل البدع⁽⁷⁷¹⁾. وكذلك هو الامر بلا شك ، اعنى ان في ظاهر ذلك الكتاب امورا⁽⁷⁷²⁾ تنحو نحو آراء غريبة⁽⁷⁷³⁾ عن آراء الشريعة ، تحتاج الى تاويل ، وليس القدم من جملتها ، ولاله نص يدل عليه ولا يوجد له بوجه نص جلي في ازالة العالم. وإنما له نصوص تدل على تأييده ؛ وذلك صحيح ، فلما رأوا نصوصا تدل على ابديته ظنوا انه يعتقد انه غير محدث ، وليس الامر كذلك.

- اما نصه في التأييد فقوله : والارض قائمة مدى الدهر⁽⁷⁷⁴⁾ حتى
 10 النجا من لم يشعر بهذه النكتة ان يقول : المدة المقدرة لها. وكذلك يقولون في قوله تعالى : وابدا ما دامت الارض⁽⁷⁷⁵⁾ انه طول عمرها | المقدرة لها. (٥٨-ب)م
 فياليت شعري ما يقال في قول داود : المؤسس الارض على قواعد
فلا تنزعزع على مدى الدهر والى الابد⁽⁷⁷⁶⁾. فان كان قوله ايضا الدهر
والابد⁽⁷⁷⁷⁾ يعطى التأييد. فالاله اذن له مدة ما، لان النص في تأييده تعالى :
 15 الرب يملك الى الدهر والابد⁽⁷⁷⁸⁾. والذي تعلمه ان الدهر ،⁽⁷⁷⁹⁾ لا يعطى
 التأييد الا متى اقترن⁽⁷⁸⁰⁾ به ابدأ⁽⁷⁸¹⁾. اما بعده مثل قوله ، الدهر . والابد⁽⁷⁸²⁾
 اوقبله مثل قوله : ابد الآبدن⁽⁷⁸³⁾ فاذن قول سليمان قائمة الى الابد⁽⁷⁸⁴⁾
 دون قول داود بل تنزعزع على مدى الدهر والابد⁽⁷⁸⁵⁾.

(770) : ا ، نشيم نكريوت : ت ج (771) : ا ، بتشولجنوز مضر قهلت مفتي شديرو
 نوطيم لدبري مينيم : ت ج (772) امورا : ج ، امور : ت (773) غريبة : ت ج ، قرية : ن
 (774) : ع [الجامعة ٤/١] ، و هارص لعولم عومدت : ت ج (775) : ع [التكون
 ٢٢/٨] ، عد كل يمي هارص : ت ج (776) : ع [المزود ٥/١٠٣] ، يصادرس عل
 مكونيه بل تموط عولم وعد : ت ج (777) : ا ، عولم وعد : ت ج (778) : ع [الخروج
 ١٨/١٥] ، الله يملوك لعولم وعد : ت ج . (779) : ا ، عولم : ت ج (780) اقترن :
 ت ، ما : ج . (781) : ا ، عد : ت ج . (782) : ا ، عولم وعد : ت ج (783) :
 ا ، عد عولم : ت ج (784) : ا ، لعولم عومدت : ت ج (785) : ا ، تموط عولم وعد : ت ج

وقد بين داود⁽⁷⁸⁶⁾ عليه السلام و اوضح ابدية السماء ودوام رسومها ،
 وكل ما فيها على حال لا تتغير ، وقال : سبحوا الرب في السموات ، سبحوه
في الاعالى . فانه هو امر فخلقت ، واقامها الى الدهر والابد ، جعل لها رسما
فلا تتعداه⁽⁷⁸⁷⁾ يعنى ان هذه الرسوم التى رسمها لا تتغير ابدا ، لان هذا
 الرسم⁽⁷⁸⁸⁾ اشارة الى رسوم السماء والارض⁽⁷⁸⁹⁾ المتقدم ذكرها لكنه بين
 5 م انها مخلوقة | وقال : انه أَمَرَ فَخُلِقَتْ⁽⁷⁹⁰⁾

وقال ارميا عليه السلام : الجاعلُ الشمسِ نورا في النهار وأحكام
القمر والكواكب نورا في الليل الخ. ان زالت هذه الاحكام من امامي
 يقول الرب فذرية اسرائيل ايضا تكفّ عن ان تكون امة⁽⁷⁹¹⁾ . فقد صرح
 ايضا بانها وان كانت مخلوقة اعنى هذه الرسوم فانها لا تَزُول⁽⁷⁹²⁾ . 10
 واذا تَبَّعَ هذا ، وجد في غير كلام سليمان .

وقد ذكر ايضا سليمان ان هذه اعمال الإله اعنى العالم وما فيه ثابتة
 على طبيعتها للابد . وان كانت مصنوعة قال : ان كل ما يعمل الله يدوم
 م مدى الدهر لا يزداد عليه ولا ينقص منه⁽⁷⁹³⁾ . فقد اخبر في | هذا النص⁽⁷⁹⁴⁾
 15 بان العالم من صنيع الاله ، وانه ابدى ، واعطى العلة ايضا في ابديته وهو
 قوله عليه السلام⁽⁷⁹⁵⁾ ولا يزداد عليه ولا ينقص منه⁽⁷⁹³⁾ فان هذا علة لكونه
 يدوم على الابد⁽⁷⁹⁶⁾ كأنه يقول ان الشئ الذى يغير انما يغير من اجل
 نقص فيه فيتم ، او زيادة فيه لا حاجة اليها ، فتحذف تلك الزيادة .

(786) داود : ت ، - ، ج : (787) ع : [المزمور ١٤٨/١٤٥] ، هلاوات الله
 من هشيم كوكبوا صوه ونبراو ويميم لمدا لولم حق تنن ولا يعبر : ت ج (788) : ا ،
 الحق : ت ج (789) : ا ، حقوت هشيم وارص : ت ج (790) : ا ، كيهواصوه
 ونبراو : ت ج (791) : ع [ارميا ٣٦/٣١ - ٣٥] ، بورا شمس لاور يوم حقوت يرح
 وكوكيم لا ورليه وكوام يموشو محقيم هاله ملفنى نام الله جم زرع يشرال يشبتو مهپوت جوى :
 ت ج (792) : ا ، لا تموش : ت ج (793) : ع [الجامعة ١٤/٣] ، كى كلاشريمش هالميم هوا ييه
 لولم عليواين لموسيف ومنواين لجروع : ت ج (794) : ا ، الفسوق : ت ج (795) عليه
 السلام : ج ، - ت (796) : ا ، ييه لولم : ت ج 19 - لا يمكن : ت ، لا يمكن : ج

اما أفعال الإله اذ وهى فى غاية الكمال ولا يمكن الزيادة فيها ، ولا النقصان منها . فهى تثبت على ما هى عليه . ضرورة ان لا يمكن داع لتغيرها ، وكأنه ايضا اعطى غاية ما ، فى ما وجد او اعتذر عما يتغير فى تمام النص⁽⁷⁹⁸⁾ فى قوله عمله الله ليخشوا امامه⁽⁷⁹⁹⁾ يعنى حدوث المعجزات وقوله بعد ذلك . ما كان قبلا فهو الآن وما سيكون كان قبلا يعيد الله ما معى⁽⁸⁰⁰⁾ يقول انه يريد تعالى استمرار الوجود و يتابع بعضه لبعض .

واما هذا الذى ذكره من كمال افعال الإله وانها لاوجه لامكان الزيادة⁽⁸⁰¹⁾ عليها ، ولا للنقصان منها . فقد صرح به سيد العالمين وقال : الصخر الكامل الصنيع⁽⁸⁰²⁾ يعنى ان افعاله كلها اعنى مخلوقاته على غاية الكمال ، لا يشوبها نقص اصلا ، ولا فيها فضلة ولا شئ غير محتاج اليه . وكذلك كل ما ينقضى فى تلك المخلوقات ، وعنها كله عدل محض وتابع لمقتضى حكمه⁽⁸⁰³⁾ كما سيبين فى بعض فصول هذه المقالة .

فصل كط [٢٩]

اعلم ان من لم يفهم لغة انسان اذا سمعه يتكلم ، فهو بلا شك يعرف انه يتكلم غير انه لا يدري⁽⁸⁰⁴⁾ مقصده . واشد من هذا انه قد يسمع من كلامه كلمات هى بحسب لغة المتكلم تدل على معنى ، ويتفق بالعرض ان تكون الكلمة فى لغة السامع ، تدل على ضد ذلك المعنى الذى اراده المتكلم فيظن السامع ان دلالتها عند المتكلم كدلالتها عنده ، مثل لو سمع عربى

(797) ما : ج ، - : ت (798) : ا ، الفوق : ت ج (799) : ع [الجامعة ١٤ / ٣] ،
 هالميه عشه سيرار ملفنيو : ت ج (800) : ع [الجامعة ١٥ / ٣] ، مذهبيا هوا شبيه كور هالميه
 ييقش ات زردف : ت ج (801) لامكان الزيادة : ج ، امكان للزيادة : ت ، (802) :
 ع [التثنية ٤ / ٢٢] ، هصور تميم فملو : ت ج (803) حكمة : ت ، حكمه : ج (804) لايدري :
 ت ، لم يدري : ج

رجلا عبرانيا يقول : أبني⁽⁸⁰⁵⁾ فيظن العربي انه يحكى هن شخص انه كره امرا ما او اباه . والعبراني انما اراد انه ارضاه ذلك الامر واراده . وهكذا يجري للجمهور في كلام الانبياء سواء بعض كلامهم لا يفهم اصلا ، بل كما قال : فصارت لكم رؤيا الجميع كاقوال كتاب مختموم⁽⁸⁰⁶⁾ .

- وبعضه⁽⁸⁰⁷⁾ يفهم منه ضده او نقيضه كما قال : قد عكستم كلام الإله
الحى⁽⁸⁰⁸⁾ : واعلم ان⁽⁸⁰⁹⁾ لكل نبي كلاما ما خصيصا⁽⁸¹⁰⁾ به ، كأنه لغة ذلك الشخص . هكذا ينطقه الروحى⁽⁸¹¹⁾ الخصيص به لمن فهمه .

- وبعد هذه المقدمة فلتعرف ان اشعيا عليه السلام اطرده في كلامه كثيرا⁽⁸¹²⁾ جدا وفي كلام غيره قليلا⁽⁸¹³⁾ انه اذا اخبر عن انتفاض⁽⁸¹³⁾ دولة هو هلاك ملة عظيمة وغير ذلك⁽⁸¹⁴⁾ بلفظ ان الكواكب سقطت والسماء كُورَت والشمس اسودت والارض خربت وتزلزلت . وكثير من امثال هذه | الاستعارات . وهذا مثل ما يقال عند العرب لمن اصابته مصيبة عظيمة انقلبت⁽⁸¹⁵⁾ ساوّه على ارضه .

- وكذلك اذا وصف اقبال دولة وتجدد سعادة ، كنى عن ذلك بزيادة نور الشمس والقمر وتجدد سماء وتجدد ارض ، ونحو هذا ، كما انهم اذا وصفوا هلاك شخص او ملة او مدينة نسبوا حالات غضب وسخط شديد لله عليهم . واذا وصفوا اقبال قوم نسبوا لله حالات فرح وسرور . فيقولون في حالات الغضب عليهم : خرج وزل وصرخ وارعد ورفع صوته⁽⁸¹⁶⁾ . وكثيرا مثل هذا ويقولون ايضا : امر وقال وفعل وصنع⁽⁸¹⁷⁾ ونحو ذلك كما سأصف⁽⁸¹⁸⁾ .

20

(805) ا ، به : ت ج [الها في العبرية مثل اليا المتعلة في العربية و لذلك وان كان اللفظان في التالف سواء الا ان المعنى مختلف وفي العبرية : الرغبة وفي العربية الرفق والامتناع] (806) : ع [اشعيا ١١/٢٩] وتبى لكم حزوت هكل كدبرى هسفر : ت ج (807) بفسه : ت ، بعضهم : ج (808) : ع [ارما ٣١/٢٣] ، وهفكم دبرى الهيم حيم : ت ج (809) ان : ت ، - : ج (812) في ج كثير وقليل (814) وغير ذلك : ت ، يحيى بذلك : ج (813) انتفاض : ت ج ، انقراض : ن (810) خصيصا : ت ج ، خصص : ن (811) ذلك الشخص الروحى : ت ج ، ذلك الروحى : ن (815) في : ت ج ، اقلبت (816) : ا ، يصاورد وشاج و هريم وتتن قولو : ت ج (817) : ا ، صوه وامر وفعل وعشه : ت ج (818) ساصف : ت ، اصف : ج

- وكذلك اذا اخبر النبي بهلاك اهل موضع ما قد يدل مكان اهل ذلك الموضع النوع كله ، كما قال اشعيا عليه السلام ⁽⁸¹⁹⁾ « وَيُقْصَى الرَّبُّ الْبَشَرُ » ⁽⁸²⁰⁾ وهو يعني هلاك اسرائيل وقال « صفنيه » في ذلك واستاصل البشر عن وجه الارض وامد يدي على يهوذا ⁽⁸²¹⁾ . فاعلم هذا ايضا وبعد ان ترجمت لك هذه اللغة على التجميل أريك صحة ذلك وبرهانه .
- 5 قال اشعيا عليه السلام ⁽⁸²²⁾ لما انبأه الله بانتقاض ⁽⁸²³⁾ دولة بابل وهلاك سنحاريب ونبوختنصر ⁽⁸²⁴⁾ القائم بعده وانقطاع مملكته فاخذان | يصف (١-٢٤٦) ج نكباتهم في آخر دولتهم وهزائمهم ، وما يلحقهم من الشدائد اللاحقة لكل مهزوم هارب من غلبة السيف فقال : ان كواكب السماء ونجومها 10 لا تبعث نورها والشمس تظلم في خروجها والقمر لا يضيئ بنوره ⁽⁸²⁵⁾ وقال في ذلك الوصف ايضا : فاني ساسزعزع السماء وازلزل الارض عن مقرها في سخط | رب الجنود وفي يوم اضطراب غضبه ⁽⁸²⁶⁾ . (٦٠-ب) م

- وما اظن ان ⁽⁸²⁷⁾ احدا وصل به الجهل والعما ⁽⁸²⁸⁾ وتبع ظواهر الاستعارات والاقاويل الخطيية ، ان يظن ان كواكب السماء ونور الشمس والقمر تغيرت حين انقرضت مملكة بابل ، ولا ان الارض خرجت عن مركزها كما ذكر ، بل هذا كله وصف حال المهزوم . فانه بلا شك يرى كل نور سوادا ⁽⁸²⁹⁾ ويحمد كل حلو مرا ، ويتخيل الارض قد ضاقت به والسماء منطبقة ⁽⁸³⁰⁾ عليه .

(819) عليه السلام : ت ، - : ج (820) : ع [اشعيا ١٢/٦] ، ورسق اللهات حاد : ت ج (821) : ع [٣٠٤/١] ، وهكرق ات هاد مغل فني هادمه و فطيق يدي مل يهوده : ت ج (822) عليه سلام : ت ، - : ج (823) بانتقاض : ت ج ، بانتراض : ن (824) : ا ، ببل ، سنحريب ونبوكد نصر : ت ج (825) : ع [اشعيا ١٠/١٣] ، كي كوكي هشيم وكسيلمهم يخلو اورم حشك هشش بصاوتو ويرع لايميه اورو : ت ج (826) : ع [اشعيا ١٣/١٣] ، شيم ارجيز وترعش هارص بمقومه بعبرت الله صباوت ويوم حزون اخو : ت ج (827) ان : ت ، - : ج (828) العما : ت ، المي : ج (829) سوادا : ت ، اسود : ج (831) يصف : ت ، ان يصف : ج (830) منطبقة : ت ج ، منقلبة : ن

وكذلك لما اخذ يصف (731) ما انتهت اليه حالة اسرائيل من الذل والغلبة طول ايام سنحاريب الشرير⁽⁸³²⁾ عند استيلائه: على كل مدن يهوذا المحصنة⁽⁸³³⁾ وسبيهم وانهمزامهم وترادف النكبات عليهم من امامه وهلاك ارض اسرائيل كلها حينئذ بيده فقال⁽⁸³⁴⁾. الرعب والحفرة والفخ عليك يا ساكن الارض فالهارب من صوت الرعب يسقط في الحفرة والصاعد من الحفرة يؤخذ بالفخ لان كوى العلاء قد تفتحت واسس الارض زلزلت. رُصَّت الارضُ، حُطمت الارضُ حطما، زعزعت الارضُ زعزعة الخ⁽⁸³⁵⁾.

وفي آخر هذا القول لما اخذ ان يصف ما سيفعله الله بسنحاريب وتلاف ملكه الشامخ على اورشليم وجزاء يجزيه الله عليها قال ممثلا : 10 فيخجل القمر وتخزي الشمس اذ يملك رب الجنود في جبل صهيون الخ⁽⁸³⁶⁾. اما يوناتان بن عزيائيل عليه السلام فتأول هذا الكلام احسن تاويل وقال : انه اذا جرى لسنحاريب ما سيجرى على اورشليم فسيعلمون (٦١-١) م حينئذ عبدة النجوم ان هذا فعل الله فيدهشون ويهتون قال عليه السلام | ومن يعبد القمر فسيخجل ومن يركع للشمس فسيذل ، اذ ملك الله 15 سيتجلى الخ⁽⁸³⁷⁾.

ولما اخذ ايضا ان يصف كيف يكون استقرار اسرائيل بعد هلاك سنحاريب وخصب اراضيهم وعمارتها⁽⁸³⁸⁾ ، واقبال دولتهم على ايدي

(832) : ا ، سنحاريب هرشح : ت ج (833) : ع [اشعيا ١/٣٦] ، عل كل مري يهوده بصوروت : ت ج (834) فقال : ت ، قال : ن (835) : ع [اشعيا ٢٤/٢٠-١٧] ، فحدو فتت و فت (فحت و فح : ت) عك يوشب هارص و ميه هنس يقول هفحد تقول (يفل : ت) ال هفحت و همواه متوك هفحت يلكد يفتح كي اروبوت محروم نفتحو و ير عشومو سدى ارض روع (روعد : ت) هتموره (هتروعه : ت) هارص فور هفتوره ارض موط هتمو طله ارض روع (نوع : ت) تنع ارض كشكوروكو : ت ج (836) : ع [اشعيا ٢٤/٢٣] ، وحفره هلبته و بوشه هحه كي ملك الله [+ صباوت : ت] و كو : ت ج (837) : ا ، ويهتون دفلحين لسيهرا و يتكعون دمجدين لشمشا اري تتجل ملكوتاد الله و كو : ت ج (838) عمارتها : ج

حزقیال (*) قال مثلاً : ان نور الشمس والقمر یزید ، لان کما ذکر عن المهزوم ان نور الشمس والقمر ذهب وصار ظلاماً⁽⁸³⁹⁾ بالاضافة الى المهزوم. كذلك نورهما⁽⁸⁴⁰⁾ یزید عند الغالب. وانت تجد هذا دائماً ان الانسان اذا جاء ته فادحة عظيمة تظلم عيناه ،⁽⁸⁴¹⁾ ولا یصفو نور بصره لما یکدر الروح الباصر من الفضل الدخانی ، ولضعفه وقلته ایضاً بشدة الحزن 5 وانقباض النفس. وبالعکس عند الفرح وانبساط النفس الى خارج وصفاء الروح ، یرى الانسان کأن الضوء زائد علی ما کان قال :

ان هذا الشعب یسکن فی صهیون فی اورشليم فلا تبکی من بعد النخ. و اخر القول : ویصیر نور القمر کنور الشمس و نور الشمس 10 یصیر سبعة اضعاف کنور سبعة ايام یوم یجبر الرب کسر شعبه ویشق جرح ضربته⁽⁸⁴²⁾ یعنی اقالة عثرتهم من ید⁽⁸⁴³⁾ سنحاریب الشریر⁽⁸⁴⁴⁾ واما قوله : کنور سبعة ايام ، فان المفسرین قالوا یرید به التکثیر. فان العبرانیین یکثرون بالسبعة. والذي یدولی انه یشیر الى سبعة ايام لافتتاح البیت⁽⁸⁴⁵⁾ التي كانت فی ايام سلیمان الذي لم یکن قط للملة اقبال وسعادة و سرور 15 الجميع ، مثل ما کان فی تلك الايام. فقال ان اقبالهم وسعادتهم (*) حیثئذ تكون مثل تلك الايام السبعة. |

(۶۱-ب) م

ولما وصف هلاك ادوم المحرمة⁽⁸⁴⁶⁾ الذين كانوا مضایقین لاسرائیل قال فتطرح قتلاهم وینبعث التسنُّ من جیفهم وتسيل الجبال من دماهم وینحل جند السماء والسموات تطوی کدرج ویسقط جندھا کافة سقوط

(*) : ا ، یدى یحزقو : ت ج (839) غلاما : ت ، ظلمه : ج (840) نوزما : ت ، نوزما : ج (841) عیناه : ت ، عینیه : ج (842) : ع [اشیا ۱۹، ۳۰] ، کی هم بمصیون یشب بکه لاتبکه و هیه اور هلته کاور همه و اور همه ییه شبتیم کاور شبتیم هییم بیوم حیوش اللهات شبر عمو و محس مکتو یرفا : ت ج (843) : ا ، مید : ت ج (844) : ا ، هرشم : ت ج (845) : ا ، شیعه هییم شلحنرکت هییت : ت ج (846) : ا ، هرشمه : ت ج (*) اقبالهم وسعادتهم : ت ج ، اقبالکم وسعادتکم : ن

الورق من الكرم والسقاط من التبن ان سيني قد ارتوى في السماء وهوذا
ينزل على أدوم على شعب الخ⁽⁸⁴⁷⁾.

- فاعتبروا يا اولى الابصار! هل في هذه النصوص شئ يشكك او
يوهم بانه يصف حالة تلحق السماء؟ وهل هذا الامثل لانقراض دولتهم
وزوال ستر الله عنهم وسقوط نخوتهم وخول حظوظ عظمائهم في اسرع
5 وقت، وباهون سعى. كأنه يقول: إن الاشخاص الذين كانوا كالكواكب
ثباتا و رفع منزلة وبعدا⁽⁸⁴⁸⁾ من الغير سقطوا باسرع وقت كسقوط
الورق من الكرم الخ. وهذا ابين من ان يذكر⁽⁸⁴⁹⁾ في مثل هذه المقالة.
فكيف ان يطول فيه، لكنه دعت الضرورة⁽⁸⁵⁰⁾ اليه لكون العوام بل من
10 (٢٤٦-ب) ج يزعم بهم انهم | خواص⁽⁸⁵¹⁾ يستدلون بهذا النص⁽⁸⁵²⁾ من غير اعتبار لما جاء
قبله وبعده. ولا نظري في اى قصة⁽⁸⁵³⁾ قيل الا كأنه اخبار جاءنا في التوراة
عن مال السماء كمثل ما جاءنا الاخبار بكونها.

- وايضا لما اخذ اشعيا يبشر بني اسرائيل بهلاك سنحاريب، وجميع
الامم، والملوك الذين معه كما شهر ونصرتهم بنصر الله لا غير. قال لهم مثلاً: اروا
كيف تقطعت تلك السماء وخلت⁽⁸⁵⁴⁾ تلك الارض ومات من عليها.
15 وانتم منصورون، كانه يقول: إن اولئك الذين اَعمَّوا الارض،
وكان يظن بهم الثبوت كالسما غيَّاء هلكوا بسرعة، وذهبوا كذهاب
الدخان | وآثارهم الظاهرة الثابتة كنبات الارض، تلفت تلك الآثار
(٦٢-١) م كتلاف الثوب الخلق. اول هذه القصة قال: قد عزى الرب صهيون
وعزى كل اخربتها الخ. اصغوا الى يا شعبي الخ. برى قريب وخلاصى
20

(847) : ع [اشعيا ٣٤/٥-٢] ، وحلليم يشلكرو فحريهم يعله باوشم ونسو
مريم مدم نمقوكل صبا هشيم ونخلو كسفر هشيم وكل صبا يبول كنبول عله مجفن وكنبيل
متاينه كي روته بشميم حري ههمل ادوم ترد : ت ج (848) بعدا : ت ، بعد : ج (849)
يذكر : ت ، يشرح : ج (850) دعت الضرورة : ت ، الضرورة دعت : ج (851) خواص :
ت ، خصوص : ج (852) : ا ، الفسوق : ت ج (853) قصة : ت ، قصد : ج (854)
خلت : ج ، بليت : ت

قد رر الح ارفعوا الى السموات عيونكم وانظروا الى الارض من تحت
ان السموات كالدخان تضحل . والارض كالثوب تبلى وسكانها
يموتون كذلك. اما خلاصي فيكون الى الابد ويرى لا يسقط (855).

وقال في رجوع ملك اسرائيل وثباته ودوامه ان الله يستجد سماء
5 وارضاً. اذ قد اطردها في كلامه ان يجعل دولة الملك كأنها عالم
يخصه اعني سماء وارضاً. فلما ابتدأ بالتعزية (856) وقال : « انا معزيكم » (857)

وما اتصل بذلك قال : وقد جعلت كلامي في فلك وبطل يدي سرتك
لتنصب السموات وتؤسس الارض وتول لصهيون انت شعبي (858)

وقال في بقاء الملك لإسرائيل وذهابه من العظام المشاهير : ان الجبال
10 تزول الخ. (859) وقال في دوام ملك المسيح وان اسرائيل لا ينتقض
ملكهم من بعد ذلك قال لا تغرب شمسك من بعد الخ (860). ثم ان اشعيا

اجرى كلامه على هذه الاستعارات المطردة عند من يفهم معاني الكلام
فوصف (861) احوال الجلاء (862) وجزئياتها ثم وصف رجوع النولة

وامتحنى تلك الاحزان كلها ، فقال ممثلاً اني اخلق سماء اخرى وارضاً
15 اخرى وتُنسى تلك ويمتحنى اثرها . ثم يبين ذلك على اتصال القول ،
وقال هذا الذي (863) قلت اخلق (864) اريد به اني اجعل لكم حالة (865)

سرور دائماً وفرحاً عوضاً من تلك الاحزان ، والانكاد ولا تذكر تلك
الاحزان | المقدمة.

(٦٢-ب) م

(855) : ع [اشعيا ٥١/٦-٣] ، كي نعم الله صهيون نعم كل حربيو تيهكو حقشيو الى
عمى كو قروب صدق يصا يشي كوشاو لشيم صينيكم و هييطوال هارص منحت كي شيم لمشن نملعو
و هارص كيجد تبلة ويشيه كوكن يموتون وشوغي لعولم تيهو وصدق لانتجت : ت ج
(856) : ا ، بالنحموت : ت ج (857) : ع [اشعيا ٥١/١٤] ، انكي انكي هوا منمكم : ت ج
(858) : ع [اشعيا ٥١/١٦] ، واسيم دبري بفيك وبصل يدي كسييتك لنطع و ليسود ارض
ولاير لصيون عمى اته : ت ج (859) : ع [اشعيا ٥٤/١٠ - ١٠] كي ههريم يموشو : ت ج
(860) : ع [اشعيا ٦٠/٢٠] ، لايبوا هود شمشك وكو : ت ج (861) فوصف : ت ،
في وصف ج (862) : ا ، الجلوت : ت ج (863) هذه التي : ت ج (864) اخلق : ت ،
اخلق سماء : ج (865) حالة : ت ، حالات : ج

- واسمع انتظام المعاني واتصال النصوص⁽⁸⁶⁶⁾ الدالة عليها ، كيف جاء اول افتتاح هذه القصة قال : اذكر رافة الرب و تسبيح الرب الخ⁽⁸⁶⁷⁾ . ثم وصف افضاله تعالى علينا اولاً : ورفعهم وحملهم كل الياهم القديمة الخ⁽⁸⁶⁸⁾ . وما اتصل بذلك ، ثم وصف عصياننا : لكنهم تملدوا وحزنوا روحه القدوس الخ⁽⁸⁶⁹⁾ . وما اتصل بذلك ثم وصف استيلاء العدو علينا⁽⁸⁷⁰⁾ اعداؤنا داسوا مقدسك صرنا منذ الدهر⁽⁸⁷¹⁾ . وما اتصل بذلك ثم شفع فينا وقال : لا تغضب يارب كل الغضب⁽⁸⁷²⁾ . وما اتصل بذلك . ثم ذكر وجه استحقاقنا لعظيم ما ابتلينا به ، اذ دعينا الى الحق فلم نجيب قال : انى اعتلنت لمن لم يسألوا عنى الخ⁽⁸⁷³⁾ ثم وعد بالعفو والرحمة وقال : هكذا قال الرب كما توجد السلاف فى عنقود الخ⁽⁸⁷⁴⁾ 10 وما اتصل بذلك ثم تواعد الذين ظلمونا وقال : ان عيىدى يا كلون وانتم تجدعون الخ⁽⁸⁷⁵⁾ .

- ثم اتبع ذلك بذكره ان هذه الملة تصلح اعتقاداتها وتصير بركة فى الأرض وتنسى كل ما تقدم من هذه الأحوال المختلفة فقال كلاماً هذا نصه : ويدعو عبيده باسم اخر ، فالذى يتبارك بهذا الاسم على الأرض ، 15 يتبارك بإله الحق ، والذى يقسم به على الأرض ، يقسم بإله الحق ، لان المضايق الاولى قد نسيت وسرت عن عيني لأنتى ها انا ذا اخلق سموات جديدة ، وارضا جديدة ، فلا تذكر السالفة ، ولا تخطر على البال ، بل تمللوا وابتهجوا الى الأبد بما اخلق ، فانى ها انا ذا اخلق اورشليم

(866) : ١ ، الفسوقيم : ت ج (867) : ع [اشعيا ٦٢/٧] ، حسدى الله اذكير تهاوت الله كو : ت ج (868) : ع [اشعيا ٦٣/٩] ، وينظم وينشام كل يى عولم : ت ج (869) : ع [اشعيا ٦٣/١٠] ، وانه مرو وعصبات روح قدشو : ت ج (870) العدو علينا : ت ، الاعدام : ج (871) : ع [اشعيا ٦٣/١٨ - ١٩] ، حرينو بومسو مقدشيك و هيينو معلوم : ت ج (872) : ع ٩/٦٤ ، ال تقصف الله حد ماد : ت ج (873) : ع [اشعيا ٦٥/١٠] ، ندرشنى للاشالوكو : ت ج (874) : [اشعيا ٦٥/٨] ، كه امرالله كاشر بمصا هتروش كو : ت ج (875) : ع [اشعيا ٨٥/١٣] ، هه صيدى ياكلو واتم تر عبوكو : ت ج

ابتهاجا وشعبها سرورا وابتهج باورشليم. واسر بشعبي النخ. ⁽⁸⁷⁶⁾. فقد بان لك الامر كله واتضح . وذلك انه لما قال : لاني ها اناذا اخلق سموات جديدة وارضا جديدة ⁽⁸⁷⁷⁾. فسر ذلك على الاتصال وقال : فاني ها اناذا اخلق اورشليم ابتهاجا وشعبها سرورا ⁽⁸⁷⁷⁾ .

- 5 وبعد هذه المقدمة قال : إن تلك حالات الايمان والسرور به التي ⁽⁸⁷⁸⁾ وعدتك ، اني ساخلقها كما هي ثابتة دائمة ⁽⁸⁷⁹⁾ لان الايمان بالله والسرور بذلك الايمان حالتان لا يمكن ان تزول ولا تتغير ابدا من كل من حصلت له ، فقال كما ان تلك حالة الايمان والسرور به التي وعدت انهاستعم الارض دائمة ثابتة. كذلك يدوم نسلكم والحكم وهو قوله بعد هذا : | لانه كما ان السموات الجديدة والارض الجديدة ⁽⁸⁸⁰⁾ التي اصفها تدوم اماي يقول الرب : كذلك تدوم ذريتك واسمكم ⁽⁸⁸¹⁾ قد يبقى النسل ⁽⁸⁸²⁾ ولا يبقى الاسم ⁽⁸⁸³⁾ كما تجد انما كثيرة لاشك انهم من نسل فرس او يونان لكن لا يعرفون باسم مخصوص بل اعتمدتهم ملة اخرى. وهذا ايضا عندى تنبيه على تايد الشريعة التي من اجلها لنا 15. باسم ⁽⁸⁸⁴⁾ مخصوص.

ولما كانت هذه الاستعارات جاءت في اشعيا كثيرا ، لاجل ذلك تتبعتها كلها، وقد جاء ايضا منها في كلام غيره ، قال ارميا في وصف خراب اورشليم : بآثام ابائنا ⁽⁸⁸⁴⁾. نظرت الى الارض فاذا هي خالية

(878) : ع [اشعيا ١٩/٦٥ - ١٥] ، ولعبدن يقرأ شم احمر اشر هتبرك بارص يتبرك بالهي امن وهشيع بارص يشيع بالهي امون كي فشكحو مصروت هراشوت وكي نستري معيني كي هنني يورا شميم حدشه وارص حدشه ولا تزكرنه هراشوت ولا تملنه عل لب كي ام شيشو وجيلو على عد اشراني يورا كي هنني يورا ات يروشلم جيله وعمه مشوش وجلني يرو شلم : ت ج (877) مقتطعة من 876 في الحاشية السابقة (878) الذي : ج (879) دائمة : ج ، دائما : ت (880) : ع [اشعيا ٢٢/٦٦] كي كاشر هشميم هحدشه وارص هحدشه اشر عومه همديم لفي نام الله كي بعد زرعكم وشكمم : ت ج (881) : ا ، الزرع : ت ج (882) : ا ، الشم : ت ج (883) : ا ، شم : ت ج (884) : ا ، بعونوت ابوتينو : ت ج

- خاویہ الخ. ⁽⁸⁸⁵⁾ وقال حزقیال فی وصف تلاف مملکة مصر و هلاک
 فرعون علی ایدی نبوختنصر قال : وعندما اطفئتک اغطی السموات
والیس الکواکب حدادا واغطی الشمس بنہام، والقمر لا ینیر بنوره
والیس جمیع نیّرات النور فی السہاء حدادا علیک واجعل الظلمة علی
 ۵ ارضک یقول السید الرب ⁽⁸⁸⁶⁾ وقال یوئیل ابن فتوئیل | فی الجراد العظیم
 الذی جاء فی ایامہ قال : من وجہہ زلزلت الارض و ارتعدت السموات
واظلمت الشمس والقمر ومنعت الکواکب ضیاءہا ⁽⁸⁸⁷⁾ وقال عاموس
 فی وصف خراب شمرون قال : انی اغیب الشمس عند الظہیرة واجلب
الظلمة علی الارض فی النہار الضاحی واحوال اعیادکم توحما الخ. ⁽⁸⁸⁸⁾
 20 وقال میخا فی ہلاک شمرون مستمرا ⁽⁸⁸⁹⁾ علی الاقاول الخطیبة المشہورة
 المعلومة : انہ ہوذا الرب ینخرج من مکانہ وینزل ویطأ مشارف الارض
فتدوب الجبال الخ. ⁽⁸⁹⁰⁾ وقال حجاجی فی نقض مملکة ⁽⁸⁹¹⁾ الفرس
 ومادای : عن قلیل اززل السماء والارض والبحر والیس واززل جمیع
الامم ⁽²⁹²⁾. وفی غزوة یؤاب لارم لما اخذ یصف کیف کان ضعف الملة
 15 وخولها من قبل وکونہم کانوا مغلوبین مہزومین وشفع فی نصرتمہم الآن
فقال : زلزلت الارض وصدعتہا فاجبر کسرہا فانہا متزعزعة ⁽⁸⁹³⁾

(885) : ع [ارمیا ۲۳/۴] ، رایت ات ہارص و ہنہ تہو و ہو : ت ج (886) :
 ع [حزقیال ۷-۸/۲۲] ، فرعہ علی یدی نبوکد نصر قال : وکسیتی یکبوتک شیم و ہقدرق
 ات کوکبیم شمش بمن اکسو و یرح لا یایر اور وکل ماوری اور یشم اقدیرم علیک و نتی
 تشک عل ارضک نام اہ الہیم : ت ج (887) : ع [یوئیل ۱۰/۲] ، لفتیو رجزہ ارض رعو
 شیم شمش و یرح قدر و کوکبیم اسفونہم : ت ج (888) : ع [عاموس ۱۰/۸-۹] ، و ہبات
 ہشمش بصہرم و ہحشکتی لارض بیوم اور و ہفکتی حبیکم کو : ت ج (889) مستمرا
 ت ، مستر : ج (890) : ع [میخا ۳۴/۲] ، کی ہنہ اہ یصا مقومو و ہرود رک حل
 ہوق ارض و ہسوکو : ت ج (891) : ا ، ملکوت : ت ج (892) : ع [حجای ۷-۸/۲] ،
 فرس و لدی وانی مرعیشات ہشم و ات ہارص و ات ہیم و ات ہحرہ و ہرعتی ات کل ہیوم :
 ت ج (893) : ع [الزمور ۵۹/۴] ، ہرعت ارض فصتہ رفا شہرہ کی مطہ : ت ج

وقال ايضا في معنى انا لانخاف نحن اذا هلكت الملل وبادوا لكوننا متكئين
على نصرته تعالى لاعلى حربنا وقوتنا كما قال : شعب منصور بالرب ⁽⁸⁹⁴⁾
قال : لذلك لانخشي اذا انقلبت الارض وتزعزعت الجبال في قلب
البحار ⁽⁸⁹⁵⁾. وجاء في وصف غرق المصريين رأيتك المياه ففزعت وارتعدت
5 الغمار ، صوت رعدك في الزوبعة الخ. والارض ارتعدت وتزلزلت ⁽⁸⁹⁶⁾

اغضب الرب على الانهار الخ ؛ ⁽⁸⁹⁷⁾ سطع دخان من انفه الخ. ⁽⁸⁹⁸⁾
وكذلك في نشيد ⁽⁸⁹⁹⁾ دَبُورَة رجفت الارض ⁽⁹⁰⁰⁾ وجاء من هذا كثير ،
وما لم نذكر منه قيسه على ما ذكرت. فاما قول يوثيل : واجعل
عجائب في السماء وعلى الارض دما ونارا واعمدة دخان فتقلب الشمس
1. ظلاما والقمر دما ، قبل ان ياتي يوم الرب العظيم الهائل ؛ ويكون ان كل

من | يدعو باسم الرب يخلص لانها في جبل صهيون وفي اورشليم تكون (١-٦٤) م
النجاة الخ. ⁽⁹⁰¹⁾ فالأقوى عندي انه يصف هلاك سنحاريب على

اورشليم فان لم ترد ذلك فيكون وصف هلاك «جوج» على اورشليم
في ايام المسيح الملك ⁽⁹⁰²⁾ مع كونه ايضا لم يذكر في هذه القصة غير كثرة

15 القتل وحرق النيران ، وكسوف النيران. ولعلك تقول كيف يسمى يوم
الرب العظيم الهائل ⁽⁹⁰⁴⁾ يوم هلاك سنحاريب في تاويلنا.

(894) : ع [التثنية ٢٩/٣٣] ، عم نوح باق : ت ج (895) : ع [المزمور ٣/٤٥] ،
عل كن لانرا بهيم ارض و بموط هريم بلب يميم : ت ج (896) : ع [المزمور ١٧٠/١٩/٧٦] ،
راوك ميم يميلو ات يرزرو تهوت قول زعمك يجلجل هار و بر قيم تيل رجزه و ترعش هارص :
ت ج (897) : ع [حقوق ٨/٢] ، هبريم حره الله : ت ج (898) : ع [المزمور ٩/١٧] ،
عله عش بافوكو : ت ج (899) : ا ، ميره : ت ج (900) : ع [القضاة ٤/٥] ، ارض
رعشه [جم شيم نطقو : ج] كو : ت ج (901) : ع [يوثيل ٣٣/٣-٣٠] ، وننتي موفتيم
بشيم و بارص دم و اش و تمروت عشن هشمش ينفك لحشك و هيرج لدم لفتي بوايوم الله مجدول
و هنورا و هيه كل اشريقرا بشم الله يملط كي هبرصيون و بپروشلم تهيه فليطه كو : ت ج (902) :
ا ، ييمي هلك هشيج : ت ج (903) كونه : ت ، كنه : ج (904) : ا ، الله مجدول
و هنورا : ت ج

فلتعلم ان كل يوم تكون فيه نصرة عظيمة او فادحة عظيمة فانه
يسمى يوم الرب العظيم المائل⁽⁹⁰⁴⁾. قد قال يوثيل هذا عن يوم مجي
ذلك الجراد عليهم : لان يوم الرب عظيم وهائل جدا ومن يطيقه⁽⁹⁰⁵⁾.

- والمعنى الذى نحوم نحوه قد تبين ، وهو ان فساد هذا العالم وتغيره عما
هو عليه او تغير شئ من طبيعته واستمراره⁽⁹⁰⁶⁾ على ذلك التغير . هو
شئ لم ياتنا فيه نص نبي ولا كلام الحكماء⁽⁹⁰⁷⁾ ايضا لان قولهم : ان العالم
يبقى لسته الاف سنة ويفسد فى الف سنة⁽⁹⁰⁸⁾ ليس هو عدم الوجود جملة
لتوله ويفسد فى الف سنة⁽⁹⁰⁹⁾ دل على بقاء الزمان. وهذا ايضا قول
احد⁽⁹¹⁰⁾ وهو على صورة ما ، والذى نجد لجميع الحكماء⁽⁹⁰⁷⁾ دائما وهى
قاعدة يستدل بها كل احد من حكماء « المشنه » وحكماء « التلمود »⁽⁹¹¹⁾
هو قوله : فليس تحت الشمس شئ جديد⁽⁹¹²⁾ ، وان ليس ثم استجداد
بوجه ولا بسبب حتى ان الذى اخذ سماء جديدة وارضا جديدة⁽⁹¹³⁾
على ما يظن ، قال⁽⁹¹⁴⁾ : حتى ان السماء و الارض اللتان ستخلقان
فى المستقبل قد خلقتا فهما الآن واقفتان ولذلك قيل وهما واقفتان يدي
م (٢٤٧-ب) ج ولم يُقَلَّ ستقفان ولكن هما واقفتان⁽⁹¹⁵⁾.

م (٦٤-ب) واستدل بقوله : فليس تحت الشمس شئ جديد⁽⁹¹²⁾. ولا | تظن
هذا مناقضا لما بيته ، بل يمكن انه يريد ان تلك الحالات الموعود بها
الطبيعة الموجبة لها حينئذ من ستة ايام فى البدء⁽⁹¹⁶⁾ ، هى مخلوقة ، وهذا

(905) : ع [يوثيل ١١/٢] ، كى جدول يدم الله و نورا مادوى يكلنو : ت ج (906)
استمراره : ت ، استمرارها : ج (907) : ا ، حكم : ت ج (908) : ا ، [روش هاشنه
١-٣١ ، سخوررين ١-٩٨] ، شته الفيشنين هوى علما و حد حروب : ت ج (909) : ا ،
و حد حرب : ت ج (910) : ا ، يحيد : ت ج (911) : ا ، حكما مشنه وحكما تلمود : ج ،
حكى مشنه وحكى تلمود : ت (912) : ع [الجامعة ٩/١] ابن كل حدش تحت هشمش : ت ج
(913) : ا ، شيم حد شم وارص حدشه : ت ج (914) قال : ت ، - : ج (915) : ا ،
اف شيم وارص شعتيدن لهروت كهرن بروين و هومدين شن عومدين لفى يسلو و لانامرالا
هومدين : ب ج (916) : ا ، مششيت يمي برا شيت : ت ج

صحيح. وانما قلت انه لا يتغير شئ من طبيعته ويستمر على ذلك التغير
تحرزا من المعجزات لانه ، وان كانت ⁽⁹¹⁷⁾ انقلبت العصى ثعبانا ، وانقلب
الماء دما ، واليد الطاهرة الكريمة بيضاء من غير سبب طبعي موجب
ذلك. فان هذه الأمور وما شابهها لم تستمر ولا صارت طبيعة اخرى ،
بل كما قالوا عليهم السلام ⁽⁹¹⁸⁾ العالم يجري كمادته ⁽⁹¹⁹⁾.

هذا هو رأي ، وهو الذي ينبغي ان يعتقد وان كان الحكماء ⁽⁹²⁰⁾
عليهم السلام ⁽⁹¹⁸⁾ ، قد قالوا في المعجزات كلاما غريبا جدا تجده منصوبا
في «براشيت ربه» وفي «مدرش الجامعة» ⁽⁹²¹⁾. وذلك المعنى هو انهم يرون
ان المعجزات هي مما في الطبع ايضا على جهة ما. وذلك انهم قالوا انه
عندما خلق الله هذا الوجود وطبعه على هذه الطبائع جعل في تلك الطبائع
ان يحدث فيها كل ما حدث من المعجزات في وقت حدوثها ، وآية النبي
أن اعلمه الله بالوقت الذي يدعى فيه ما يدعى ⁽⁹²²⁾ ، فينفع ذلك الشئ ،
كما جعل في طبعه في اصل ما طبع .

وهذا وان ⁽⁹²³⁾ كان كما تراه فانه يدل على عظمة القائل وكونه
استصعب كل الاستصعاب ان تتغير ⁽⁹²⁴⁾ طبيعة بعد فعل البدء ⁽⁹²⁵⁾ او
تطرا مشيئة اخرى بعدما استقرت هكذا ، فكانه يرى مثلا انه جعل
في طبيعة الماء ان يتصل ويجري من العلو للسفل دائما الا في ذلك الوقت
الذي غرق فيه المصريون. وذلك الماء خاصة ، فانه ينقسم وقد نهتك
على روح هذا القول. وان ذلك كله هرب من استجداد شئ هناك قيل :
انه تبارك وتقدس اسمه قد وضع شروطا للبحر لينفلق امام بني اسرائيل ،
هذا هو المعنى ⁽⁹²⁶⁾ فارتد البحر عند انبثاق الصبح الى ما كان عليه ⁽⁹²⁷⁾

(917) كانت : ت ، كان : ج (918) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (919) : ا ،
[انظر عبوده زرة : ه ب] ، عولم كنهجو هوك : ت ج (920) : ا ، الحكيم : ت ج (921) :
ا ، قهلت : ت ج (922) فيه ما يدعى : ت ، - : ج (923) وان : ج ، ان : ت (924) ان
تغير : ت ، من تغيره : ج (925) : ا ، نمشة براشيت : ت ج (926) : ا ، [براشيت
ربه ، ه] امرؤي يوحنا ثنام هتته عقبه عم هيم شيها نقرع لفي هذا هيا دكيب ت ج (927) :
ع [الخروج ١٤ / ٢٧] ، ويشب هيم لفنوت بقرلا ويقتو : ت ج

قال الربّي ارميا بن أليعزر . انه تبارك و تقدس اسمه قد وضع شروطا
ليست للبحر فقط ولكن لكل ما خلق في ستة ايام للبدء. هذا هو المعنى⁽⁹²⁸⁾
يدى نشرتا السموات وانا امرت جميع جندها⁽⁹²⁹⁾ امرت البحر لينفلق
والنار لثلاثؤذى حنانيا وميشال وعزريا والاسد لثلاثؤذى دانيال
والحوت ليصق يونس⁽⁹³⁰⁾ وهو القياس في سائرهما ، فقدبان لك الأمر
5 وتلخص المذهب .

وذلك انا نوافق ارسطو في النصف من رأيه ونعتقد ان هذا الوجود
ابدى سرمدى على هذه الطبيعة التى شاءها تعالى لا يتغير منه شئ بوجه
الا في جزئية⁽⁹³¹⁾ على جهة المعجز ، وان كان⁽⁹³²⁾ له تعالى القدرة على
تغيره كله او إعدامه او إعدام الى طبيعة شاء من طبائعه ، لكنه له افتتاح ،
10 ولم يكن ثم شئ موجود⁽⁹³³⁾ اصلا الا الله ؛ وحكمته اقتضت ان يوجد
الخلق حين اوجده⁽⁹³⁴⁾ وان لا⁽⁹³⁵⁾ يعلم هذا الذى اوجد ، ولا تتغير له
طبيعة الا في ماشاء من جزئيات⁽⁹³⁶⁾ مما قد علمناه ومما لم نعلمه مما سياتى
هذا رأينا ، وقاعدة شريعتنا . وارسطو يرى انه مثل ما هو ابدى ولا
يفسد كذلك ، هو ازل ، ولا تكون ، وقد قلنا ، وبيننا ان هذا لا
15 م ينتظم الاعلى حكم الزوم . وان الزوم فيه | من الافتيات في حق الإله
ما قد بيناه .

واذ وانتهى القول الى هذا فلنأتى ايضا بفصل⁽⁹³⁷⁾ نذكر⁽⁹³⁸⁾ فيه
ايضا بعض تنبيهات على نصوص جاءت في قصة الخلق⁽⁹³⁹⁾ اذ الغرض

(928) : ا ، ارد . يرميه بن المزراحم هيم بلبد هته هقه الام كل ما شبرا بشيشت
بى براشيت هذا هيا [دكتيب : ج] : ت ج (929) : ع [اشيا ١٢/٤٥] ، انى يدى نطوشيم
وكل صبا صويى : ت ج (930) : ا ، صويى ات هم شيقرع ات هاور شلا تزيق لحنيه
ميشال و هزريه ات هاريوت شلا يزيقر لدنيال ات هدى شيقيات يونه : ت ج [براشيت ربه ه
(931) جزئية : ت ، جزء : ج (932) كان : ت ، - : ج (933) موجود : ت ،
موجودا : ج (934) اوجده : ت ، اوجدهم : ج (935) لا : ت ، لم : ج (936) جزئيات :
ت ، جزئياته : ج (937) ايضا : ج ، - : ت (938) نذكر : ت ، اخر : ج (939) : ا ،
مشه براشت : ت ج

الاول في هذه المقالة انما كان تبين ما يمكن تبينه من قصة الخلق وقصة الامر⁽⁹⁴⁰⁾ بعد ان تقدم مقدمتين عامتين.

احدهما هذه المقدمة : وهي ان كل ما ذكر في قصة الخلق⁽⁹⁴¹⁾

في التوراة ليس هو كله على ظاهره على ما يتخيل منه الجمهور ، لانه
5 لو كان الامر كذلك ، لما ظن⁽⁹⁴²⁾ به اهل العلم ولا اطنبوا الحكماء⁽⁹⁴³⁾

في اخفائه ومنع الحديث فيه في الجمهور لان تلك الظواهر مؤدية ، اما
لفساد تخيل عظيم ، وتطرق آراء سوء في حق الاله ، او لتعطيل محض
وكفر بقواعد الشريعة ، فالصواب الاضراب عن اعتبارها بمجرد الخيال
والتعري⁽⁹⁴⁴⁾ عن العلوم ، وليس كما يفعل⁽⁹⁴⁵⁾ الوعاظ⁽⁹⁴⁶⁾ والمفسرون

10 المساكين الذين ظنوا ان معرفة شرح الالفاظ ، هو العلم وتكثير الكلام
وتطويله زيادة عندهم في الكمال. واما اعتبارها بحقيقة العقل بعد الكمال
في العلوم البرهانية ومعرفة الاسرار النبوية ، فلازم ، لكن كل (+) من عرف
من ذلك شيئا فلا ينبغي له اشهاره⁽⁹⁴⁷⁾ كما يبتت مرات في شرحنا

للمشنة⁽⁹⁴⁸⁾ وبيان قالوا من بداية الكتاب الى هنا تقديس | الاله اخفى (٢٤٨-١) ج

15 الشيء⁽⁹⁴⁹⁾ وقالوا هذا في آخر ما ذكر في اليوم السادس⁽⁹⁵⁰⁾ . فقد تبين ما

قلناه ، لكن لما كان الامر الالهى موجبا ضرورة لكل من ادرك كما لا | ما (١-٦٦) م

ان يفرضه على غيره كما نبين في فصول تاتي في النبوة ، صار كل عالم
ظفر بفهم شيء من هذه الاسرار ، اما من نظره او من مرشد ارشده⁽⁹⁵¹⁾

لذلك ، لا بد له ان يقول شيئا. والتصريح ممنوع فيلوح فقد وقع من تلك

20 التلويحات والتنبهات ، والاشارات كثير في اقاويل الحكماء⁽⁹⁵²⁾ عليهم السلام⁽⁹⁵³⁾

(940) : ا ، معشه براشيت ومعشه مركبه : ت ج (941) : ا ، معشه براشيت : ت ج

(942) ظن : ت ، صن : ج ن (943) : ا ، الحكيم : ت ج (944) التمرى : ت ، التملى :

ن (945) يفعل : ت ، فعل : ج (946) : ا ، الدرشين : ت ج (+) لكن كل : ت ، لكل : ن

(947) اشهاره : ت ، اظهاره : ج (948) انظر لحجيجه فصلق ، ب ، م ، ١ (949) : ا ،

متحلت مسفروعد كان كبود الهيم هسترد بر : ت ج ، (950) : ا ، بيوم هششى : ت ج (951)

ارشده : ت ، - : ج (952) : ا ، الحكيم : ت ج (953) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت

لاحد منهم، ايضا لكنها مختلطة في اقاويل آخرين وفي اقاويل اخرى.
فلذلك تجدني دائما في هذه الغوامض⁽⁹⁵⁴⁾ اذكر القولة الواحدة التي هي
عمدة الامر و اترك ما سوى ذلك لمن يصلح ان يترك له.

- المقدمة الثانية : ان الانبياء كما قلنا يخاطبون بالأسماء المشتركة ،
وباسماء ليس القصد بها ما تبدل عليه بمثلها الاول ، بل يذكر ذلك الاسم
5 من اجل اشتقاق ما مثل مقل شقد [قضيب شجرة اللوز] ليستدل منه على
انا ساهر على حكمتي الخ .⁽⁹⁵⁵⁾ كما سنبين في فصول النبوة⁽⁹⁵⁶⁾ . وبحسب
هذا المعنى قيل في (عالم) الامر نحاس لاعم⁽⁹⁵⁷⁾ كما بينوا . وكذلك رجل
عجل ومنظر النحاس⁽⁹⁵⁸⁾ . وكذلك قول زكريا والجبلان جبلا نحاس⁽⁹⁵⁹⁾
وغير ذلك مما قيل : وبعد هاتين المقدمتين آتى بالفصل الذي وعدنا به .
10

فصل ل [٣٠]

- اعلم انه فرق بين الاول والمبدء . وذلك ان المبدأ هو موجود
(٦٦ - ب) م في ما هو له مبدء او معه ، وان لم | يتقدمه بالزمان كما يقال ان القلب مبدء
الحيوان والاسطقس مبدء ما هو له اسطقس . وقد يطلق ايضا على هذا
المعنى انه اول . واما الاول فقد يقال على المتقدم بالزمان فقط ، من غير ان
15 يكون ذلك المتقدم بالزمان سببا للمتأخر من بعده ، كما يقال اول من سكن
هذه الدار فلان وبعده فلان . ولا يقال ان فلانا مبدء فلان . واللفظ
الذي يدل على الاول في لغتنا⁽⁹⁶⁰⁾ هو بداية . بداءة كلام الرب بلسان
هو شمع⁽⁹⁶¹⁾ والذي يدل على المبدأ راشيت [رئيس] لانه مشتق من راش
[رأس] الذي هو مبدء الحيوان بحسب وضعه و العالم لم يخلق في مبدء
15

(954) : ا ، الستريم : د ج (955) : ع [ارميا ١٢/١] ، شوقدان : د ج (956)
الجزء الثاني الفصل ٢٢ (957) : ا ، [انظر حزقيال ٤/١] ، المركبة حشمل : د ج (958) :
ع [حزقيال ٧/١] ، رجل عجل ونحشت قلل : د ج (959) : ع [زكريا ١/٦] ، و ههريم
هرى نحشت : د ج (960) لغتنا : د ، لساننا : د ج ن (961) : ع [هوشع ٢/١] ، تحله
تحلت دبر الله بهوشع : د ج

زمانى كما بينا. اذ الزمان من جملة المخلوقات. فلذلك قال : براشيت
[فى البدء]. والباء بمعنى فى ، فترجمة هذا النص⁽⁹⁶²⁾ الحقيقية هكذا :
فى بداية خلق الله العلو والسفل . هذا هو التفسير الذى يطابق الحدوث.

اما ما تجده منصوبا لبعض الحكماء⁽⁹⁶³⁾ من اثبات زمان موجود

5 قبل خلق العالم فشكل⁽⁹⁶⁴⁾ جدا ، لان هذا هو رأى ارسطو الذى بينت
لك الذى يرى ان الزمان لا يتصور له اول وهذا شنيع⁽⁹⁶⁵⁾ والذى دعا
القائلين الى هذا القول ليما وجدوا : يوم واحد ويوم ثان⁽⁹⁶⁶⁾. وحمل

قائل هذا القول الامر على ظاهره ، وزعم انه⁽⁹⁶⁷⁾ اذ لم يكن ثم فلك
دائر⁽⁹⁶⁸⁾ ولا شمس فباى شئ قُدر يوم اول⁽⁹⁶⁹⁾؟ فقالوا بهذا النص :

10 اليوم الاول، قال الربى يهودا بن الربى سيمون : من هنا (نعلم) انه

كان نظام زمانى قديم. ولذلك قال الربى ابا هو من هنا انه كان الرب

تبارك وتقدس يخلق العالمين ويخربهم⁽⁹⁷⁰⁾. وهذا اشنع من الاول. وانت

تأمل ما صعب عليها وهو وجود زمان قبل وجود هذه الشمس. وسبين
لك حل هذا الذى اشكل على هذين عن قريب. اللهم ان كان يريد هذان
15 أن يقولوا انه لابد من تنظيم الازمنة⁽⁹⁷¹⁾ قديما⁽⁹⁷²⁾ فهذا هو اعتقاد القدم

وكل متشرع يحاشى عن هذا. و ما هذه القولة عنده الا نظير⁽⁹⁷³⁾ قولة
الربى أليعرز من اين خلقت السماء⁽⁹⁷⁴⁾ ؟

وبالجملة لا تنظر فى هذه المواضع لقول من قال قد اعلمتك بان
قاعدة الشريعة كلها. ان الله اوجد العالم ، لامن شئ، فى غير مبدأ زمانى،

(962) : ١ ، الفسوق : ت ج (963) : ١ ، الحكيم : ت ج (964) فشكل : ت ،
مشكل : ج (965) شنيع : ت ، شنع : ج (966) : ع [التكوين ٨/١ هـ] ، يوم راشون
ويوم شنى : ت ج (968) دائر : ت ، تدوير : ج (967) انه : تكرر فى ج (969) : ١ ،
يوم راشون : ت ج (970) : ١ ، [براشيت ربه ٣] ، يوم راشون امرر . يهوده بن ر . سيمون
مكان شبهه سدر زمين قودم لكان امرر . ابها مكان شبهه عقبه بورى حولوت ومحرين : ت ج
(971) : ١ ، سدر زمين : ت ج (972) قديما : ت ، قديم : ج (973) نظير : ت ، نظيره : ج
(974) : ١ ، شميم مهيكن نيراو ٣ ت ج .

- بل الزمان مخاوق، اذ هو تابع لحركة الفلك، والفلك مخلوق. ومما يجب ان تعلمه ان كلمة « آت » المقولة في قوله - (آت) السموات و (ات) الارض ⁽⁹⁷⁵⁾ قد صرحوا الحكماء ⁽⁹⁶³⁾ في عدة مواضع انها ⁽⁹⁷⁶⁾ بمعنى «مع» يعنون بذلك انه خلق مع السموات ⁽⁹⁷⁷⁾ كل ما في السماء ومع الارض كل ما في الارض. وقد علمت تبينهم ان السماء والارض خلقا معا لقوله: 5 ادعوهن فيقفن جميعا ⁽⁹⁷⁸⁾ فيكون الكل خلق معا وتباينت ⁽⁹⁷⁹⁾ الاشياء كلها اولا اولا حتى انهم مثلوا ذلك بأكار بذرجيا ⁽⁹⁸⁰⁾ مختلفة في الارض في دقيقة واحدة فنجم بعضها بعد يوم وبعضها بعد يومين وبعضها بعد ثلاثة، والزراعة كلها كانت في ساعة واحدة. وبحسب هذا الرأي الصحيح بلا شك، ينحل الشك الذي اوجب لربى يهودا بن الربى سيمون ان 10 (٢٤٨-ب) ج يقول ما قال وصعب عليه باى شئ قُدْر يوم اول ويوم ثان | وثالث ⁽⁹⁸¹⁾ (٦٧-ب) م وبيان | للحكماء قدس سرهم ⁽⁹⁸²⁾ في « براشيت ربه » قالوا في النور ⁽⁹⁸³⁾ المذكور في التوراة انه: خلق في اليوم الاول ⁽⁹⁸⁴⁾ قال بهذا النص: هذه من الانوار التي خلقت في اليوم الاول ولم يعلق الى اليوم الرابع ⁽⁹⁸⁵⁾ فقد 15 وقع التصريح بهذا الغرض.

ومما يجب ان تعلمه ان الارض ⁽⁹⁸⁶⁾ اسم مشترك يقال بعموم وخصوص. اما بعموم، فعلى كل مادون فلك القمر اعنى الاسطوانات الاربعة ويقال بخصوص على الواحد الاخير ⁽⁹⁸⁷⁾ منها وهو الارض دليل ذلك قوله: وكانت الارض خربة وخالية وعلى وجه الغمر ظلام

(975) : د [التكوين ١/١] ، ات هشيم وات هارص : ت ج (976) انها : ت ، انه : ج (977) السماوات : ت ، السماء : ج (978) : د [اشعيا ١٧/٤٨] ، قورا اتي يعملو يحدو : ت ج (979) تباينت : ت ، تبينت : ج ن (980) حبا : ت ، حب : ج (981) : ا ، يوم راشون ويوم شئ ويوم ثلثي : ت ج (982) : ا ، الحكيم ز. ل [لايقرا في ج] : ت (983) : ا ، الاور : ت ج (984) : ا ، نبرا يوم راشون : ت ج (985) : ا ، [حجيجه ١٢-١] ، [كلمتان مسوحتان في ج] ، هن هن شبراو يوم راشون ولا تلان عديوم ريبي : ت ج (986) : ا ، ارس : ت ج (987) الاخير : ت ج ، الاخر : ن

و روح الله الخ⁽⁹⁸⁸⁾. فقد سمي كلها ارضا⁽⁹⁸⁶⁾ ثم قال: وسمى الله اليبس ارضا⁽⁹⁸⁹⁾. وهذا ايضا سر عظيم من الاسرار انه كل ما تجده يقول قال الله كذا لكذا⁽⁹⁹⁰⁾ انما هو ليفصله من المعنى الاخر الذى اشرك بينها فيه هذا الاسم. ولهذا شرحت لك هذا النص⁽⁹⁹¹⁾. فى بداءة خلق الله العلو والسفل فيكون ارض المقول اولاً هو السفلى اعنى الاسطقسات الاربعة، 5 والمقول عنها ويسمى الله اليبس ارضا⁽⁹⁸⁹⁾، هى الارض وحدها. فقد بان هذا.

ومما يجب ان تعلمه ان الاسطقسات الاربعة ذكرت اولاً بعد السماء الذى قلنا ان اسم الارض الاول يدل عليها، لانه ذكر الارض والماء والروح والظلام. والظلام⁽⁹⁹²⁾. هو النار الاسطقسية، لا تظن غير ذلك قال: وسمعت كلامه من وسط النار⁽⁹⁹⁴⁾ وقال: سمعت الصوت من وسط الظلام⁽⁹⁹⁵⁾ وقال: كل ظلام مدخر فى كنوزه وتاكله نار لم

ينفخ فيها⁽⁹⁹⁶⁾. وانما سميت النار الاسطقسية بهذا الاسم لكونها غير مضيئة بل شفاقة، ولو كانت النار الاسطقسية مضيئة لرأينا الجوكلة بالليل ملتها نارا. وقد جاء ذكرها على اوضاعها الطبيعية، الارض وفوقها الماء، والهواء لازق بالماء، والنار فوق الهواء لان بتخصيصه⁽⁹⁹⁷⁾ الهواء على وجه المياه⁽⁹⁹⁸⁾ يكون الظلام⁽⁹⁹⁹⁾ الذى على وجه الغمر⁽¹⁰⁰⁰⁾ فوق الروح⁽¹⁰⁰¹⁾ بلا شك، والذى اوجب ان يقول روح الله⁽¹⁰⁰²⁾

(988) : ع [التكوين ٢/١] ، و هارص هيته تهو وهو وحشك حل فى تهوم وروح الهيم مرصفت : ت ج (989) : ع [التكوين ١٠/١] ، ويقرا الهيم لييشه ارس : ت ج (990) : ا ، ويقرا الهيم لكك ككه : ت ج (991) : ا ، الفسوق : ت ج (992) : ا ، ارس وميم وروح [يعنى الهواء] ، وحشك وحشك : ت ج (993) هو : ت ، هى : ج (994) : ع [التثنية ٣٦/٤] ، و دبريو شمت متوك هاش : ت ج (995) : ع [التثنية ٢٣/٥] ، كشمكم ات هقول متوك وحشك : ت ج (996) : ع [ايوب ٢٦/٢٠] ، كل وحشك طمون لصفونيو تاكلواش لانفع : ت ج (997) تخصيصه : ت ، تخصيصه : ج ن (998) : ع [التكوين ٢/١] ، حل فى هيم : ت ج (999) : ا ، الحشك : ت ج (1000) : ا ، حل فى تهوم : ت ج (1001) يعتبر بن ميمون الروح والهواء واحدا : ب (1002) : ا ، الهيم : ت ج

- لكونه فرضها متحركة اعنى التى تتحرك⁽¹⁰⁰³⁾ وحركة الريح ابدا منسوبة لله . وهبت ريج من لدن الرب⁽¹⁰⁰⁴⁾ : بعثت ريحك⁽¹⁶⁰⁵⁾ : فرد الرب ريحا غربية⁽¹⁰⁰⁶⁾ وهذا كثير . ولما كان الظلام⁽⁹⁹⁹⁾ المقول اولاً هو اسم الاسطقس غير الظلام⁽⁹⁹⁹⁾ المقول اخيراً ، الذى هو الظلام اخذ ان⁽¹⁰⁰⁷⁾ يبين ويفصل فقال : والظلام سماه ليلاً⁽¹⁰⁰⁸⁾ على ما بينا فقد بان هذا . 5
- ومما يجب ان تعلمه ان قوله : وفصل بين المياه التى الخ .⁽¹⁰⁰⁹⁾ ليس هو فصل بالموضعين⁽¹⁰¹⁰⁾ صار هذا فوق وهذا اسفل ، وطبيعتها واحدة . وانما شرحه انه فصل بينها بالفصل الطبيعى اعنى بالصورة وجعل بعض ذلك الذى سماه ماءً اولاً شيئاً اخر بصورة طبيعية البسه ، وجعل بعضه بصورة اخرى ، وهذا هو الماء . ولذلك ايضا قال : ومجتمع المياه⁽¹⁰¹¹⁾ سماه بحاراً . فقد صرح لك ان ذلك الماء⁽¹⁰¹²⁾ الاول المقول فيه على وجه المياه⁽⁹⁹⁸⁾ ما هو هذا الذى فى البحار⁽¹⁰¹³⁾ بل بعضه فصل بصورة ماء ، فوق الهواء وبعضه هو هذا الماء : ويكون قوله : وفصل بين المياه التى تحت الجبلد الخ .⁽¹⁰¹⁴⁾ مثل قوله : وفصل الله بين النور والظلام⁽¹⁰¹⁵⁾ الذى هو كالفصل⁽¹⁰¹⁶⁾ فى صورة ما والجلد⁽¹⁰¹⁷⁾ نفسه من الماء | تكون ، 15
- كما قالوا تجمدت القطرات الوسطانية⁽¹⁰¹⁸⁾ وقوله ايضا وسمي الله الجلد

(1003) : ا ، مرحفت : ت ج (1004) : ع [المدد ٣١/١١] ، سمات الله : ت ج (1005) : ع [الخروج ١٥/١٠] ، نشفت بروحك : ت ج (1006) : ع [الخروج ١٥/١٠] ، ويهفك الله روحيم : ت ج (1007) ا ن ، ت ج ، - ، ن (1008) : ع [التكوين ١٩/١] ، ولاحشك قرا ليله : ت ج (1009) : ع [التكوين ٧/١] ، ويبدل بين هميم : ت ج (1010) بالموضعين : ج ، بالموضع ان : ت (1011) : ع [التكوين ١٠/١] ، ولحقه هميم قرا يميم : ت ج (1012) : ا ، الم : ت ج (1013) : ا ، اليميم : ت ج (1014) : ع [التكوين ٧/١] ، ويبدل بين هميم اشر متحت لرقيع كو : ت ج (1015) : ع [التكوين ٤/١] ، ويبدل الميم بين هاورو بين همشك : ج (1016) : كالفصل : ت ، بالفصل : ج (1017) : ا ، الرقيع : ت ج (1018) : ا ، [برائيت ربه] ، هوجلد طفه امصميت : ت ج

سَاء⁽¹⁰¹⁹⁾ على ما⁽¹⁰²⁰⁾ بينت لك لييين اشتراك الاسم وان ليس السَاء⁽¹⁰²¹⁾ المقول اولاً في قوله : السموات والارض⁽⁹⁷⁵⁾ ، هي هذه التي سميت سَاء⁽¹⁰²²⁾ . واكدّ هذا المعنى بقوله : على وجه جلد السَاء⁽¹⁰²³⁾ ، لييين ان الجلد⁽¹⁰¹⁷⁾ غير السَاء⁽¹⁰²¹⁾ ومن اجل هذا الاشتراك في الاسمية قد يسمى ايضاً السَاء⁽¹⁰²¹⁾ الحقيقية جلداً⁽¹⁰¹⁷⁾ كما اسمى الجلد⁽¹⁰¹⁷⁾ الحقيقي ساء⁽¹⁰²¹⁾ وهو قوله : وجعلها الله في جلد الساء⁽¹⁰²⁴⁾ .

وتبين ايضاً بهذا القول ما قد تبرهن من كون الكواكب كلها الشمس و القمر مركوزات في الفلك اذ لاخلاء في العالم و ليست على سطح فلك ، كما يتخيل الجمهور من قوله : في جلد الساء (*) ولم يقل على جلد الساء⁽¹⁰²⁵⁾ . فقد بان ان مادة ما كانت مشتركة وسماها ماء⁽¹⁰²⁶⁾ ، ثم انفصلت بثلاث⁽¹⁰²⁷⁾ صور وصار منها شئ البحار⁽¹⁰¹³⁾ وصار منها شئ الجلد⁽¹⁰¹⁷⁾ وصار منها شئ فوق ذلك الجلد⁽¹⁰¹⁷⁾ . وهذا كله خارج⁽¹⁰²⁸⁾ عن الارض فقد اخذ في الامر مأخذاً اخر لاسرار عجبية . اما ان⁽¹⁰²⁹⁾ كون ذلك الذي فوق الجلد⁽¹⁰¹⁷⁾ سمي ماءً في الاسمية فقط ، لانه هذا الماء النوعي . فقد قالوه الحكماء⁽⁹⁸²⁾ عليهم السلام ايضاً قالوا في قولهم : دخل الاربعة في الفردوس الخ . قال لهم الربّي عقيبا : اذا وصلتكم الى الاحجار الرخامية النقية | فلا تقولوا ماء ماء ا لانه قد (٢٤٩-١) ج كتب⁽¹⁰³⁰⁾ . الناطق بالبهتان لا يقف امام عيّني⁽¹⁰³¹⁾ .

(1019) : ع [التكوين ٨/١] ، و يقرأ الميم لرقيع شميم : ت ج (1020) عل ما : ت ، عل مثل ما : ج (1021) : ا ، شميم : ت ج (1022) : ا ، شميم : ت ج (1023) : ع [التكوين ٢٠/١] ، عل فقي رقيع هشميم : ت ج (1024) : ع [التكوين ١٧/١] ، ويتن اوتم الميم برقيع هشميم : ت ج (*) : ا ، برقيع هشميم (1025) : ا ، عل رقيع هشميم : ت ج (1026) : ا ، ميم : ت ج (1027) بثلاث : ت ، بثلاث : ج (1028) خارج : ج ، خارجاً : ت (1029) ان : ت ، - : ج (1030) : ا ، [حجيجه ٢/١٤] ، اربعه نكنسو لفردس امرلهم ر . عقيبه كشاتم مجيعم ابني شيش طهور [٢٤٩ - ١] ال تا مروم ميم شكك كتوب (1031) : ع [المزمور ٧/١٠١] ، دوبر شقريم لا يكون لنجد عيني : ت ج

فاعتبر* ان كنت من اهل الاعتبار كم بين هذه القولة وكيف كشف
(٦٩-١) الامر كله اذا تأملته | وفهمت كل ما تبرهن في الآثار وتطلعت على كل
ما قالت الناس في كل شئ منها .

- ومما ينبغي ان تعلمه وتنبه عليه العلة التي من اجلها لم يُقَل في اليوم
الثاني انه طيب⁽¹⁰³²⁾ . وقد علمت اقاويل الحكماء⁽⁹⁶²⁾ عليهم السلام التي
5 قالوها في ذلك على جهة التاويل⁽¹⁰³³⁾ ، احسنها قولهم : لان عمل الماء لم
ينته⁽¹⁰³⁴⁾ ، وعلة ذلك ايضا عندى بيته جدا . وذلك انه كلما⁽¹⁰³⁵⁾ ذكر امرا
من امور الوجود الحادثة الموجودة على الاستمرار الدائمة المستقرة قال
في ذلك انه طيب⁽¹⁰³²⁾ وهذا الجلد⁽¹⁰¹⁷⁾ والشئ الذي عليه الذي سمي
ماء⁽¹⁰³⁶⁾ ، الامر فيه من الخفاء كما⁽¹⁰³⁷⁾ تراه . وذلك انه ان اخذ على
10 ظاهره يجليل . النظر كان امرا غير موجود اصلا ، لان ليس ثم جسم آخر
غير الاسطقسات بيننا وبين السماء الدنيا ، ولا ثم ماء فوق الهواء .
وناهلك ان تخيل متخيل أن هذا الجلد⁽¹⁰¹⁷⁾ وما عليه هو فوق السماء
فيكون الامر اشد امتناعا ، وابتعد عن ان يدرك ، وان اخذ على باطنه ، وما
اريد به كان اشد خفاء ، لانه وجب ان يكون من الاسرار المكتومة⁽¹⁰³⁸⁾
15 حتى لا يعلمه الجمهور ، فامر هو هكذا كيف يسوغ ان يقال فيه انه
طيب⁽¹⁰³²⁾ وانما معنى انه طيب⁽¹⁰³²⁾ ، انه ظاهر المنفعة وبيته في وجود
هذا الوجود واستمراره . واما الامر الخفي المعنى الذي ظاهره غير
موجود ، كذلك فاي منفعة فيه ظاهرة للناس ، حتى يقال فيه انه
طيب⁽¹⁰³²⁾ ، ولا بدلى ان از يدك بيانا ، وذلك أن هذا وان كان جزءاً
20

(1032) : : ا ، كى طوب : ت ج (1033) : ا ، الدرش : ت ج (1034) : ا ،
لن شلا شله ملاكت هم : ت ج [برائيت ربه فصل د] (1035) كلما : ت ، كل ما : ج
(1036) : ا ، ميم : ت ج (1037) كا : ت ، بما : ج (1038) المكتومة : ت ج .
المختومة : ن

كثيرا جدا من الموجودات ، | لكنه ليس بغاية مقصودة لاستمرار الوجود م (٦٩-ب)
 فيقال فيه انه طيب⁽¹⁰³²⁾ بل لضرورة لزم لتكشف الارض فافهم هذا .

ومما يجب ان تعلمه ان الحكماء⁽⁹⁸²⁾ قد بينوا ان العشب والاشجار
 التي انبتها الله من الارض ، انما انبتها بعد ان امطر عليها⁽¹⁰³⁹⁾ ، وان
 5 قوله : يصعد من الارض بخار الخ⁽¹⁰⁴⁰⁾ انما وصف الحالة الاولى التي
 كانت قبل تنبت الارض نباتا⁽¹⁰⁴¹⁾ . ولذلك ترجم انقلوس : والبخار
 هو يصعد من الارض⁽¹⁰⁴²⁾ . وبين هو ذلك من النص لقوله : وكل شجر
 البرية لم يكن بعد في الارض⁽¹⁰⁴³⁾ فقد بان ذلك .

وقد علمت ايها الناظر ان اول اسباب الكون والفساد بعد القوى
 10 الفلكية الضوء والظلام لما يتبعها من الحر والبرد ، وبحركة الفلك تختلط
 الاسطوانات والضوء والظلام ، يختلف امتزاجها ، واول امتزاج يحدث
 منها البخاران اللذان⁽¹⁰⁴⁴⁾ هما اول⁽¹⁰⁴⁵⁾ اسباب الآثار العلوية كلها التي
 المطر منها ، وهما ايضا اسباب المعادن . وبعد ذلك تركيب النبات ، وبعد
 النبات ، الحيوان ، وآخر تركيب (+) هو الانسان ؛ وان الظلام هو طبيعة⁽¹⁰⁴⁶⁾
 10 وجود العالم السفلى كله . والضوء طار عليه ، حسبك ان يعدم الضوء ، تبقى
 الحالة المستقرة ، وهكذا جاء النص في قصة الخلق⁽¹⁰⁴⁷⁾ ، على هذا
 الترتيب سواء ، لم يغادر شيئا من هذا .

(1039) [براشيت ربه فصل ١٣] (1040) : ع [التكوين ٦/٢] ، واديله من
 هارص كو : ت ج (1041) : ع [التكوين ١١/١] ، تلشا هارص دشا : ت ج (1042) :
 ا ، وعنا هو سلق من ارضا : ت ج (1043) : ع [التكوين ٥/٢] ، وكل شيخ هشده طرم
 [يديه : ج ، ييه : ت] يارص : ت ج (1044) اللذان : ت ج ، الذين : ن (1045) اول :
 ت ، - : ج ن (+) تركيب : ت ج ، تركيبه : ن (1046) طبيعة : ت ج ، - : ن (1047) :
 ا ، معشه براشيت : ت ج

ومما يجب ان تعلمه قولهم : كل فعل البدء قد أبدى على (كمال)

قوامه ، ابدى على (كمال) عقله ، ابدى على (كمال) رغبته⁽¹⁰⁴⁸⁾

يقول : ان كل ما خالق انما خلق⁽¹⁰⁴⁹⁾ على كمال كيته ، وعلى كمال

(٧٠-١) صورته و باحسن اعراضه وهو | قوله⁽¹⁰⁵⁰⁾ لرغبته⁽¹⁰⁵¹⁾ من : فخر

جميع الاراضى⁽¹⁰⁵²⁾ . فاعلم هذا ايضا فهو اصل كبير قد صبح وبان . 5

ومما يجب ان تعتبره جدا كونه ذكر خلق ادم فى ستة ايام

التكوين⁽¹⁰⁵³⁾ ، و قال : ذكرا وانثى خلقهم⁽¹⁰⁵⁴⁾ . وختم الخلق كله ،

وقال : فتاكملت السموات والارض وجميع جيشها⁽¹⁰⁵⁵⁾ . ثم افتتح

افتتاحا آخر لخلق حواء⁽¹⁰⁵⁶⁾ من ادم وذكر شجرة الحياة وشجرة

المعرفة⁽¹⁰⁶⁷⁾ وحديث الثعبان⁽¹⁰⁵⁸⁾ . وتلك القصة ، وجعل هذا كله انه 10

بعد ان جعل ادم فى جنة⁽¹⁰⁵⁹⁾ عدن وكل الحكماء⁽⁹⁸²⁾ قدس سرهم⁽¹⁰⁶⁰⁾

مجمعون ان هذه القصة كلها كانت يوم الجمعة وانه لم يتغير امر بوجه

بعد ستة ايام للتكوين⁽¹⁰⁵³⁾ . فلذلك لا يستشع شئ من تلك الامور كما قلنا ؛

انه الى الآن لم تحصل طبيعة مستقرة . ومع هذا قد ذكروا اشياء ساء سمعها لك

ملتقطة من اما كتبها وانبهك ايضا على اشياء كمثل ما نبهونا⁽¹⁰⁶¹⁾ هم 15

عليهم السلام .

واعلم ان هذه الاشياء التى اذكرها لك من كلام الحكماء⁽⁹⁶²⁾ انما

هى اقاويل فى غاية الكمال بينة التاويل للذى ذكروها له محكمة جدا .

(1048) : ١ ، [راسى هشة ١/١١ ، حولين ١/٦٠] ، كل مدته براشيت لقومتن نبراو

للاذن نبراو لصيوتن نبراو : ت ج (1049) انما خلق : ت ، - : ج (1050) قوله : ت ،

قولهم : ج (1051) : ١ ، لصيوتن : ت ج (1052) : ع [حزقيال ١/٢٠] ، صي هيا

لكل هارصوت : ت ج (1053) : ١ ، ششت يى براشيت : ت ج (1054) : ع [التكوين

٢٧/١٠] ، ذكرو نقيه [برام فى ج] براوتن : ت ج (1055) : ع [التكوين ١/٢] ،

ويكلو [يخلو : ج] هشيم و هارص [كرو : ج] وكل صيام : ت ج (1056) : ١ ، حوه :

ت ج (1057) : ١ ، عصن هميم [حيم : ج] وعصن هدمت : ت ج (1058) : ١ ، النحش :

ت ، (1059) : ١ ، جن : ت ج (1060) : ١ ، ز. ل. - : ج (1061) نهبونا : ت ،

نهبوا : جن

- فلذلك لا ابالغ في شرحها ولا ابسطها لئلا اكون | اكشف سرا⁽¹⁰⁶²⁾ لكن (٢٤٩-ب) ج
- ذكرى لها بترتيب ما ، بتنبية يسير يكفى في فهمها المثلث فمن ذلك قولهم : ان
ادم وحواء خلقا معا متحدين⁽¹⁰⁶³⁾ ظَهَرَ⁽¹⁰⁶⁴⁾ ليظهر. وانه قُسم فاحذ
نصفه وهو حواء وقوبل به⁽¹⁰⁶³⁾ وقوله : احدى اضلاجه⁽¹⁰⁶⁵⁾ يعنى
5 احد شقيه واستدلوا من : ضلع المسكن⁽¹⁰⁶⁶⁾ الذى ترجمته لجانب
المسكن⁽¹⁰⁶⁷⁾ . وكذا قالوا من جوانبه⁽¹⁰⁶⁸⁾ ، فافهم كيف كان التبيين انها | م (٧٠-ب)
اثنان بجهة ما ، وهما واحد. كما قال : عظم من عظامي ولحم من لحمي⁽¹⁰⁶⁹⁾ ،
وزاد ذلك تأكيدا بقوله ان الاسمى عليها جميعا واحدة لانها من إمرء
اخذت⁽¹⁰⁷⁰⁾ . واكد اتحادهما وقال : ويلزم امرأته فيصيران جسدا
10 واحدا⁽¹⁰⁷¹⁾ . فما اشد جهل من لا يفهم ان هذا كله لمعنى ضرورة ، فقد
بان هذا .

- ومما يجب ان تعلمه ما بينوه في « المدرش » . وذلك انهم ذكروا
التعبان⁽¹⁰⁷²⁾ مركوب وانه كان قدر جمل ، وان راكبه هو الذى اغوى
حواء وان الراكب كان سَمًا لا⁽¹⁰⁷³⁾ . وهذه الاسمى هم يطلقونها على
15 الشيطان⁽¹⁰⁷⁴⁾ ، تجدهم يقولون في عدة مواضع ان الشيطان⁽¹⁰⁷⁴⁾ اراد ان
يعثر ابانا ابراهيم⁽¹⁰⁷⁵⁾ حتى لا يجيب الى تقريب اسحق⁽¹⁰⁷⁶⁾ . وكذلك
اراد ان يعثر اسحق⁽¹⁰⁷⁶⁾ حتى لا يطيع اياه. وذكروا ايضا في هذه القصة ،

(1062) : ا ، مجله سود : ت ج (1063) متحدين : ت ، متحدان : ج (1064)
ظهرا : ت ، ظهر : ج (1065) براشيت ربه ٨ ، فانظر : عرويين ١/١٨ . (+) : ع
[التكوين ١٢/٢] ، است مصلتيو : ت ج (1066) : ا ، صلح همشكن : ت ج (1067)
: ع [الخروج ٢٠/٢٦] ، سطر شكنا : ت ج (1068) : ا ، سطر وهى : ت ، سطر اوى : ج
(1069) : ع [التكوين ٢٢/٢] ، عصم معصى و بشر مبشرى : ت ج (1070) : ع
[التكوين ٢٣/٢] ، اشد [حشه : ج] ، كي ما يش لقمحزات : ت ج (1071) : ع [التكوين
٢٤/٢] ، ودبق باشتو وهيو لبراحد : ت ج (1072) : ا ، النحش : ت ج (1073) : ا ،
سمال : ت ج (1074) : ا ، السطن : ت ج (1075) : ا ، ابرهم اينو : ت ج (1076)
: ا ، يصحق : ت ج

- اعنى فى العقيدة قالوا جاء سمال الى ابينا ابراهيم وقال له : يالك من شيخ كبير لفقدت شعورك الخ. ⁽¹⁰⁷⁷⁾ فقد بان لك ان سما لا ⁽¹⁰⁷³⁾ هو الشيطان ⁽¹⁰⁷⁴⁾ . وهذه الاسمية ايضا لمعنى، كما ان اسمية ⁽¹⁰⁷⁸⁾ الثعبان ⁽¹⁰⁷²⁾ لمعنى، وقالوا فى بحيته يخدع حواء كان سمال يركب عليه والرب تبارك وتعالى يضحك على الجمل وراكبه ⁽¹⁰⁷⁹⁾ .
- 5
- ومما يجب ان تعلمه وتنبه عليه كون الثعبان ⁽¹⁰⁷²⁾ لم يياشر ادم بوجه ولا كلمه. وانما كانت محاورته ومباشرته لحواء وبتوسط حواء ، تأذى ادم واهلكه ⁽¹⁰⁸⁰⁾ الثعبان ⁽¹⁰⁷²⁾ والعداوة الكاملة انما هى حاصلة بين الثعبان ⁽¹⁰⁷²⁾ وحواء وبين ذريته ، وذريتها ⁽¹⁰⁸¹⁾ . ولا شك ان ذريتها هى ذرية ⁽¹⁰⁸²⁾ ادم. واغرب من هذا ارتباط الثعبان ⁽¹⁰⁷²⁾ بحواء اعنى 10
- (١-٧١) م ذريته وذريتها ⁽¹⁰⁸¹⁾ فى الرأس والعقب ⁽¹⁰⁸³⁾ وكونها غالبه له فى الرأس ⁽¹⁰⁸⁴⁾ وهو غالب لها فى العقب ⁽¹⁰⁸⁴⁾ فهذا ايضا بين.

- ومن الأقاويل ايضا العجيبة التى ظاهرها فى غاية الشناعة، واذا فهمت فصول هذه المقالة حق فهمها تعجب من حكمة هذا المثل ومطابقته للوجود وهو قولهم عندما جاء الثعبان الى حواء التى فيها فتنة. ان فتنة بنى اسرائيل 25
- الذين وقفوا على جبل سيناء قد انتهت ، واما فتنة الشعوب الذين لم يقفوا على جبل سيناء لم ينته ⁽¹⁰⁸⁵⁾ ، فتدبر هذا ايضا .

(1077) : ا ، باسمال اصل اينوا برهم امرلو [سباهم : ج] مه سبا [هوه يدت : ج] هوبدت لبك كو : ت ج (1078) اسمية : ت ج ، تسميت : ن (1079) : ا ، هيه شمال روكب عليه وهقبه صوصق حل مل وروكبو : ت ج (1080) واهلكه : ت ، اهلكه : ج (1081) : ا ، زوعو وزرعه : ت ج (1082) : ا ، زرعه هوزرع : ت ج (1083) ع [فانظر التكوين ٣ / ١٥] ، راش وعقب : ت ج (1084) : ا ، براش ... وبمقب : ت ج (1085) : ا ، مشا نغش عل حوه عطيل به زهمه يشرال شعدو عل هرسينى فسقه زوهمتن جويم شلاعدو هرسينى لافسقه زوهمتن : ت ج [شبت ١٤٦ ، ١ ، ييموت ١٠٣ ب]

ومما يجب ان تعلمه قولهم : ان شجرة الحياة تسير خمسمائة سنة وكل
مياه البلد تنبع من تحتها ⁽¹⁰⁸⁶⁾ ، وبينوا في ذلك ان الغرض بهذا المقدار هو
 غلظ جرمه لا امتداد اغصانه قالوا : ليس الموضوع للبحث عن جرمه وانما
 جذعه يسير خمسمائة سنة وشرح جذعه ⁽¹⁰⁸⁷⁾ غلظ خشبته القائمة. وهذا
 5 التتميم منهم لاتمام شرح المعنى ⁽¹⁰⁸⁸⁾ . ويانه فقد بان هذا.

ومما يجب ان تعلمه ايضا قولهم : ان شجرة المعرفة فالرب تعالى
وتقدس لم يكشف تلك الشجرة لادم ولن يكشفها ⁽¹⁰⁸⁹⁾ وهذا ⁽¹⁰⁹⁰⁾
 صحيح ، اذ طبيعة الوجود كذلك اقتضت.

ومما يجب ان تعلمه قولهم : واخذ الرب الاله الانسان ⁽¹⁰⁹¹⁾ . رفعه
 10 وجعله في جنة عدن النعيم له ⁽¹⁰⁹²⁾ . لم يجعلوا هذا النص ⁽¹⁰⁹³⁾ لشيله من
 مكان وحطه في مكان ، الا ترفيع مرتبة وجوده في هذه الموجودات الكائنة
 الفاسدة واقاراره على حالة ما.

ومما يجب ان تعلمه ايضا وتنبه عليه وجه الحكمة في تسمية ولدى
 ادم قايين وهابيل ، وكون قايين هو القاتل لهابل في الحقل ⁽¹⁰⁹⁴⁾ وانها جميعا
 15 تلفا. وان كان اهل المتغلب ، | وانه لم يصح الوجود الا لشيت قد م (٧١-ب).
 اقام الله لي نسلا آخر ⁽¹⁰⁹⁵⁾ فقد صح هذا.

(1086) : ا ، عص هعيم مهلك همش ماوت شنه وكل ميمي براشيت متفلجين متحتيو
 : ت ج [براشيت ربه فصل ١٥ ، يرو شلى بركوت الجزء ١١] (1087) : ا ، لاسوف
 دبر نوفو الاكورتو مهلك همش ماوت شنه : ت ج. جذعه : ا ، قورتو : ت ج (1088)
 المعنى : ت المعافى : ج (1089) : ا ، عص هدعت لاجله عقبه اوتو ايلن [الا : ج] لآدم [ولو :
 ج] ولاعتيد لجلوتو : ت ج [براشيت ربه ، نهاية الفصل ١٥] (1090) وهذا : ت ، هذا : ج
 (1091) : ع [التكوين ١٥/٢] ، ويقع الله الميم ات هادم : ت ج (1092) : ا ، غله اوتو
 وينهو بمن عدن هنيج لو : ت ج [براشيت ربه ١٦] (1093) النص : ت ، نصا : ج
 (1094) : ع [التكوين ٨/٤] ، قين وهيل ... لهيل بشده : ت ج (1095) : ع
 [التكوين ٢٥/٤] ، لشت كي شت لي الميم زرع اسر : ت ج

ومما يجب ان تعلمه وتتنبه عليه قوله : فدعا ادم باسماء الخ⁽¹⁰⁹⁶⁾.
اعلمنا ان اللغات اصطلاحية لا طبيعية كما قد ظن ذلك.

- ومما يجب ان تعتبره هذه الاربعة الفاظ التي جاءت في نسبة السماء
لله وهي خلقة وصنعة وملكة والله⁽¹⁰⁹⁷⁾ قال : خلق الله السموات
والارض⁽¹⁰⁹⁸⁾ ، وقال : في يوم صنع الرب الاله الارض والسموات⁽¹⁰⁹⁹⁾ ،
وقال : مالك السموات والارض⁽¹¹⁰⁰⁾ ، وقال : لاله العالم⁽¹¹⁰¹⁾ ، وقال :
اله السماء واله الارض⁽¹¹⁰²⁾ . اما قوله : التي كوّنتها⁽¹¹⁰³⁾ شبربت
السموات⁽¹¹⁰⁴⁾ الباسط السماء⁽¹¹⁰⁵⁾ . فكل هذه يعسها صنع⁽¹¹⁰⁶⁾ . اما
لفظة⁽¹¹⁰⁷⁾ الخلقة⁽¹¹⁰⁸⁾ فما جاءت لانه يظهر لي ان الخلقة⁽¹¹⁰⁸⁾ انما تقع
م على تشكيل وتخطيط أو عرض من الأغراض⁽¹¹⁰⁹⁾ | الاخرى⁽¹¹¹⁰⁾ ايضا ،
اذ الشكل والتخطيط ايضا عرض . ولذلك قال : مبدع النور⁽¹¹¹¹⁾ لانه
عرض : صانع الجبال⁽¹¹¹²⁾ مشكلتها . وكذلك وجعل الرب الاله
الخ⁽¹¹¹³⁾ .

(1096) : ع [التكوين ٢٠/٢] ، ويقرا هادم شوث كو : ت ج (1097) : ا ، برا وعش
وقونه وال : ت ج (1098) : ع [التكوين ١/١] ، برا الهيم ات هشيم وات هارص : ت ج
(1099) : ع [التكوين ٤/١] ، ييوم هشوث الله الهيم ارس وشيم : ت ج (1100) :
ع [التكوين ٢٢/١٩/١٤] ، قونه شيم وارس : ت ج (1101) : ع [التكوين ٢٣/٢١] ،
العوالم : ت ج | ان موسى بن ميهون يقصد المعنى المذكور في المتن ، لاما هو وجود في التوراة :
ب [(1102) : ع [التكوين : ٣/٢٤] ، الهى شيم والهى هارص : ب ج (1103) : ع
[المزمور ٤/٨] ، كونته : ت ج (1104) : ع [اشيا ١٣/٤٨] ، وطفته شيم : ت ج
(1105) : ع [المزمور ٢/١٠٣] ، ونوطه شيم : ت ج (1106) : ا ، عش : ت ج
(1107) لفظه : ت ، لفظ : ج (1108) : ا ، يصيره : ت ج (1109) عرض من
الاعراض : ت ، غرض من الاغراض : ج (1110) الاخرى : ت ، الاخر : ج
(1111) : ع [اشيا ٧/٤] ، يوصراور : ت ، لايقرا في ج (1112) : ع [عاموس
٢٣/٤] يوصر هريم : ت ج (1113) : ع [التكوين ١٩٧/٢] ، يوصر الله الهيم كو : ت ج

اما هذا الوجود الخصيص بجملة العالم الذى هو السماء والارض فاطلق عليه خلق⁽¹¹¹⁴⁾ لانه عندنا ايجاد من عدم وقال: ايضا: صنع⁽¹¹¹⁵⁾ 15
 لصورها النوعية التى اعطيت اعنى طبائعها وقال فيها مالك⁽¹¹¹⁶⁾ لاستيلائه تعالى عليها استيلاء السيد على عبيده. ولذلك تسمى رب الارض 5
 كلها⁽¹¹¹⁷⁾ والرب⁽¹¹¹⁸⁾ ، ولما لا يكون⁽¹¹¹⁹⁾ ربا⁽¹¹²⁰⁾ الابان يكون له تملك⁽¹¹²¹⁾ . وهذا بنحو نحو اعتقاد قدم مادة مآ، استعمل فيها لفظة الخلق والصنعة⁽¹¹²²⁾ . فاما إله السماء⁽¹¹²³⁾ ، وكذلك إله العالم⁽¹¹²⁴⁾ ، فهو باعتبار كما له تعالى ، وكما لها فهو إله⁽¹¹²⁵⁾ | اى حاكم وهى محكومة ليس بمعنى ٢ (٧٢-)
 الاستيلاء . اذ ذلك هو معنى مالك⁽¹¹¹⁶⁾ ، وانما هو بمعنى اعتبار حظه تعالى 10
 فى الوجود وحظها . فانه الاله ، لاهى اعنى : السماء . فاعلم هذا وهذه المقادير هنا ومع⁽¹¹²⁶⁾ ما تقدم ومع ياتى فى هذا المعنى كافية بحسب غرض المقالة وبحسب الناظر فيها.

فصل لا (٣١)

لعله⁽¹¹²⁷⁾ قد تبين لك العلة فى تأكيد شريعة السبت وكونها 15
 رجماً⁽¹¹²⁸⁾ . وسيد النبيين قتل عليها وهى ثالثة وجود الإله ، ونفى الثنوية اذ النهى عن عبادة سواه ، انما هو لتقرير التوحيد . وقد علمت من كلامى أن الاراء ان لم تكن لها أعمال تثبتها وتشهرها وتخلدها فى الجمهور لم تبق . فلذلك شرعنا بتفضيل هذا اليوم حتى تثبت قاعدة حدث العالم وتشهر فى الوجود ؛ اذا عطل الناس كلهم فى يوم واحد ،

(1114) : ا ، برا : ت ج (1115) : ا ، هـ : ت ج (1116) : ا ، قونه : ت ج (1117) : ع [يشوع ١٣/٢ ، وادون ، ت ، (1119) لا يكون : ت ، لم يكن : ج [الخروج ١٧/٢٢ ، ٢٣/٢٤] ، وادون ، ت ، (1121) : ا ، قنين : ت ج (1122) : ا ، برا : هـ : ت ج (1123) : ا ، الهى : هـ : ت ج (1124) : ا ، الهم : ت ج (1125) : ا ، الهى : ت ج (1126) : مع ، ج : مع : ت (1127) : لعله : ت ، ملك : ج (1128) : ا ، بقله : ت ج

- فاذا سئل ما علة ذلك كان الجواب : لان الرب في ستة ايام خلق ⁽¹¹²⁹⁾ .
وقد جاء في هذه الشريعة علتان مختلفتان لانهما لمعلولين مختلفين . وذلك
انه قال في علة تعظيم السبت في الاوامر العشرة ⁽¹¹³⁰⁾ الاولى قال : لان الرب
في ستة ايام خلق النخ ⁽¹¹³¹⁾ . وقال في « مشيئة التوراة » : واذكر انك كنت
عبدا في مصر ⁽¹¹³²⁾ ولذلك امرك الرب الهك بان تحفظ يوم السبت ⁽¹¹³³⁾ . 5
وهذا صحيح ، لان المعلول في القول الاول وهو ⁽¹¹³⁴⁾ تشریف اليوم
وتعظيمه كما قال : ولذلك بارك الرب يوم السبت وقدمه ⁽¹¹³⁵⁾ هذا هو
المعلول التابع لعله : ان ستة ايام النخ ⁽¹¹³⁶⁾ . اما تشريعنا به وأمرنا نحن
بحفظة فهو معلول تابع لعله كوننا عبيدا في مصر ⁽¹¹³⁷⁾ الذي لم نكن نخدم
باختيارنا . ومتى شئنا ولا نستطيع العطلة فشرعنا بالعطلة والراحة 10
لنجمع الامرين : اعتقاد رأى صحيح ، وهو حدث العالم الدال على وجود
الاله باول خاطر واسهل نظر ، وتذكر افضال الله علينا في اخراجنا ⁽¹¹³⁸⁾
من تحت اثقال المصريين ⁽¹¹³⁹⁾ فكأنه افضال ⁽¹¹⁴⁰⁾ عام في صحيح ⁽¹¹⁴¹⁾
الرأى النظرى وصلاح الحال الجسماني .

15

فصل لب (٣٢)

آراء الناس في النبوة كآرائهم في قدم العالم وحلوله ، اريد بذلك
ان كما ان الذين صح عندهم وجود الإله لهم ثلاثة آراء في قدم العالم

(1129) : ع [الخروج ١١/٢٠] ، كي شئت يميم عشه الله : ت ج (1130) : ا ،
عسرهد بروت : ت ج (1131) : ا ، كي شئت يميم عشه الله [+ ات هشيم : ج] : كو : ت ج
(1132) : ع [التثنية ١٦/١٢ ، ١٨/٢٤] وذكرت كي عبد هيت بمصرم : ت ج (1133) :
ع [التثنية ١٥/٥] ، عل كن صوك الله الهيك لمسات يوم هشبت : ت ج (1134) : وهو :
ج ، هو : ت (1135) : ع [الخروج ١١/٢٠] ، عل كن برك الله ات يوم هشبت ويقدش
هو : ت ج (1136) : ا ، كي شئت يميم [- وكو : ج] : ت ج (1137) : ا ، مديم
بمصرم : ت ج (1138) اخراجنا : ج ، اراحتنا : ت (1139) : ع [الخروج ٧/٦] ،
متحت سبلوت مصرم : ت ج (1140) افضال : ت ، تفضل : ج (1141) صحيح : ت ،
تصحيح : ج ن

وحدوثه كما بينا. كذلك الآراء ايضا في النبوة ثلاثة ولا اعرج على رأى افيقوروس، لانه لا يعتقد وجود إله. فناهيك ان يعتقد نبوة. وانما اقصد لذكر آراء معتقد الإله.

الرأى الاول: وهو رأى جمهور الجاهلية ممن يصدق بالنبوة وبعض عوام (1142) شريعتنا ايضا يعتقدونه (1143) وهو ان الله (1144) تعالى يختار من يشاء من الناس فينبئيه ويبعثه. لا فرق ان يكون ذلك الشخص عندهم علما او جاهلا، كبير السن او صغير السن، لكنهم يشترطون فيه ايضا خيرية ما، وصلاحية اخلاق. لان الناس الى هذه الغاية ما قالوا انه قد ينبئ الله رجلا شريرا، الابان يردّه (1145) خيرا اولا بحسب هذا الرأى.

والرأى الثانى: رأى الفلاسفة وهو (1146) ان النبوة كمال ما في طبيعة الانسان. وذلك الكمال لا يحصل للشخص من الناس الا بعد ارتياض يخرج ما في قوة النوع للفعل ان لم يعق عن (1147) ذلك عائق مزاجى، او سبب ما من خارج كحكم كل كمال (1148) يمكن وجوده في نوع ما. فانه لا يصح وجود ذلك الكمال على غايته ونهايته في كل شخص من اشخاص ذلك النوع، بل في شخص ما. ولا بد ضرورة وان كان ذلك الكمال مما يحتاج في حصوله لمُخرج، فلا بد من مُخرج. وبحسب هذا الرأى لا يمكن ان يتنبأ الجاهل ولا يكون الانسان يسمى غير نبي ويصبح نبيا كمن يجد وجدة، بل يكون الامر هكذا. وذلك ان الشخص الفاضل الكامل في نطقياته وخلقياته، اذا كانت قوته المتخيلة على اكل ما تكون ونهيا (٢٥٠ - ب) ج 20 التهيؤ الذى ستسمعه، فانه يتنبأ ضرورة، اذ هذا كمال هو لنا بالطبع ولا يصح بحسب هذا الرأى ان يكون شخص يصلح للنبوة، ويتنبأ لها ولا يتنبأ الا ما يصح ان يعتدى شخص صحيح المزاج بغذاء محمود، فلا يتولد من ذلك الغذاء دم جيد، وما اشبه هذا.

(1144) الله : ت ، الاله : ج (1142) عوام : ت ج ، عوام اهل : ن (1143) :

يمتقدونه : ج ، يعتقد : ت (1145) يرد : ت ، يريده : ج (1146) وهو : ت ، هو : ج

(1147) : من : ت ، من : ج (1148) كال : ت ، كامل : ج

والرأى الثالث : وهو رأى شريعتنا وقاعدة مذهبنا، هو مثل هذا
 رأى (٧٣-ب)م | الفلسفى بعينه الا فى شئ واحد وذلك انا نعتقد ان الذى يصلح
 للنبوة المتهى لها قد لا يتنبأ. وذلك بمشيئة إلهية. وهذا عندى هو شبه
 المعجزات كلها وجارى فى نسقها. فان الامر الطبيعى ان كل ما يصلح
 بحسب جبلته وأرتاض بحسب تربيته (1149) ، وتعليمه، سيتنبأ. والممنوع
 5 من ذلك انما هو بمن (1150) منع تحريك يده كياربعمام (1151) او منع
 الابصار كعسكر ملك ارم عند قصده (1152) اليشاع (1153) . اما كون قاعدتنا
 التهيوه والكمال فى الخلقيات والنطقيات، ولا بدّ فهو قولهم (1154) : انما
 النبوة تستند على الحكيم والقوى والغنى (1155) . وقد بينا ذلك فى «شرح
 المشنه» (1156) وفى تاليفنا الكبير (1157) واخبرنا بكون ابناء الانبياء (1158) 10
 مشغولين دائما بالتهيوه.

واما كون المتهى قد يمنع ولا يتنبأ ، فتعلم ذلك من قصة باروك
ابن نيريا (1159) لانه تبع ارميا، وراضه وعلّمه وهيتاه. وكان يُطعم
 نفسه بانه (1160) يتنبأ ، فمُنِع كما قال : اعيت فى زفيرى ولم اجد
 15 راحة (1161) . ففيل له على يد ارميا : هكذا تقول له هكذا قال الرب
 وانت تلتمس لك عظام لا تلتمس (1162) . ولقد كان يتسع ان يقال بان
 هذا تصريح بان النبوة فى حق باروك عظام (1163) . ولذلك كان يقال

(1149) تربيته : ت ، تدبيره : ج (1150) بمن : ت ، كن : ج (1151) كياربعمام :
 ع [الملوك الثالث ١٣/٤] ، كيربعم : ت ج (1152) قصده : ت ج ، قصة : ن (1153) :
 ع [الملوك الرابع ١٨/٦] (1154) فهو قولهم : ت ج ، فقولهم : ن (1155) : ١ ، ابن
 هنبوان شوره الاعل حكم جبور وعشير : ت ج [شبت ، ٩٢-١ ندريم ، ٣٨-١] ،
 (1156) المقسة لسدر زرميم (1157) تاليفنا : ج ، التاليف : ت مشنه توره ، يسوى
 متورة ٧ (1158) : ١ ، [المقصود من الابناء هنا التلاميذ : ب] ، بنى هنييليم : ت ج
 (1159) : ع [ارميا ١/٤٥] ، بروك بن نريه : ت ج (1160) : بانه : ت ، بان : ج
 (1161) : ع [ارميا ٣/٤٥] ، يحمى بانحتى ومنوحه لامصاق : ت ج (1162) : ع [ارميا
 ٤/٣٥] ، كه امرالله كوراته تبقت لك جدلوت ال تبقت : ت ج (1163) : ١ ،
 جدلوت ت ج

- ان قوله ⁽¹¹⁶⁴⁾ حتى انبياؤها لا يصادفون رؤيا من لدن الرب ⁽¹¹⁶⁵⁾ من اجل كونهم في المهجر ⁽¹¹⁶⁶⁾ كما نبين ، لكن نجد نصوصا كثيرة منها نصوص كتب ، ومنها كلام الحكماء ⁽¹¹⁶⁷⁾ كلها مستمرة على هذه القاعدة. وهي ان الله ينبت من يشاء ⁽¹¹⁶⁸⁾ متى شاء لكن للكمال الفاضل في الغاية. اما
- 5 الجاهل من العوام | فلا يمكن ذلك عندنا اعني ان ينبت احداهم الا كإمكان ان ينبت حمارا او ضفدعا ⁽¹¹⁶⁹⁾ . هذه ⁽¹¹⁷⁰⁾ قاعدتنا انه لا بد من الارتياض والكمال . وحينئذ يكون الإمكان الذي تتعلق به قدرة الإله ولا يغلطك قوله : قبل ان اصورك في البطن عرفتكَ وقبل ان تخرج من الرحم قد سنَّك ⁽¹¹⁷¹⁾ . لان هذه حال كل نبي لا بدله من تهيت طبيعي
- 10 في اصل جبلته كما يتبين .

- واما قوله : لاني صبي ⁽¹¹⁷²⁾ فقد علمت تسمية العبرانية ⁽¹¹⁷³⁾ : يوسف الصديق غلاما ⁽¹¹⁷⁴⁾ وهوان ثلاثين سنة وتسمية يشوع غلاما ⁽¹¹⁷⁵⁾ وهو قدناهر الستين وهو قوله في حين عمل العجبل ⁽¹¹⁷⁶⁾ و كان خادمه يشوع بن نون الغلام لا يبرح من داخل الخباء ⁽¹¹⁷⁷⁾ و سيدنا موسى ⁽¹¹⁷⁸⁾
- 15 حينئذ ابن احدى ⁽¹¹⁷⁹⁾ وثمانين ، وجملة عمره مائة وعشرون ⁽¹¹⁸⁰⁾ وعاش يشوع بعده اربع عشرة ⁽¹¹⁸¹⁾ سنة ، وعمر يشوع مائة وعشر . فقد بان ان يشوع حينئذ ابن سبع وخمسين سنة اقل ذلك و سماه غلاما ⁽¹¹⁸²⁾ ولا

(1164) ان قوله : ت - - : ج (1165) : ع [ايكا ٩/٢] ، جم نيبايه لامصاو حزون [مشو : ج] من ي . ي : ت ج (1166) : ا ، الجاوت : ت ج (1167) : ا ، حكيم : ت ج (1168) : يشاء : ج ، شاء : ت (1169) حمارا او ضفدعا : ت ، حمار او ضفدع : ج ن (1170) هذه : ت ، هذا : ج (1171) : ع [ارميا ١/٥] ، بطرم اصرك بيلن يدمشيك و بطرم تصا مرحم هقدشيك : ت ج (1172) : ع [ارميا ١/٦] ، نمرانكي : ت ج (1173) البيرا في : ج (1174) : ا ، يوسف هصديق نمر [نصر في ج] : ت ج (1175) : ا ، يهوشع نمر : ت ، يهوشع نصر : ج (1176) : ا ، ممسه همجل : ت ج (1177) : ع [الخروج ١١/٢٢] ، ومثرتو يهوشع بن نون نمر لايميش [يهوش : ت] : ت ج (1178) ومثه رينو : ت ج (1179) احدى : ت ج ، احد : ن (1180) عشرون : ت ج ، عشرة : ن (1181) اربع عشرة : ت ج ، اربعة عشر : ن (1182) : نمر : ت ، نصر : ج

- يغلطك ايضا ماجاء في المواعيد في قوله : اُفيض روحى على كل بشر
فيتنبأ بنوكم وبناتكم ⁽¹¹⁸³⁾ لانه قد فسر ذلك واخر ماتكون تلك النبوة فقال :
و يرى شبانكم رؤى و يحكم شيوخكم احلاما ⁽¹¹⁸⁴⁾ لان كل مخبر بغيب من
جهة التكهن و الشعور كان ذلك ، او ⁽¹¹⁸⁵⁾ من جهة رؤية صادقة :
فانه يتسمى ايضا نبيا ولذلك يسمون ⁽¹¹⁸⁶⁾ انبياء البعل وانبياء العشتروت
5 انبياء ⁽¹¹⁸⁷⁾ الا ترى قوله تعالى : اذا قام بينكم متنبئ او رائي حلم ⁽¹¹⁸⁸⁾
فاما الوقوف في جبل سيناء ⁽¹¹⁸⁹⁾ و ان كانوا كلهم مشاهدين النار العظيمة
(٧٤-ب) م سامعين الاصوات المهولة ⁽¹¹⁹⁰⁾ المفزعة على | جهة المعجز. فلم يحصل
في درجة النبوة الامن يصلح ، وعلى مراتب ايضا الا ترى قوله :
اصعد الى الرب انت و هارون وناداب و ايهو وسبعون من شيوخ اسرائيل
10 ⁽¹¹⁹¹⁾ هو عليه السلام في اعلى ⁽¹¹⁹²⁾ مرتبة كما قال : ثم يتقدم موسى
وحده الى الرب وهم لا يتقدمون ⁽¹¹⁹³⁾ و هارون ⁽¹¹⁹⁴⁾ دونه و ناداب
⁽¹¹⁹⁵⁾ و ايهو دون هارون ⁽¹¹⁹⁴⁾ وسبعون من الشيوخ ⁽¹¹⁹⁶⁾ دون ناداب
⁽¹¹⁹⁵⁾ و ايهو وسائر الناس دون هؤلاء على حسب كمالاتهم ونص الحكماء
عليهم السلام موسى امة وحده و هارون امة وحده ⁽¹¹⁹⁷⁾ واذا ⁽¹¹⁹⁸⁾ واندرج لنا 15

(1183) : ع [يوثيل ٢/٢٨] ، اشفوك ات روحى على كل بشر و نباو ينكيم و بنو تيكم
: ت ج (1184) : ع [يوثيل ١/٣] ، زقنيكم حلوموت يحلومو و يحور يكم حزيونوت
يراو : ت ج (1185) او : ت ، - : ج (1186) يسمون : ج ، يسمى : ت (1187) : ا ،
نيباى هيل و نيباى هاشره نيبايم : ت ج (1188) : ع [التثنية ٢/١٣] ، ك يقوم بقربك نى
او حو لم سلوم : ت ج (1189) : ا ، معد هرسينى : ت ج (1190) المهولة : ت ، المهيلة : ج
(1191) : ع [الخروج ١/٢٤] ، عله الى الله اته و اهرن ندب وا يهوا و شعيم مزقنى يشرال :
ت ج (1192) اعلى : ت ، اصل : ج (1193) : ع [الخروج ٢/٢٤] ، ونجش مشه
لبدوال الله وهم لا ينجشو : ت ج (1194) : ا ، اهرن : ت ج (1195) : ا ، ندب :
ت ج (1196) : شعيم ايش : ت ج (1197) : ا ، [المعنى الحرفى : موسى قسم بنفسه و هارون
قسم بنفسه] ، الحكيم [+ عليهم السلام : ت] مشه محصه بفى عصمه و اهرن [+ وكل يشرال :
ج] محصه بفى عصمه : ت ج (1198) واذا : ت ، اذ : ج

ذكر الوقوف على جبل سيناء ، فلننبه على ما يبين من النصوص عند التأمل
الحسن ومن كلام الحكماء ⁽¹²⁰⁰⁾ في ذلك الوقوف ⁽¹²⁰¹⁾ كيف كان، في فصل
مفرد

فصل لج: [٢٢]

- 5 يبين ان ⁽¹²⁰²⁾ الوقوف على جبل سيناء ⁽¹²⁰³⁾ لم يكن جميع الواصل لموسى
هو كله الواصل لجميع اسرائيل ، بل الخطاب لموسى وحده. و لذلك جاء
خطاب الاوامر العشرة ⁽¹²⁰⁴⁾ كله مخاطبة الواحد | المفرد وهو عليه السلام
ينزل الى اسفل الجبل ويخبر الناس بما سمع نص التوراة : و انا قائم بين
الرب و بينكم في ذلك الوقت لكي ابلغكم كلام الرب ⁽¹²⁰⁵⁾ وقال ايضا :
10 موسى يتكلم ، والله يجيبه بالصوت ⁽¹²⁰⁶⁾ . و بيان في « المكيلا » (+) ان كل
كلام وكلام ⁽¹²⁰⁷⁾ يعيده لم كما سمع . ونص التوراة ايضا : لكي يسمع الشعب
مخاطبتي لك الخ. ⁽¹²⁰⁸⁾ ، دليل ان الخطاب له وهم يسمعون الصوت العظيم
لاتفصيل الكلام . وعن سماع | ذلك الصوت العظيم قال : فلما سمعتم الصوت م (١-٧٥)
⁽¹²⁰⁹⁾ ، وكنتم سامعين صوت الكلام وانتم لاتدركون صورة بل صوتا
15 فقط ⁽¹²¹⁰⁾ ولم يقل تسمعون الكلام ⁽¹²¹¹⁾ وكل ماجاء من سماع الكلام انما
المراد به سماع الصوت ⁽¹²¹²⁾ ، وموسى هو الذي يسمع الكلام ويحكيه لهم
هذا هو الظاهر من نص التوراة .

(1199) : ا ، معدهر : ت ج (1200) : ا ، الحكيم : ت ج (1201) : ا ،
المعد : ت ج (1202) : ان ج ، ان في : ت (1203) : ا ، معدهر سيني : ت ج
(1204) : ا ، عشر هـ بروت : ت ج (1205) : ع [التثنية هـ / هـ] ، انكي عومد [عديت]
بين الله و بينكم لهجيد لكم ات دبر الله : ت ج (1206) : ع [الخروج ١٩ / ١٩] ، مشه يد بر
و هالميم يمننو بقول : ت ج (1207) : ا ، دبورو دبور : ت ج (+) [المكيلا ١ / ٢٠ تفسير الخروج]
(1208) : ع [الخروج ٩ / ١٩] ، بيمور يشمع هم بدبري عملك و كو : ت ج (1209) : ع
[التثنية ٢٣ / ٥] ، كشر معكم [كشمكم في ت] ، ات هقول : ت ج (1210) : ع [التثنية
١٢ / ٤] ، قول دبريم اتم شوميم و تمونه اينكم روايم رولتي قول : ت ج (1211) : ا ،
دبريم اتم شعيم [شوميم : ج] : ت ج (1212) : ا ، القول : ت ج

- ومن أكثر كلام الحكماء⁽¹²⁰⁰⁾ عليهم السلام لكنه لهم أيضا قولة منصوبة في عدة مواضع من «المدرّشوت» وهي في التلمود أيضا وهي قولهم: انهم سمعوا «انا الذي» «ولا يكن لك» من فم الجبار⁽¹²¹³⁾ يعنون انها وصلت لهم كمثل ما وصلت لسيدنا موسى⁽¹²¹⁴⁾ ولم يكن سيدنا موسى⁽¹²¹⁴⁾ موصلها لهم. وذلك ان هذين الاصلين اعني وجود الاله وكونه واحدا، انما يدرك ذلك بالنظر الانساني وكل ما يعلم ببرهان فحكم النبي فيه وحكم كل من علمه سواء لاتفاضل. ولا علم هذان الاصلان من جهة النبوة فقط، نص التوراة: فقد اريت لتعلم الخ⁽¹²¹⁵⁾ اما سائر الكلمات⁽¹²¹⁶⁾ فهي من قبيل المشهورات والمقبولات لا من قبيل المعقولات. ومع ما ذكرنا ايضا من ذلك، فان الذي تستقل به النصوص وكلام الحكماء⁽¹²⁰⁰⁾ هذا هو⁽¹²¹⁷⁾ انهم لم يسمعوا جميع اسرائيل في ذلك الوقفة⁽¹²¹⁸⁾ غير صوت⁽¹²¹⁹⁾ واحد فقط مرة واحدة وهو الصوت⁽¹²¹⁹⁾ الذي ادرك موسى وكل اسرائيل منه: انا الذي [...] ولا يكن لك [...] (1220). واسمعهم موسى ذلك بكلامه⁽¹²²¹⁾ بتفصيل احرف مسموعة. وقد ذكرنا الحكماء⁽¹²⁰⁰⁾ ذلك واستندوه لقوله: تكلم الله مرة وثانية والذي سمعته⁽¹²²²⁾ وبنوا في اول «مدرش حزيت»⁽¹²²³⁾

(1213): ا، انكى ولا يهيه لك من مجبوره شمعوم: ت ج واشير ب «انا الذي» الى الامر الاول من الاوامر العشرة حيث يقول: انا الرب الهك الذي اخرجك من مصر، واشير ب «لا يكن لك» الى الامر الثاني من الاوامر العشرة حيث يقول: لا يكن لك الهة اخرى تجاهي [انظر: الخروج ٢٠ / ٢١] (1214): ا، مشه ريينو: ت ج (1215): ع [الثنية ٣٥ / ٤]، انه هرايت لدعت وكو: ت ج (1216): ا، الدبروت: ت ج (1217) هذا هو: ت، هو هذا: ج (1218): ا، الممد: ت ج (1219): ا، قول: ت ج (1220): ا، انكى [انبيو: ج] ولا يهيه لك: ت ج [انظر الرقم 1213 فيما سبق آتفا] (1221) بكلامه: ت، بكما: ت ج (1222): ع [المزمور ١٢ / ٦١] احت دبر الميم بفرشو شقيم زو [شمعنو: ج] شمتي: ت ج (1223) مدرش حزيت - تفسير نشيد الاناشيد ٢ / ١

انهم لم يسمعوا اصوتا⁽¹²¹⁹⁾ اخر من قبله تعالى ونص التوراة : بصوت عظيم (١٧٠-ب) م
ولم يزد⁽¹²²⁴⁾ و بعد سماع ذلك الصوت⁽¹²¹⁹⁾ الاول كان ما ذكر من
استهوالهم الامر وخوفهم⁽¹²²⁵⁾ الشديد .

وما حكى من قولهم : فقلتم هو ذا قد ارانا الله الخ . . و الآن ليم
5 نهلك الخ ؟ تقدم انت واسمع⁽¹²²⁶⁾ . فتقدم هو جل من مولود ثانية وتلقى
بقية الكلمات⁽¹²²⁷⁾ واحدة واحدة ونزل لاسفل⁽¹²²⁸⁾ الجبل وسمعهم اياها
في ذلك المشهد العظيم و هم يبصرون الانوار و يسمعون الاصوات اعنى
تلك الاصوات التى هى : اصوات وبروق⁽¹²²⁹⁾ كما الرعد وصوت عال للبرق
⁽¹²³⁰⁾ وكل ما تجدد من ذكر سماع الاصوات⁽¹²³¹⁾ كثيرة كما قال : وكان
10 جميع الشعب يشاهدون الرعود الخ.⁽¹²³²⁾ انما هو⁽¹²³³⁾ صوت بوق⁽¹²³⁴⁾
ورعود ، ونحوها .

اما صوت⁽¹²¹⁹⁾ الرب اعنى الصوت المخلوق الذى منه فهم الكلام
⁽¹²³⁵⁾ فلم يسمعه⁽¹²³⁶⁾ غير مرة واحدة فقط ، كما نصت التوراة وكما بينوا
الحكماء⁽¹²²⁰⁾ فى الموضع الذى نهتك عليه ، و هو الصوت⁽¹²³⁷⁾ الذى
15 تخرج بسامعه روحهم⁽¹²³⁸⁾ واُدرك به الكلمتان الاوليتان .⁽¹²⁴⁰⁾

(1224) : ع [الثانية / ٢٣] ، قول جلول ولايف : ت ج (1225) خوفهم : ت ،
خوفه ، ج (1226) : ع [الثانية / ٢٤ ، ٢٧] ، وتامروهن وهرانوا الله الهينوكر ومعه
نمت قرب اته وشمع : ت ج (1227) : ا ، الدبروت : ت ج (1228) لاسفل : ت ،
الاسفل : ج (1229) : ع [الخروج ١٨ / ٢٠] ، قواوت وبرقيم : ت ج (1230) : ا ،
قول شوفر حرق : ت ج (1231) : ا ، قولوت : ت ج (1232) : ع [الخروج ١٨ / ٢٠] ،
وكل هم روايم ات هقولوت كو : ت ج (1233) هو : ت ، هى : ج (1234) : ا ،
قول هشوفر : ت ج (1235) : ا ، الدبور : ت ج (1236) فلم يسمعه : ت ، فلم يسمعه : ج
(1237) : ا ، القول : ت ج (1238) الذى : ت ، - : ج (1239) : ا ، يصاء نشمتن
بشمو : ت ج [أنظر شير هشيريم ربه ، فصل ه / ٦] (1240) : ا ، شى هدبروت
هراشونوت : ت ج

- واعلم ان هذا الصوت ايضا ليس مرتبهم فيه سوى مع مرتبة سيدنا موسى وانا (1241) انبهك على هذا السر واعلمك انه امر متواتر (1242) في الملة معلوم عند علمائها. وذلك ان كل موضع تجد فيه ويتكلم الرب الى موسى قائلا (1243) يترجمه انقلوس : قال الله (1244) وكذلك قوله : (1245) فكلم الرب بجميع هذا الكلام (1246). [قترجمه] قال الرب بكل الكلمات (1247) واما قول 5 اسرائيل لموسى : ولا يكلمنا الله (1248) قترجمه ولا يقل لنا من طرف الرب (1249) فقد ابان لك عليه السلام عن الجملة التي فصلناها | وهذه المعاني الغربية الجلييلة قد علمت ان انقلوس راوٍ لهما من افواه الربى العزرو والربى يشوع (1250) اللذان (1251) حكيا اسرائيل (1252) باطلاق كما بينوا . فاعلم ذلك و تذكره (1253) لانه لا يمكن ان يتعرض للوقفة على جبل سيناء 10 باكثر من هذا القدر الذى ذكره لانه من جملة غوامض التوراة (1254) وحقيقة ذلك الاداك وكيف كان الحال فيه نختار عنا جدا لانه لم يتقدم مثله ولا يتأخر فاعلمه

فصل لد [٣٤]

- هذا النص الذى جاء فى التوراة وهو قوله : ها انا مسير امامك ملكا 15 الخ (1255) معنى هذا النص هو الذى تبين فى « مشنه التوراة » قال لموسى (1241) انا : ت ، انما ، ج (1242) متواتر : ت ، متوارد : ج (1243) : ا ، ويدبر الله ال مشه [+ لامرقت] : ت ج (1244) : ا ، ومليل الله : ج ، ومليل ادنى : ت (1245) قوله : ت - : ج (1246) : ع [الخروج ١٠/١] ، ويدبر الهيم ات كل هدبريم : ت ج (1247) : ا ، ومليل الله يت كل فتجميا : ت ج (1248) : ع [الخروج ١٠/١٩] ، واليدبر عنو الهيم : ت ج (1249) : ا ، ولا يتملل عنان قول [قدم : ت] الله : ت ج (1250) : ا ، مفيد ر . اليمز رور يشوع : ت ج (1251) اللذان : ت ، اللذين : ج (1252) : ا ، [حكما : ج ، حكى : ت] يسرال : ت ج (1253) تذكره : ت ، تدبره : ج (+) : ا ، لمعد هر سيني : ت ج (1254) : ا ، سترى توره : ت ج (1255) : ع [الخروج ٢٣/٢٠] ، هته انكى شلح ملاك لفنيك : ت ج

- ١: وقفة على جبل سيناء ⁽¹²⁵⁵⁾ اقيم لهم نبيا الخ ⁽¹²⁵⁶⁾ . و دليل ذلك قوله
 و هذا الملك: فتحفظ له و امثل قوله الخ ⁽¹²⁵⁷⁾ . و لاشك ان هذه الوصية
 اعماهى بجهور الناس و ليس بجهور الناس يتجلى لهم الملك ولا يامرهم ولا
 ينههم حتي يؤمروا ان لا يخالفوه و انما معنى هذه القولة انه تعالى اهلهم
 ان نبيا يكون فيهم ياتيه ملك يكلمه ، و يامر و ينه . فها نا الله عن
 مخالفة ذلك الملك الذي يوصل الينا ⁽¹²⁵⁸⁾ | النبي كلامه كما بين في « مشنة (٢٥١-ب) »
 التوراة ، و قال : له تسمعون ⁽¹²⁵⁹⁾ و قال : و اى انسان لم يطع كلامى
 الذى يتكلم به باسمى الخ ⁽¹²⁶⁰⁾ . و هو بيان قوله : لان اسمى فيه ⁽¹²⁶¹⁾ | (٢٦-ب) م
 و انما هذا كله اعلام ⁽¹²⁶²⁾ لهم ان هذا المشهد العظيم الذى رأيتموه اصفى
 10 الوقفة على جبل سيناء ⁽¹²⁶³⁾ ليس هو امراً دائماً ⁽¹²⁶⁴⁾ معكم ولا يكون فى المستقبل
 مثله ولا تكون دائماً لا نار ، ⁽¹²⁶⁵⁾ ولا محاب ⁽¹²⁶⁶⁾ كما هو الان على هذا المسكن
 ابداً ⁽¹²⁶⁷⁾ . و انما يفتح لكم البلاد و يمهلكم الارض : و يعلمكم بما
 تعملونه ، ملك ارسله لانبيائكم فيعلمكم ما ينبغي اتيانه . و ما يلزم
 اجتنابه . و فى هذا ايضا ⁽¹²⁶⁸⁾ اعطى القاعده التى لم ازل ابيئها دائماً ⁽¹²⁶⁹⁾
 15 و هى ان كل نبي غير سيدنا موسى فانه ياتيه الوحي على أيدي ملك فأعلمه .

(1256) : ع [التثنية ١٩/١٩] . نبيا اقيم لهم كور : ت ج (1257) : ع [الخروج
 ٢١: ٢٣] . هشر مفسر و شمع بقادر كور : ت ج (1258) : الينا : ت ، لنا : ج (1259) : ع
 [التثنية ١٨/١٨] . انور تسمعون : ت ج (1260) : ع [التثنية ١٨/١٩] ، و هيه هاش اشر
 لا يشع ال درى اشر يد و شمس كور : ت ج (1261) : ع [الخروج ٢١/٢٣] . هناق :
 ج [ك شمس مفسر] : ت ج (1262) : اعلام : ج ن ، اعلاما : ت (1263) : ا . معد هرسنى :
 ت ج (1264) : امرا دائماً : ت . امردانم : ج (1265) : ا . اش : ت ج (1266) : ا ،
 صر : ت ج (1267) : ا . هل هسكن تيد : ت ج (1268) : ايضا : ت ج ، ن : ت (1269) :
 و انما : ت . . . ت

فصل له [٣٥]

- قد بينت للناس كافة الاربعة فصول (1270) التي انفصلت بها نبوة سيدنا موسى من نبوة سائر النبيين، واستدللت على ذلك واوضحته في « شرح المشنه » (1271). وفي « مشنه التوراة » (1272) فلاحاجة لاعادة ذلك ولا هو من غرض المقالة. والذي اعلمك به الآن أن (1273) كل كلام ا قوله في النبوة في فصول هذه المقالة، انما هو في صورة نبوة جميع النبيين الذين قبل موسى، والذين ياتون بعده. اما نبوة سيدنا موسى فلا تعرض (1274) لها في هذه الفصول بكلمة لا بتصريح ولا بتاويج. وذلك ان اسم نبي انما هو عندى مقول على موسى وعلى من سواه بتشكيك (1275).
- وكذلك ايضا الحال عندى في معجزاته، و معجزات من سواه. فان 10 معجزاته | ليست من قبيل (1276) معجزات سائر النبيين. (١-٧٧)

- اما الدليل الشرعى على كون نبوته مباينة لكل من تقدمه، فهو قوله: تجلبت لابراهيم النخ. واما اسمى «يهوه» فلم اعلنه لهم (1277). فقد اعلمنا ان ادراكه ليس كادراك الآباء (1278) بل اعظم. ناهيك ادراك غيرهم ممن تقدم. اما مباينتها لنبوة كل من يتاخر فهو قوله على جهة 15 الإخبار: ولم يقم من بعد نبي في اسرائيل كموسى الذى عرفه الرب وجها الى وجهه (1279) فقد بين ان ادراكه مباين لادراك كل من يتاخر بعده في اسرائيل الذين هم مملكة الاحبار والشعب المقدس (1280). والرب

(1270) فصول : ت ، الفصول : ج (1271) مقدمة للمقالة السابعة في الايمان (1272) يسودى هاتوراه مقالة ٥ / ٧ ، ٦ (1273) الان : ج ، - : ت (1274) انبرض : ت ، اعترض : ج (1275) بتشكيك : ت ، باشتراك : ج (1276) قبيل : ت ، قبيل سائر : ج (1277) : ع [الخروج ٢ / ٦] و ارا ال ابرهم كو وشى الله لانو دمتى لهم : ت ج (1278) : ١ ، الابوت : ت ج . مباينتها : ت ، مباينته : ج (1279) : ع [التثنية ١٠ / ٢٤] ، ولاقم نيا هود بيشال كشه اثر يدعوا الله فنيه ال فنيه : ت ج (1280) : ع [الخروج ٦ / ١٩] ، هم ملكه كهنيه و جوى قدوش : ت ج

فما بينكم (1281) . ناهيك في سائر الملل .

اما مباينة معجزاته على العموم لمعجزات (1282) كل نبي على العموم . فان جميع المعجزات التي فعلتها الانبياء اوفعلت لها ، اخبرها آحاد من الناس مثل ايات ايلياهو واليشاع (1283) الا ترى ملك اسرائيل يستفهم عنها و يسأل جيهحزي (1284) ان يغيره بها كما قال : قص على جميع 5 العظام التي صنعها اليشاع وبينما هو يقص على النخ فقال جيهحزي يا سيدى الملك هذه هى المرأة وهذا هو ابنها الذى احياه اليشاع (1285)

و هكذا ايات كل نبي الا سيدنا موسى . ولذلك بين الكتاب فيه على جهة الاخبار ايضا ، انه لا يقوم نبي ابدا بعمل ايات بالاشهار امام المؤلف له والمخالف عليه كما صنع موسى و هو قوله : ولم يقم من بعد 10 نبي النخ . في كل الايات والمعجزات النخ . على عيون جميع بنى اسرائيل (1286) .
لانه ربط هذا وقيد المعنيين جميعا ، انه لا يقوم من يدرك كادراكه ، ولا من يعمل كأعماله . ثم بين ان تلك الايات كانت امام فرعون وامام (٧٧-ب) م كل عبيده وكل بلاده (1287) المخالفين عليه . وكانت ايضا بمحض كل بنى اسرائيل التابعين له على عيون جميع بنى اسرائيل . (1288) وهذا شئ ما وجد لني قبله . (1289) وقد تقدم اخباره الصادق انه لا يكون لغير (1290) ذلك . ولا يغلطك ما جاء في ثبات ضوء الشمس ليشوع تلك الساعات : فقال على مشهد بنى اسرائيل (1291) . لانه لم يقل كل بنى اسرائيل كما

(1281) - [اعداد ١٦ : ٣] ، ودرك الله : ت ج (1282) لمعجزات : ت ، متميزة : ج (1283) - [١ : ١٠] ، وهو والشيخ : ت ج (1284) جيهحزي : ا ، جيهزي : ت ج (1285) : ج [الفتوح الرابع ٨ / ٤] ، مفره نارا ، ات مجدواوت اشرفت البشع وبهي هوامدبركو وبامر جيهحزي ادو ، هملك ذات هائه ورد [زنه : ج] به اشرفه البشع : ت ج (1286) : ج [التنبه ٣٤ ، ١٢ ، ١٠] ، ولاقم في هود كو لاكل هاتوت و هو فني كو نميني كل بشرال : ت ج (1287) - [١ : ١٠] لغره و لاكل عديرو ولكن اوصو : ت ج (1288) التابعين : ج بن اسرائيل : ت ج - [١ : ١٠] (1289) قلله : ت ج ، بهله : ت (1290) لغير : ت ، نغيره : ج (1291) - [بشوع ١٠ : ١٢] ، وبامر نميني بشرال : ت ج

جاء في موسى. وكذلك ايلياهو الى جبل الكرمل (1292) في نفر (1293) من الناس. وانما قلت تلك الساعات لانه يبدو في قوله في مدة يوم كامل (1294) انه كاطول (1295) يوم يكون لان الناس (1296) كامل، كانه (1297) قال ان ذلك اليوم كان عندهم في جبعون كاطول يوم يكون من ايام الصيف هناك. و بعدان تغزل (1298) لى في ذهنك نبوة موسى 5 ومعجزاته اذ غرابية ذلك الادراك كغرابية تلك الأفعال. وتعتقد هذه رتبة تقصر عن ادراكها على حقيقتها تسمع قولى في هذه الفصول كلها في النبوة وفي مراتب الانبياء فيها (1299) كل ذلك بعد هذه الرتبة. وهذا كان غرض هذا الفصل.

10

فصل لو [٣٦]

اعلم ان حقيقة النبوة وما هيها هو فيض يفيض (1300) من الله (1301) عز وجل بوساطة العقل الفعال على القوة الناطقة اولا ثم على القوة المتخيلة م (٧٨ - ١) بعد ذلك، وهذه هي اعلى مرتبة الانسان وغاية الكمال الذى يمكن ان يوجد لنوعه. وتلك الحالة هي غاية كمال القوة المتخيلة. وهذا امر لا يمكن في كل انسان بوجه، ولا هو امر يصل (1302) اليه بالكمال في العلوم (1303) 15 ج (٢٥٢ - ١) النظرية، وتحسين الاخلاق حتى تكون كلها على | احسن ما يكون واجله دون ان ينضاف لذلك (1304) كمال القوة المتخيلة في اصل الجلبة على غاية ما يمكن، وقد علمت ان كمال هذه القوى البدنية التى من

(1292) : ع [الملوك الثالث ١٨/١٩] ، اليسو بهر مكرمل : ت ج (1293) نفر : ج ، نزر : ت (1294) : ع [يشوع ١٢/١٠] ، كيوم تميم : ت ج (1295) كاطول : ت ، باطول : ج (1296) : ا ، تميم : ت ج (1297) كانه : ت ، فكانه : ج (1298) تغزل : ت ، تغزل : ج (1299) فيها : ت ، - : ج (1300) يفيض : ت ، - : ج (1301) الله : ت ، الاله : ج (1302) امريوصل : ج ، امرا يصل : ت (1303) في العلوم : ت ، بالعلوم : ن (1304) لذلك : ت ج ، الى ذلك : ن

جملتها القوة المتخيلة انما هو تابع لافضل مزاج يكون لذلك العضو الحامل لتلك القوة، ولاحسن مقدار يكون له ولا صنفى مادة تكون له .

وهذا أمر لا يمكن ان يُسَجَّر : فائنه او يكمل نقصه بالتدبير بوجه .
لان العضو انذى قد ساء مزاجه فى أصل الجيلة : غاية التدبير المعدل له
5 ان يقيه على صحة ما لا ان يردّه لأفضل هيئته . اما ان كانت آفته من مقداره ، او وضعه او جوهره اعنى جوهر المادة التى تكوّن منها . فهذا مالا حيلة فيه . وانت عالم بهذا كله ، فلا فائدة فى التطويل فى بيانه .

وقد علمت ايضا أفعال هذه القوة المتخيلة من حفظ المحسوسات وتركيبها ، والمحاكاة التى فى طبيعتها . وان اعظم فعلها واشرفها (1305)
10 انما يكون عند سكون الحواس ، وتعطلها عن أفعالها . حينئذ يفيض عليها فيض ما بحسب التهيؤ هو السبب فى المنامات الصادقة ، وهو بعينه سبب النبوة وانما يختلف بالاكتر والاقل لا بالنوع .

قد علمت ترادف قولهم : ان الحلم واحد من الستين من النبوة (1306) | (٧٨ - ب) م

ولا يقع التقدير بين شيتين مختلفين بالنوع ما يسوغ (1307) ان يقال كمال
15 الانسان كذا وكذا (1309) ضعف من كمال الفرس . وقد كرّروا هذا المعنى فى « برائيت ربه » وقالوا : ان الحلم فيسج النبوة (1309) . وهذا تشبيه عجيب . وذلك ان الفرجة (1310) هى الثمر (1311) . بعينه وشخصه (1312) ،
غير انه سقط قبل كماله وقبل ان يحين له . كذلك فعل القوة المتخيلة فى حال النوم هو فعلها فى حال النبوة ، إلا أن فيها تقصيرا (1313) ولم تصل غايتها ،

(1305) اشرفها : ج ، اشرفه : ت (1306) : ا ، بركوت ٥٧ ب سلوم احد مشميم
بنبراه : ت ج (1307) مايسوغ : ت ، يسوغ : ج (1308) كذا : ت ، كذا : ج
(1309) : ا ، نوبلت نبواه سلوم : ت ج . [برائيت ربه ١٧ ، ٤٤] (1310) : ا ،
النوبلت : ت ج (1311) : ا ، القرى : ت ج (1312) بعينه وشخصه : ت ، بشخصه
وهينه : ج (1313) تقصير : ت ، تقصيرا : ج

ولان شئ نعلمك من كلامهم عليهم السلام ونترك نصوص التوراة :
ان يكنز فيكم نبي للرب فبالرؤيا اتعرف له في حلم اخاطبه (1314).

فقد اخبرنا تعالى بحقيقة النبوة ، وماهيتها ، واعلمنا انه كمال يأتي
في الحلم او الرؤيا والرؤيا (1315) مشتق من «راه» [راى] وهو ان يحصل
للقوة المتخيلة من كمال الفعل حتى ترى الشئ كأنه من خارج ويكون
الامر الذى ابتداءه (1316) منها كأنه جاءها على طريق الاحكام (1317)
الخارج. وهذان القسمان فيها مراتب النبوة كلها كما سيبين اعنى بمرأى
النبوة او في الحلم (1318).

وقد علم أن الامر الذى يكون الانسان في حال يقظته وتصرف
حواسه مشتغلا به جدا مكبًا عليه متشوقا (1319) له هو الذى تفعل القوة
المتخيلة فيه في حال النوم عند فيض العقل عليها بحسب تهيؤها والتمثيل
في هذا ، وتكثير القول فيه فضل ، اذ هذا امر بين قد عرفه كل احد
وهو شبه ادراك الحواس الذى لا يختلف فيه احد من سالى الفِطَر (1320).

وبعد هذه المقدمات فلتعلم انه اذا كان | شخص من الناس جوهر
دماغه في اصل جبلته على غاية اعتداله في صفاء مادته ومزاجه الخاص
بكل جزء من اجزائه ، وفي مقداره ، ووضعها ولم تعقه عوائق مزاجية
من اجل عضواخر. ثم ان ذلك الشخص تعلم وتحكم ، حتى خرج من القوة
الى الفعل وصار له عقل انساني على كماله وتمامه ، وخلق انسانية
ظاهرة (1321) معتدلة ، وكانت تشوقاته كلها للعلم باسرار هذا الوجود

(1314) : ع [العدد ١٢/٦] ، ام يهيه نبييا يم الله بمراه اليوم اتودع مجلوم او ادبر
بو : ت ج (1315) : ا ، مجلوم او بمراه ومراه : ت ج (1316) ابتداءه : ت ج ، ابتداء :
ن ، ابتداء : ي ، الذى تراه [بجذف منها] : ز (1317) الاحكام : ت ، الاحساس : ج
(1318) : ا ، بمراه هبواه او مجلوم : ت ج (1319) مكبا : ت ، مكب : ج . بتشوقا :
ت ، متشوق : ج (1320) سالى الفطر : ت ، السالى الفطرة : ج
(1321) ظاهرة : ت ، ظاهرة : ج

ومعرفة اسبابه ، وفكرته ابدا مقبلة على الامور الشريفة واعتناؤه ، انما هو بمعرفة الاله واعتبار أفعاله وما ينبغي ان يعتقد في ذلك ويكون قد تعطل فكره وبطل تشوقه للامور الهيمية ، اعنى ايثار لذة الاكل والشرب والنكاح.

- 5 و بالجملة (1322) الحاسة اللامسة التى يبين ارسطو في الاخلاق وقال بان هذه الحاسة عار علينا. وما احسن ما قال ، وما اصبح كونها عارا ! لانها لنا من حيث نحن حيوان لا غير ، كسائر البهائم ، وليس فيها شئ من معنى الانسانية . اما سائر الالذذات الحسية مثل الشم والسمع والرؤية ، فانها وان كانت جسمية فقد توجد فيها وقتا ما لذة للانسان من حيث هو انسان كما بين ذلك ارسطو. وقد اطرد بنا القول (1323) في ما ليس من الغرض ، لكنه يحتاج اليه ، اذ اكثر فيكثر التمييز من اهل العلم مشغولة بلذات هذه الحاسة ومتشوقون (1324) هم البها.

- و يعجبون من (1325) ذلك كيف ليس يتنبئون (1326) ، ان كانت النبوة بما في الطبع . وكذلك يلزم | ايضا ان يكون هذا الشخص قد تعطلت فكرته (٧٩ - ب) م 15 وبطل تشوقه للرياسات ، الغير حقيقية اعنى طلب الغلبة ، او تعظيم العوام له واستجلاب كرامتهم وطاعتهم لمجرد ذلك ، بل ينظر الناس كلهم بحسب احوالهم | التى هم بحسبها بلا شك. اما كالسائمة او كالمفترسة التى (1327) (٢٥٢ - ب) ج لا يفكر الكامل المتوحد (1328) اذا فكر فيها غير في وجهه الخلاص من اذية المؤذى : منها ان اتفقت له معها مشاركة او الاستنفاع بما يستنفع به ، 20 منها ان (1329) اضطر لذلك (1330) في ضرورة من ضرورياته . فالشخص الذى هذه صفته لا شك انه عند ما تفعل قوته المتخيلة التى هى على

(1322) ما جملة : ت ج ، الجملة : ن (1323) القول : ت ج ، الكلام : ن (1324)

متشوقون : ت ، متشوقين : ج (1325) من : ت ، مع : ج (1326) ليس يتنبئون : ت ، لم

يسأوا : ج ، يتنبؤوا : ن ، يتنبئون : ي (1327) التى : ت ، الذى : ج (1328) المتوحد :

ت ، الموحد : ج (1329) ان : ت ، من : ج (1330) لذلك : ت ، ال ذلك : ج

اكمل ما يكون ويفيض عليها من العقل ، بحسب كماله النظرى ، فانه لا يدرك الامورا الالهية غريبة جدا. ولا يرى غير الله وملائكته ولا يشعر ولا يحصل له علم الابامور هي آراء صحيحة وتديرات عامة لصالح الناس بعضهم مع بعض.

- 5 ومعلوم ان هذه الثلاثة اغراض التى ضمنتها وهي كمال القوة الناطقة بالتعلم ، وكمال القوة المتخيلة بالجلبة ، وكمال الخلق بتعطيل الفكرة فى جميع اللذات البدنية ، وازالة الشوق لانواع التعظيمات الجاهلية الشريرة ⁽¹³³¹⁾ يتفاضل فيها الكاملون تفاضلا كثيرا جدا. وبحسب التفاضل فى كل غرض من هذه الثلاثة اغراض يكون تفاضل درجات الانبياء كلهم.

10

م (٨٠-١) وقد علمت ان كل قوة بدنية ، فانما تكل وتضعف وتخل | وقتا وتصح وقتا آخر. وهذه القوة المتخيلة قوة بدنية بلا شك. فلذلك تجرد الانبياء تعطلت نبوتهم عند الحزن او الغضب ونحوهما. قد علمت قولهم : ان النبوة لا تنزل عند الحزن وعند الكسل ⁽¹³³²⁾. وان ابانا

- يعقوب ⁽¹³³³⁾ لم ياته وحى طول ايام خزنه لاشتغال قوته المتخيلة بفقد يوسف ⁽¹³³⁴⁾. وان سيدنا ⁽¹³³⁵⁾ موسى عليه السلام لم ياته وحى ⁽¹³³⁶⁾ على ما كان ياتيه من قبل من بعد نوبة الجواسيس ⁽¹³³⁷⁾ الى ان فنى جيل الصحراء ⁽¹³³⁸⁾ بجملتهم ، لما عظم عليه امرهم بشدة تجنّبهم ⁽¹³³⁹⁾. وان كان عليه السلام لم تكن للقوة المتخيلة فى نبوته مدخل بل فيض العقل

(1331) الشريرة : ت ، الشديدة : ج (1332) : ا ، ابن هنبواه شورده لامتوك عصوب ولا متوك مصلوت : ت ج [ثبت ٣٠ ب] (1333) : ا ، يعقب ايينو : ت ج (1334) : ا ، فصول الرب اليمز ٢٨ (1335) : ا ، ريبنو : ج ، - : ت (1336) وحى : ت ، - : ج (1337) : ا ، المرجلين : ت ج (1338) : ا ، دور مدير : ت ج [تعتيت ٣٠ ب] (1339) تجنّبهم : ت ج ، تجنّبهم : ن

عليه دون توسطها كما ذكرنا مرات ، انه لم يتنبأ بالمثل كسائر النبيين ، وسيبين ذلك . وليس هذا غرض الفصل .

- وكذلك ايضا نجد بعض الانبياء تنبأوا مدة مآ ، ثم ارتفعت عنهم النبوة ، ولم يكن ذلك مستمرا لعارض طرأ وهذا هو السبب الذاتي القريب في ارتفاع النبوة في زمان الجللاء ⁽¹³⁴⁰⁾ بلا شك اى الكسل ⁽¹³⁴¹⁾ 5
- ار ⁽¹³⁴²⁾ الحزن ⁽¹³⁴³⁾ تكون للانسان بحالة من الحالات ⁽¹³⁴⁴⁾ اشد ⁽¹³⁴⁵⁾ من كونه عبدا مملوكا مسترقا للجاهلية الفسقة الذين جمعوا عدم التعلق الحقيقى ، وكمال شهوات البهائم : ولا طاقة في يدك ⁽¹³⁴⁶⁾ . وبهذا تواهدنا وهو الذى اراد بقوله : يطوفون في طلب كلمة الرب فلا يجدون ⁽¹³⁴⁷⁾
- 10 وقال : ملكها ورؤساؤها بين الامم . نيس شريعة ، حتى انبيائها لا يصادف رؤيا من لدن الرب ⁽¹³⁴⁸⁾ . وهذا صحيح بين العلة ، لان الآلة ⁽¹³⁴⁹⁾ قد تعطلت وهو السبب ايضا في رجوع النبوة | لنا على (٨٠ - ٧) م متادها في ايام المسيح لعنه يظهر قريبا ⁽¹³⁵⁰⁾ كما وعد .

فصل لز [٣٧]

- 15 ينبغى ان تنبه على طبيعة الوجود في هذا الفيض الاسمى الواصل الينا الذى به نعقل وتنفاضل عقولنا . وذلك انه قد يصل منه شئ لشخص ما ، فيكون مقدار ذلك الشئ الواصل له قدرا ⁽¹³⁵¹⁾ يكمله لا غير .

(1340) : ا ، الجفوت : ت ج (1341) : ا ، مصفوت : ت ج (1342) ار : ت ، اى : ج (1343) : ا ، مصفوت : ت ج (1344) المالات : ت ، حالات : ج (1345) اشد : ت ج ، راشد : ن (1346) : ع [انتنبه ٣٢ / ٢٨] ، رابن لال ينهك [يدك في ت] : ت ج (1347) : ع [عاموس ١٢ / ٨] ، يشوططر لبقتش ات دبر الله ولا مصار . ت ج (1348) : ع [ايكما ٩ / ٢] ، ملكه وسريه بجويم اين توده جيم نهباه لامصار سرون من الله : ت ج (1349) الآله : ت ، الله : ج (1350) : ا ، نبوت هشيج [هشربت في ج] مهرة نجله : ت ج (1351) قدرا : ت ، قدر : ج

وقد يكون الشيء الواصل الى الشخص قدراً يفيض عن تكميله لتكميل غيره ، كما جرى الامر في الوجودات كلها التي منها ، ما حصل له من الكمال ما يذتر به غيره ، ومنها ما لم يحصل له من الكمال الا قدر يكون مدبراً بغيره (1352) كما بينا .

- وبعد هذا فلتعلم ان هذا الفيض العقلي ، اذا كان فائضاً على القوة 5 الناطقة فقط ، ولا يفيض منه شيء على القوة المتخيلة . إما لقلة الشيء الفائض اولنقص كان في المتخيلة في اصل الجبلية فلا يمكنها قبول فيض العقل (1353) . فان هذا هو صنف العلماء اهل النظر . واذا كان ذلك الفيض على القوتين جميعاً ، اعني الناطقة والمتخيلة كما بينا ، ويبين غيرنا من الفلاسفة ، وكانت المتخيلة (1354) على غاية كما لها الجبلى فان هذا هو 10 صنف الانبياء . فان كان الفيض على المتخيلة فقط ، ويكون تقصير الناطقة اما من اصل الجبلية اولقلة الارتياض (1355) . فان هذا الصنف هم (٨١-١) م المدبرون للمدن ، واضعوا (1356) النواميس ، والكهان ، والزاجرون (1357) ، وارباب الاحلام الصادقة . وكذلك الذين يعملون العجائب بالحيل الغربية والصنائع الخفية مع كونهم غير علمائهم ، كلهم من هذا الصنف 15 الثالث .

ومما يجب ان تحققه هو ان بغض اهل هذا الصنف الثالث تحدث لهم خيالات عجيبة ، واحلام ودهشات في حال اليقظة شبه مرأى النبوة (1358) ، حتى يظنوا بانفسهم انهم انبياء ، ويعجبون جداً بما يدركونه من تلك الخيالات ، و يظنون انهم قد حصلت لهم علوم لا بتعليم ، 20

(1352) بغيره : ت ج ، به نفسه لا غيره : ن (1353) فيض العقل : ت ، الفيض العقل : ج (1354) كما بينا وبين غيرنا من الفلاسفة وكانت المتخيلة : ت ج ، - : ن (1355) ارتياض : ت ، الارتياض : ج (1356) الزاجرون : ت ، الزاجرون : ج (1347) واضعوا : ن ، واضعوا : ن [بالالف بعد الواو في كل من النسخ (1358) : ا ، مرآة هنبواه : ت ج

وياتون بتشويشات عظيمة في الامور العظيمة (1359) النظرية | ، وتختلط (٢٠٣-١) عليهم الامور الحقيقية بالامور الخيالية اختلاطا عجيبا. كل ذلك لقوة المتخيلة ، وضعف الناطقة ، وكونها لا حاصل (1360) فيها اصلا (1361) اعنى انها لم تخرج للفعل.

5 ومعلوم ان في كل صنف من هذه الثلاثة اصناف تفاضلا كثيرا (1362) جدا. وكل صنف من الصنفين الاولين ينقسم قسمين كما بينا. وذلك ان الفيض الواصل لكل صنف منها يكون اما بقدر يكمله لا غير ، او (1363) بقدر يفضل عن كماله ما يكتمل به غيره. فالصنف الاول وهم العلماء قد يكون الفائض على قوة الشخص الناطقة منهم قد را (1364) يجعله ذا طلب وفهم ، ويعرف ويتميز ، ولا يتحرك لتعليم غيره ولا للتأليف ، ولا يجد لذلك شوقا ، ولا له عليه قدرة. وقد يكون الفائض عليه قدرا (1364) يحركه ضرورة ليؤلف ويعلم.

كذلك (1365) الحال في (1366) الصنف الثاني ، قد ياتيه من الوحي ما يكتمل ذلك النبي لا غير. وقد ياتيه | منه ما يوجب له ان يدعو الناس ، (٨١-ب) م ويعلمهم ويفيض عليهم من كماله. فقد (1367) تبين لك ان لولا هذا الكمال الازيد (1368) لما ألقت العلوم في الكتب. ولا دعوا الانبياء الناس الى علم الحق ، لان لا يؤلف عالم شسيتا لنفسه ليعلم نفسه ، ما قد علم ، بل طبيعة (1369) هذا العقل هكذا ، هي انها تفيض ابدا ، وتمتد من قابل ذلك الفيض لقابل آخر بعده ، حتى تنتهي الى شخص لا يمكن ان يتمدها ذلك الفيض ، بل يكتمله فقط ، كما مثلنا في بعض فصول هذه المقالة (1370).

(1359) العظيمة : ت ، هـ : ج (1360) حاصل : ت ، نحصل . ج (1361) اصلا : ت ، بواصل : ن (1362) تفاضلا كثيرا : ت ، تفاضل كثير : ج (1363) او : ت ، و : ج (1364) قدرا : ت ، قدر : ج (1365) كذلك : ت ، بذلك : ج (1366) في : ت ، و : ج (1367) فقد : ت ، وقد : ج (1368) الازيد : ت ، الزائد : ج (1369) بل طائفة : ت ، بطيئة : ج (1370) الجزء الثاني فصل ١١

و طبيعة هذا الامر توجب لمن وصل له ⁽¹³⁷¹⁾ هذا القدر الزائد من الفيض ان يدعو الناس ، ولا بد قبيل منه ، او لم يقبل. ولو أودى في جسمه حتى انا وجدنا انبياء دعوا الناس الى ان قتلوا. وذلك الفيض الالهي يحركهم ، ولا يتركهم يقرّوا ، ولا يسكنوا بوجه ، ولو لقوا الشدائد. و ⁽¹³⁷²⁾ لذلك تجد ارميا عليه السلام صرح ⁽¹³⁷³⁾ انه ليها لحقه 5 من اهانة اولئك العصاة والكافرين ⁽¹³⁷⁴⁾ الذين كانوا في زمانه، رام ان يكتم ⁽¹³⁷⁵⁾ نبوته ولا يدعوهم الى الحق الذي رفضوه ، فلم يستطع على ذلك، قال: فصار لي كلام الرب عاراً وسخرة كل النهار فقلت لا اذكره ولا اتكلم باسمه من بعد ، لكنه كان في قلبي كنار محرقة قد حبست في عظامي فجهدتني امساكه ولم اقر على ذلك ⁽¹³⁷⁶⁾ وهذا هو معنى قول 10 النبي الاخر ⁽¹³⁷⁷⁾ ، تكلم الرب فمَن يتنبأ ؟ ⁽¹³⁷⁸⁾. فاعلم هذا.

فصل لح [٣٨]

(١-٨٢) م

اعلم ان في كل انسان قوة اقدام ضرورة. ولو لا ذلك لما تحرك بفكره لدفع ما يؤذيه. وهذه القوة في القوى النفسانية عندى شبه القوة الدافعة في القوى الطبيعية. وهذه قوة الاقدام تختلف ⁽¹³⁷⁹⁾ بالشدّة 15 والضعف ، كسائر القوى حتى انك تجد من الناس من يقدم على الاسد ⁽¹³⁸⁰⁾. ومنهم من ينفر من الفأر وتجد الواحد الذي يقدم على الجيش ويحاربه ، وتجد من اذا صاحت امرأة عليه ، رعد وخاف. ولا بد ايضا ان يكون

(1371) له : ت ، اليها له : ج (1372) و : ت ، - : ج (1373) صرح : ت ج ، - : ن (1374) الكافرين : ت ، الكافرين : ج (1375) يكتم : ت ج ، يحتم : ن (1376) ع : [ارميا ٢٠/٩ ، ٨] ، كي هيه دبر الله لي لحرفه ولقليله كل هيوم وأمر لي لا اذكر نو ولا ادبر عود بشمو ويبي بلي كاش نو عرت مصور بمصوق فلان كللك ولا او كل : ت ج (1377) الاخر : ت ، الاخير : ج (1378) ع : [عاموس ٨/٣] ، الله الهيم دبر مي لا ينيا : ت ج (1379) تختلف : ت ، تختلف : ج (1380) الاسد : ت ج ، اسد : ن

ثم تهبو مزاجي (1381) في اصل الجبلية ويزيد ذلك ويخرج ما في القوة بالاستخراج، وبحسب رأى ما. وكذلك ينقص ايضا بقلّة المباشرة، وبحسب رأى ما. ومن سنّ الطفولية يتبين لك في الصبيان وفور هذه القوة فيهم او ضعفها.

٦ وكذلك هذه قوة الشعور هي موجودة في جميع الناس، وتختلف بالاقل والاكثر، وبخاصة في الامور التي للانسان بها عناية شديدة وفكرته جائلة فيها حتى انك تجد في نفسك ان فلانا قد قال كذا، او فعل كذا في القصة الفلانية، فيكون الامر كذلك. وتجد من الناس من حدسه وشعوره قوى (1382) جدا، صائب (1382) حتى (1383) يكاد ان لا يتخيل ان امرا يكون الا ويكون كما تخيل او يكون بعضه. واسباب ذلك كثيرة من قرائن عدة متقدمة، ومتأخرة، وحاضرة | غير ان (٨٢-ب) م من قوة هذا الشعور يمرالذهن على تلك المقدمات كلها، وينتج منها في اقصر زمان حتى يظن ان ذلك في، لا زمان. وبهذه القوة ينذر (1384) بعض الناس بكائنات عظيمة.

15 ولا بد ان تكون هاتان القوتان في الانبياء قويتين جدا، اعنى قوة الاقدام وقوة الشعور. وعند فيض العقل عليهم تقوى هاتان القوتان جدا جدا، حتى يكون انتهاء ذلك، لما علمت، وهو ان قدم الشخص المفرد بعصاه على الملك العظيم ليخلص ملة من تحت رقه ولم يرقع، ولا استهول ذلك لما قيل له: انا اكون معك (1385). وهذه حالة تختلف ايضا فيهم، لكن لا بد منها كما قيل لارميا: لا تخف من وجوههم الخ. لا تنزع من وجوههم.

الخ. فاني ها اناذا قد جعلتك اليوم مدينة حصينة الخ. (1386) ولحزقيال

(1381) مزاجي : ت . مراج : ج (1382) قوى صائب : ت ، قويا صائبا : ج (1383) اعنى : ت ، : ج (1384) ينذر : ت ، : ج ، شبر : ن (1385) : ع [ارميا ١٧/١٠ ، ١٧/١١ ، ٧] ، ال تبرا مفتيح ال تحت مفتيح كروته فتتلك يوم هزه لغير مبصر . كرو : ت ،

قيل : فلا ترهبهم : ولا تخف من كلامهم ⁽¹³⁸⁷⁾. وهكذا تجدهم كلهم
عليهم السلام ذوى اقدام شديد وبوفور قوة الشعور ايضا فيهم يخبرون
بالكائنات فى أسرع وقت ، ويختلف ذلك ايضا فيهم كما علمت .

- واعلم ان الانبياء الحقيقيين تحصل لهم ادراكات نظرية بلا شك .
- ٥ (٢٥٣-ب) ج لا يقدر الانسان بمجرد النظر على ادراك الاسباب التى يلزم عنها ذلك
المعلوم . ونظير هذا اخبارهم باشياء لا يقدر الانسان بمجرد الخلدس
والشعور أن يخبر بها ، لان ذلك الفيض بعينه الذى فاض على القوة
الخيالية حتى ⁽¹³⁸⁸⁾ كملها الى ان حصل من فعلها ان تخبر بما سيكون :
وتدركه ، كأنها امور قد احست بها الحواس ووصلت الى هذه المتخيلة
- ١٠ (١-٨٢) م من جهة الحواس | ، هو ايضا يكمل فعل القوة الناطقة حتى يحصل من
فعلها أن تعلم امورا حقيقية الوجود ويحصل لها هذا الادراك كأنها ⁽¹³⁸⁹⁾
ادركته عن مقدمات نظرية . هذا هو الحق الذى يعتقده من يؤثر الانصاف
لنفسه ، لان الاشياء كلها تشهد بعضها لبعض ، وتدل بعضها على بعض .
- وهذا ينبغى ان يكون فى القوة الناطقة اخرى ، اذ حقيقة فيض
العقل الفعال ⁽¹³⁹⁰⁾ ، انما هو عليها وهو يخرجها للفعل ، ومن القوة الناطقة
- ١٥ يصل الفيض للمتخيلة . فكيف يحصل من كمال المتخيلة هذا القدر؟ وهو
ادراك ما ، لم يصلها من الحواس ولا يصل مثل هذا للناطق ، وهو ادراك
ما لم تدركه بمقدمات وتنتيج ⁽¹³⁹¹⁾ وفكر . وهذا هو حقيقة معنى النبوة ،
وتلك الآراء التى يختص بها الاعلام النبوى .

- ٢٠ وانما اشترطت فى قولى الانبياء الحقيقيين لا تخلص من اهل الصنف
الثالث الذين ⁽¹³⁹²⁾ لا نطقيات لهم اصلا ، ولا علم ، الا مجرد خيالات

(1387) : ع [حزقيال ٦/٢] ، ال تيرا مهم ومد بيهم : ت ج (1388) حتى : ت ،
ال : ج (1389) كأنها : ت ، بانها : ج (1390) الفعال : ت . - : ج (1391) كذا
فى الامول ، inference : ب (1392) الذين : ت ج ، الذى : ن ، التى : ي

- وظنون. ولعلها ايضا اعنى تلك التى يدركونها (1393) اولئك ، انما هى آراء كانت لهم وبقيت آثارها مرتسمة فى خيالاتهم مع جميع ما فى قوتهم المتخيلة. فلما عطلوا خيالات كثيرة ، وابطلوها ، بقيت آثار تلك الآراء وحدها. فظهرت لهم ، فظنوها (1394) شيئا طارئا وامرا ، جاء من خارج .
- 5 ومثلهم عندى مثال انسان معه فى بيته آلاف من اشخاص الحيوان. فخرج كل من فى ذلك البيت الا شخص واحد ، كان فى (1395) جملة من فى البيت. فلما بقى ذلك الانسان مع ذلك الشخص وحده ، ظن انه الآن دخل عليه (٨٣-٥) م للبيت (1396) . وليس الامر كذلك ، بل هو من جملة من لم يخرج .
- وهذا موضع من المواضع المغلطة المهلكة. وكم هلك به من الذين يريدون التمييز. ومن اجل هذا نجد اقواما صححوا آراءهم بمنامات رأوها ، فظنوا ان ذلك المرئى فى النوم هو شئ غير الرأى الذى اعتقدوه ، او سمعوه فى حال اليقظة. فلذلك ينبغى ان لا يلتفت لمن لم تكمل قوته الناطقة ، ولا حصل على غاية الكمال النظرى. فان ذلك الحاصل على الكمال النظرى ، هو الذى يمكن ان يدرك معلومات اخرى عند (1397) فيض العقل الالهى عليه ،
- 15 وهو الذى هو نبى بالحقيقة ، قد جاء التصريح بذلك : فتانى بقلب ذى حكمة (1398) يقول ان النبى بالحقيقة هو قلب ذو حكمة (1399). فهذا ايضا مما ينبغى ان يعلم .

فصل لط [٣٩]

- واذ قد تكللنا (1400) فى ماهية النبوة وعرفنا حقيقتها وبيئنا ان
- 20 نبوة سيدنا (1395) موسى مباينة لنبوة من سواه. فلنقل ان عن ذلك الادراك وحده لزمّت الدعوة الى الشريعة (1401). وذلك ان هذه دعوة

(1393) يدركونها : ت ، يدركها : ج (1394) فظنوها : ت ، وظنوها : ج (1395) ت : ت ، من : ج (1396) البيت : ت ، البيت : ج (1397) عند : ت ، من : ن (1398) : ع [المزمور ٨٩ / ١٢] ، ونبيا لبب حكمة : ت - (1399) : ا ، لبب حكمة : ت - (1400) واذا وتكللنا : ت - [لعلها : واذا قد تكللنا : فى بين السطرين] (1401) الشريعة : ت ، شريعة : ج

سيدنا ⁽¹³³⁵⁾ موسى لنا لم تتقدم مثلها لاحد. فن ⁽¹⁴⁰²⁾ علمناه من ادم اليه ولا تاخرت بعده دعوة مثلها لاحد من انبيائنا. وكذلك قاعدة شريعتنا انه لا يكون غيرها ابدا. فلذلك بحسب رأينا ، لم تكن ثم شريعة ولا (٨٤-١) م تكون غير شريعة واحدة ، وهي شريعة سيدنا ⁽¹³³⁵⁾ موسى . وبيان ذلك بحسب ما نصت عليه الكتب النبوية ، وجاء في الآثار هو ان كل من ⁵ تقدم سيدنا ⁽¹³³⁵⁾ موسى من الانبياء مثل الاباء وسام وعبر ونوح و مُتُوشالِح و آخَنُوح ⁽¹⁴⁰³⁾ لم يقل احد منهم قط لصنف من الناس : ان الله ارسلني لكم وامرني ان اقول لكم كذا وكذا ، وقد نهاكم عن فعل كذا ، وامركم بفعل كذا ⁽¹⁴⁰⁴⁾ . هذا شيء لانص التوراة شهد ⁽¹⁴⁰⁵⁾ به ولاخبر صحيح اتى به ، بل انما كانوا هؤلاء ياتيهم وحى ⁽¹⁴⁰⁶⁾ من الله على ¹⁰ ما بينا ⁽¹⁴⁰⁷⁾ .

فن عظم عليه ذلك الفيض مثل ابراهيم جميع الناس ودعاهم على جهة التعليم والارشاد الى حق قد أدركه كما كان ابراهيم يعلم الناس ويبين لهم بأدلة نظرية ان للعالم لها واحدا ، وانه خلق كل ما سواه وانه لا ينبغي ان تُعبد هذه الصور ولا شيء من هذه المخلوقات ، ويعاهد ⁽¹⁴⁰⁸⁾ الناس ¹⁵ على ذلك ويجذبهم بخطب حسنة واحسان لهم ، لانه قال يوما قط : ان الله بعثني لكم ، وامرني ، ونهاني ، حتى انه لما امر بالختان هو وبنوه وذووه ⁽¹⁴⁰⁹⁾ ختمهم ولم يدعُ الناس لذلك بصورة دعوة النبوة الا ترى نص التوراة فيه : وقد علمت انه الخ. ⁽¹⁴¹⁰⁾ فقد بيّن انه على جهة الوصية فقط ، كان يفعل ذلك ⁽¹⁴¹¹⁾ .

(1402) من : ت ج ، من تقدم : ن . . . (1403) : ا ، الابوت وشم وعبر ونح ومتوشلح وحنوك : ت ج (1404) وامركم بفعل كذا : ت ، - : ج (1405) شهد : ت ، يشهد : ج ن (1406) وحى : ت ج ، الوحى : ن (1407) الجزء الاول الفصل ١٣ (1408) يعاهد : ج ، يهدى : ت (1409) وبنوه وذووه : ت ، وبنوه وذووه : ج (1410) : ع [التكوين ١٨/١٩] ، كى يدعو [+ لمز اشر يصوه : ج] كو : ت ج (1411) ذلك : ج ، - : ت

وكذلك اصحاق، ويعقوب، ولوى، وقوهات، وعمرام على هذه الصورة كانوا يدعون الناس. وكذلك تجدد الحكماء (1412) يقولون في من تقدمه من النبيين محمداً عبر، محكمة متوشاخ، مدرسة متوشاخ (1413) كلهم عليهم السلام، انما كانوا انبياء يعلمون الناس بصورة انهم | مدرسون ، (٢٥٤-١) ج 5 ومعلمون، | ومرشدون ، لان يقولوا : قال الرب الى : تكلم مع بنى (٨٤-ب) م فلان (1415) هكذا كان الامر قبل سيدنا (1335) موسى .

واما موسى فقد علمت ما قيل له وما قال . و قول الكافة له : هذا اليوم رأينا أن الله كلم انسانا الخ (1416). اما كل نبي منا تاخر بعد سيدنا (1335) موسى ، فقد علمت نص قصتهم (1417) كلها وكونهم بمنزلة الوعاظ للناس داعين لشريعة موسى ، يتواعدون الراغب (1416) عنها ، ويعلمون (1419) من استقام في تبعها . وكذلك نعتقد ان هكذا الامر دائما كما قال : لاهى في السماء الخ (1420) ، لنا ولبنينا الى الابد (1421).

وهكذا يلزم ان يكون الشيء الكامل على غاية ما يمكن في نوعه ، لا يمكن ان يوجد غيره في نوعه ، الا ناقصا عن ذلك الكمال . اما بافراط 15 او بتفريط ، كالمزاج المعتدل الذى هو غاية اعتدال ذلك النوع . فان كل مزاج خارج عن ذلك الاعتدال يكون فيه تفريط و افراط ، كذلك الامر في هذه الشريعة كما بين من اعتدالها وقال : رسوم واحكام عادلة (1422).

(1412) ا . الحكيم ت هـ (1413) ا ، بيت دينو سل [عكر : ج] عبر ، بيت دينو سل متوشاخ ، [ج] مدرسو سل متوشاخ : ت هـ [براشيت ربه ١٣] (1415) : ا ، ويا مرادى ال درال بنى قلوب : ت ، مسوخة في هـ (1416) : ع [الثانية ٢٢/٥٢] ، هـ يوم هـ ، رابنوك بدر اله وكر . ت ، مسوخة في هـ (1417) قصصهم . ت ، قصصهم : هـ (1418) الراغب : ت ، الزايع : ج (1419) يوهدون . ت ، يهدون : ج (1420) : ع [الثانية ١٢/٣٠] ، لا بشيم هـ وكر : ت ، مسوخة في ج (1421) : ع [الثانية ٢٨/٢٩] ، لنو ولبنينو عدولم : ت ج (1422) : ع [الثانية ٨/٤] ، حقيم ومشطيم صديقين : ت هـ

وقد علمت ان معنى عادلة ⁽¹⁴²³⁾ معتدلة. وذلك انها عبادات لا كلفة فيها ولا افراط كالرهبانية ⁽¹⁴²⁴⁾ والسياسة ونحوهما. ولا تفريط يوجب الشره والانهماك حتى ينقص كمال الانسان في اخلاقه ونظره ، كمثل سائر نواميس الملل السالفة ⁽¹⁴²⁵⁾ وإذا تكلمنا في هذه المقالة في تعليل الشرائع ، تبين لك من اعتدالها ، وحكمتها ما ينبغي ان يتبين .

5

ولذلك قيل فيها : شريعة الرب كاملة ⁽¹⁴²⁶⁾. واما من يزعم ان كلفتها شديدة ، وصعبة وان فيها مشقة ، فكل ذلك غلط في التأمل (٨٥-١) م وسابن | سهولتها بالحقيقة عند الكاملين. ولذلك قال : ما الذى يتطلبه منك الرب الهك ⁽¹⁴²⁷⁾ وقال : هل كنت قفراً لإسرائيل الخ ⁽¹⁴²⁸⁾. لكن

- 10 هذا كله بالاضافة للفضلاء. اما اهل الظلم والغضب والتسلط فاضر شئ عندهم واصعبه ان يكون ثم قاضر يمنع التسلط. وكذلك الشرهون الاخساء ، اصعب شئ عندهم منع التسيب في الزنا ، وايقاع القصاص بفاعله ، وهكذا كل ناقص يرى ان منع الشر الذى يؤثره بحسب رذيلته الخلقية كلفة عظيمة ، وليس تقايُس سهولة الشريعة وصعوبتها ، بحسب هوى كل شرير خسيس ذى رذائل خلقية. وانما تعبر بحسب الكامل من الناس 15 الذى مقصود هذه الشريعة ان يكون الناس كلهم ذلك الانسان ⁽¹⁴²⁹⁾. فهذه الشريعة فقط ، هى التى نسميها شريعة الهية اما ما سواها من التدابير المدنية، كنواميس اليونان وهذيانات الصابئة وغيرهم ، فكل ذلك من فعل اقوام مدبرين لا انبياء كما بنيت مرات .

(1423) : ا ، صديق : ت ج (1424) كالرهبانية : ت ج ، البراهمة : ن ، البرهانية : ي (1425) السالفة : ت ج ، الجاهلية : ن (1426) : ع [المزمور ١٨ / ٨] ، توره الله تيمم : ت ج (1427) : ع [التثنية ١٠ / ١٢] ، لله الله الهيك شوال بملك كو : ت ج (1428) : ع [ارميا ٧ / ٢] ، همد بر هيتير ليشال كو : ت ج (1429) الانسان : ت ج ، الزمان كاملين : ن

فصل م [٤٠]

قد يتن غاية البيان ان الانسان مدنى بالطبع وان طبيعته ان يكون
مجتمعا ، وليس هو كسائر الحيوان الذى ليس من ضرورياته الاجتماع ،
ولكثرة التركيب فى هذا النوع ، لانه آخر مركب كما علمت ، كثر
التباين بين اشخاصه حتى يكاد ان لا تجد شخصين ⁽¹⁴³⁰⁾ متفقين فى نوع (٨٥ - ب) م
من انواع الاخلاق بوجه ، الا ما ⁽¹⁴³¹⁾ تجد صورتها ⁽¹⁴³²⁾ الظاهرة
متفقة. وعلة ذلك اختلاف المزاج فتختلف المراد ، فتختلف ايضا الاعراض
التابعة للصورة لان لكل صورة طبيعية أعراضا ما خصيصية تابعة لها ،
غير الاعراض التابعة للمادة. وليس مثل هذا الاختلاف الشخصى العظيم
10 موجودا فى كل شئ ⁽¹⁴³³⁾ من انواع الحيوان ، بل الاختلاف بين اشخاص
كل نوع متقارب الا الانسان. فانك تجد الشخصين منا كانها من نوعين
فى كل خلق وخلق حتى تجد قساوة شخص تصل لحيز ⁽¹⁴³⁴⁾ ان ⁽¹⁴³⁵⁾
بذبح صغير بذية من شدة الغضب ، وآخر يشفق على قتل بقرة ، او احد
الحشرات وترقى نفسه لذلك.

15 وهكذا فى اكثر الاعراض ، فلما كانت طبيعته تقتضى ان يكون
فى اشخاصه هذا الاختلاف وطبيعته ضرورى لها الاجتماع ، لم يمكن بوجه
ان يتم اجتماعه ، الا بمدبر ضرورة يقدّر افعالهم ، ويكمل المفرد ⁽¹⁴³⁶⁾
وبقصر المفرد. ويسنّ أفعالا وأخلاقا يفعلونها كلهم على سنن واحد
دائما الى ان ينفى الاختلاف الطبيعى فى كثرة الاتفاق الوضعى فينتظم
20 الجميع. ولذلك اقول: ان الشريعة ، وان لم تكن طبيعية فالها مدخل
فى الامر الطبيعى ، فكان من حكمة الاله فى بقاء هذا النوع لما شاء
وجوده: ان جعل فى طبيعته ان يكون لاشخاصه قوة تدبير.

(1430) شخصين : ب (1431) الاما : ت ج ، كالا : ن (1432)
صورتها : ت - صورتها : ب (1433) كل : ج ، - ت (1434) حيز : ت ، لين : ج ،
الحد : ن (1435) ان : ت ، - : ج (1436) المفرد : ت ج ، المقصر : ن

- فمنهم من يكون هو نفسه ⁽¹⁴³⁷⁾ الذي انبئ بذلك التدبير ، وهو النبي ،
او واضع الناموس . ومنهم من تكون له قوة للالزام ⁽¹⁴³⁸⁾ بعمل ⁽¹⁴³⁹⁾
(٨٦-١) ٢ وضعاه ذانك ⁽¹⁴⁴⁰⁾ وتبعه | واخرجه ⁽¹⁴⁴¹⁾ للفعل و هما السلطان الآخذ
بذلك الناموس ، ومدعى النبوة الآخذ بشريعة النبي . إما كلها او بعضها
يكون اخذه البعض ، وترك ⁽¹⁴⁴²⁾ البعض . اما لان ذلك كان اسهل عليه
٥ (٢٥٤ - ب) ج اوليهم | ان هذه الامور اتته بالوحي وليس هو تابعا فيها لغيره على جهة
الحسد لان من الناس من يعجبه كمال ما ، ويستذله ، ويهواه ، ويريد ان
يتخيل فيه الناس ان عنده ذلك الكمال ، وان كان هو يعلم ان لا كمال
عنده كما ترى كثيرين يدعون شعر غيرهم ، ويتحلونه .
- ١٥ وكذلك فعل في بعض تأليف اهل العلم وفي جزئيات علوم
كثيرة ، يسقط لشخص حاسد متوانٍ شيء ابتدعه غيره ، فيدعي انه
ابتدعه . كذلك اعترى في هذا الكمال النبوي ايضا ، لانا نجد اقواما ادعوا
النبوة ، وقالوا ما لم يات به وحي من قبل الله يوماً قط ، مثل صديقيا
بن كنعنة ⁽¹⁴⁴³⁾ . ونجد اقواماً ادعوا النبوة وقالوا اشياء قالها الله بلا شك ،
١٥ اعنى انها اتت بوحي لكن لغيرهم مثل حنانيا بن عزور ⁽¹⁴⁴⁴⁾ . فانتحلوها
وتحلوا بها ، ومعرفة هذا كله ، وتمييزه بين جدا وانا ابن لك ذلك حتى
لا يشكل عليك الامر ، وتكون عندك تفرقة تُميِّزُ بها بين تدابير النواميس
الموضوعة ، وبين تدابير الشريعة الالهية ، وبين تدابير من ياخذ ⁽¹⁴⁴⁵⁾
شيئا من اقاويل الانبياء ، ويدعيه ويتحلله .
- ٢٥ اما النواميس التي صرّح واضعوها بها انها نواميس وضعوها من
فكرتهم فلا تحتاج ⁽¹⁴⁴⁶⁾ على ذلك استدلالا مع اقرار الخصم لا يحتاج

(1437) نفسه : ت ج ، لنفسه : ن (1438) للالزام : ت ج ، لالزام : ن (1439) بعمل ما : ت ج ، بعمل ما جاوبه النبي : ن (1340) ذانك : ت ، ذانك : ج (1441) اخرجه : ج ، اخرجه : ت (1442) وترك : ت ج ، وتركه : ن (1443) : ع [الملوك الثالث ٢٢/٢٤ ، ١١] ، صديقه بن كنعنة : ت ، لا يقراني ج (1444) : ع [ارميا ٢٨/١] ، حنانيا بن عزور : ت ج (1445) ياخذ : ج ، اخذ : ت (1446) تحتاج : ت ج ، يحتاج : ن

ليئة. وانما اريد ان اعرّفك بالتدابير | التي يدعى فيها انها نبوية ، ومنها (٨٦-ب) م
 نبوية حقيقية اعنى الهية ، ومنها ناموسية ؛ ومنها منتحلة. فاذا ما وجدت
 شريعة ما غايتها كلها وقصد رئيسها كله الذى قدّر افعالها انما هو انتظام
 المدينة واحوالها ورفع الظلم والتغالب منها. ولا يكون فيها تعريج بوجه
 على امور نظرية ، ولا التفات لتكامل القوة الناطقة ، ولا يبالى فيها عن
 الآراء كانت صحيحة او سقيمة ، بل القصد كله انتظام احوال الناس
 كلهم (١٤٤٧) بعضهم مع بعض باى وجه كان ، وان ينالوا سعادة مّا
 مظنونة (١٤٤٨) بحسب رأى ذلك الرئيس فتعلم ان تلك الشريعة ناموسية ،
 وواضحها كما ذكرنا من اهل الصنف الثالث اعنى الكاملين فى القوة
 10 المتخيلة فقط.

واذا (١٤٤٩) وجدت شريعة جميع تدبيراتها فنظر فيما تقدم من صلاح
 الاحوال البدنية ، وفى صلاح الاعتقاد ايضا ، وتجعل وكدها اعطاء
 آراء صحيحة فى الله تعالى اولا وفى الملائكة وتروم تحكيم الانسان وتفهمه
 وتنبيهه حتى يعلم الوجود كله على صورة الحق. فاعلم ان ذلك التدبير من
 15 قبله تعالى وان تلك الشريعة الهية.

وبقى ان تعلم هل مدعى ذلك هو الكامل الذى أوحى اليه (١٤٥٠) بها
 او هو شخص ادعى تلك الأقاويل وانتحلها؟ ووجه امتحان ذلك هو
 اعتبار كمال ذلك الشخص وتعقّب افعاله ، وتامل سيرته واكبر علاماته
 (١٤٥١) اطراح اللذات البدنية التهاون بها. فان هذا (١٤٥٢) اول درجات
 20 اهل العلم. فنا هيك الانبياء وبخاصة الحاسة | التي هى عارعلينا كما ذكر
 ارسطو. ولا سيما قذارة النكاح منها. ولذلك فضح الله بها كل مدع ليتبين
 الحق للمحققين ، ولا يضلّوا ولا يفلطوا. الا ترى صديقيا بن معسّيا

(١٤٤٧) كلهم بعضهم ، بعضهم ت (١٤٤٨) مظنونة ت ج ، - . ن
 (١٤٤٩) واذا ت ، فاذا : ج ، ٤٥٠) اليه : ج ، عليه ت (١٤٥١) علاماته ت .
 علامه تكون : ج (١٤٥٢) هذا ت ، هذه -

- وَأَحْسَبَ بَن قُولَايَا كَيْفَ ادْعَايَا النَّبُوَّةِ وَتَبَعُوهُمَا النَّاسُ وَأَتَيَا بِأَقَاوِيلٍ
وَحَى جَاءَتْ لَغَيْرِهِمَا. وَأَنَّهُمَا فِي خُسَاسَةٍ لَذَّةِ الْجَمَاعِ حَتَّى زَنِيَا بِنِسَاءِ
أَصْحَابِهَا وَتُبَّاعَهُمَا حَتَّى أَشْهَرَهُمَا اللَّهُ كَمَا فَضَحَ غَيْرُهُمَا فَاحْرَقَهُمَا مَلِكُ بَابِلَ كَمَا
قَالَ أَرَمِيَا وَقَالَ : أَوْ تَوَخَّذْ مِنْهَا لَعْنَةً بَيْنَ جَمِيعِ جَلَاءِ يَهُوذَا الَّذِي فِي بَابِلَ
فَيُقَالُ جَعَلَكَ الرَّبُّ كَصِدْقِيَا وَكَأَحْسَبَ الَّذِينَ قَلَّاهُمَا مَلِكُ بَابِلَ بِالنَّارِ. 5
لأنَّهَا صَنَعَا فَاحِشَةً فِي إِسْرَائِيلَ وَزَنِيَا مَعَ نِسَاءِ أَصْحَابِهَا وَتَكَلَّمَا بِأَسْمَى كَلَامَا
كَاذِبًا لَمْ آمُرْهُمَا بِهِ. أَنِّي أَعْلَمُ وَأَشْهَدُ يَقُولُ الرَّبُّ ⁽¹⁴⁵³⁾ فَافْهَمْ هَذَا الْمَقْصِدَ.

فصل ما [٤١]

- لَا احتِجَاجُ أَنْ أَبَيِّنَ الْحُلْمَ ⁽¹⁴⁵⁴⁾ مَا هُوَ؟ أَمَّا الْمُرَآى ⁽¹⁴⁵⁵⁾ وَهُوَ قَوْلُهُ :
فَبِالرُّؤْيَا اتَّعَرَّفَ لَهُ ⁽¹⁴⁵⁶⁾ وَهِيَ الَّتِي تَتَّسِمُ بِمُرَآى النَّبُوَّةِ ⁽¹⁴⁵⁷⁾ وَتَسْمَى 10
أَيْضًا بِدِ الرَّبِّ ⁽¹⁴⁵⁸⁾ ، وَهِيَ أَيْضًا تَسْمَى رُؤْيَا ⁽¹⁴⁵⁹⁾ . فَهِيَ حَالَةٌ مَزْجِيَّةٌ
مَهُولَةٌ تَصْحَبُ النَّبِيَّ فِي حَالِ الْيَقْظَةِ كَمَا تَبَيَّنَ فِي دَانِيَالٍ فِي قَوْلِهِ : رَأَيْتُ
هَذِهِ الرُّؤْيَا الْعَظِيمَةَ فَلَمْ تَبْقَ فِي قُوَّةٍ ، وَتَحَوَّلَتْ نَظْرَتِي فِيَّ إِلَى ذَبُولٍ ،
وَلَمْ أَمْلِكْ قُوَّةً وَقَالَ : كُنْتُ فِي سُسُوبَاتٍ ، وَأَنَا عَلَى وَجْهِى وَوَجْهِى
مَلْتَصِقٌ بِالْتُّرَابِ ⁽¹⁴⁶⁰⁾ . فَمَا | خُطَابُ الْمَلِكِ لَهُ وَأَقَامَتُهُ لَهُ ، فَكُلْ ذَلِكَ بِمُرَآى 15

(٨٧ - ب) م

(1453) : ع [أرميا ٢٩/٢٣ ، ٢٢] ، ولقح مهم قلله لكل جلوت يهوده اشريبيل
لامريشيلك الله كصد قيو وكاحاب اشرف قلم ملك بيل باش يمن اشرف عشوبله بيشرال وينافوات
نش ريميم [رعيم فت] ويدبرو دبر يشى شقر اشرف لا صوينيم وانكى هيودع وعندنام الله : ت ج
(1454) : ١ ، الخلوم : ت ج (1455) : ١ ، المراد : ت ج (1456) : ع [المدد
٢١/١٢] ، بمراه اليوراتودع : ت ج (1457) : ١ ، مراه هنبواه : ت ج (1458) :
ع [الملوك الرابع ١٥/٣] ، يد [الله : ج] ادنى : ت ج (1459) : ١ ، محزه : ت ج [قارن :
التكوين ٢١/١٥ المدد ٤/٢٤] ولكن «محزه» ترجمت فيها بالرؤيا وان كان «حزى» موجودا باللغة
العربية الا انه غير مستعمل فيها نحن فيه (1460) : ع [دانيال ٩/١٠ - ٨] ، و اراه ات همرام
هبدوله هزلت ولانشاربي و هودى نهفك على لمشعيت ولا عسرق كج . . . وان هيتى نردم
على قى وفقى ارضه : ت ج

النبوة ⁽¹⁴⁶¹⁾. في مثل هذه الحالة تتعطل الحواس أيضا عن فعلها ويأتي ذلك الفيض للقوة الناطقة و يفيض منها على المتخيلة ، فتكمل وتكمل فعلها. وقد يتبدى الوحي بمراى النبوة ⁽¹⁴⁶²⁾، ثم يعظم ذلك الانزعاج والانفعال الشديد الناتج لكمال فعل المتخيلة. وحيثما يأتي الوحي كما انجاه 5 في ابراهيم الذي جاء في ابتداء ذلك الوحي : كان كلام الرب الى ابرام في الرؤيا ⁽¹⁴⁶³⁾ وآخره : وقع سُبَّات على ابرام النخ ⁽¹⁴⁶⁴⁾ وبعد ذلك : فقال لا ابرام النخ. ⁽¹⁴⁶⁵⁾

- واعلم ان كل ما ذكر | من الانبياء انه اتاه الوحي. فان منهم من (٢٥٥-١) ٣ ينسب ذلك لملك ، ومنهم من ينسب ذلك لله. وان كان ذلك على يدى ملك 10 بلا شك. قد نصوا الحكماء ⁽¹⁴⁶⁶⁾ عليهم السلام على ذلك وقالوا : فقال له الرب ⁽¹⁴⁶⁷⁾ على ايدى ملك ⁽¹⁴⁶⁸⁾. واعلم أن كل من جاء فيه نص ان ⁽¹⁴⁶⁹⁾ كلمته ملك ، او اتاه كلام من الله فان ذلك لا يكون بوجه الا في حلم او بمراى النبوة ⁽¹⁴⁷⁰⁾. وقد جاء الإخبار عن الكلام الواصل للانبياء على ما جاءت به العبارة ⁽¹⁴⁷¹⁾ في الكتاب ، النبوة على اربع صور : 15 الصورة الاولى : يصرح النبي ان ذلك الخطاب كان من الملك في حلم او في مراى ⁽¹⁴⁷²⁾.

(1461) : ا ، بمراء حنبواه : ت ج (1462) : ع [التكوين ١٥ / ١] ، هـ دبراقه ال ابرام مجزه : ت ج (1463) : ع [التكوين ١٥ / ١٢] ، و ترجمه فله حل ابرم كو : ت ج (1464) : ع [التكوين ١٥ / ١٣] و يامر ابرم كو : ت ج (1465) : ا ، الحكيم : ت ج (1466) : ع [التكوين ٢٥ / ٢٣] ، و يامر الله له : ت ، لا يقرأ في ج (1467) : ا ، حل يدى ملك : ت جبرا ثبت ده ٦٣ (1468) ان : ت ، او : ج (1469) : ا ، معلوم لو بمراء حنبواه : ت ج (1470) المبار : ت ، المبارات : ج (1471) : ا ، معلوم لو بمراء : ت ج

والصورة الثانية ان يذكر خطاب الملك له فقط ، ولا يصريح ان ذلك كان في حلم او في مرأى ⁽¹⁴⁷¹⁾ اتكالا على ما قد علم ان لا وحى الا على احد الوجهين : فبا لرؤية اتعرف له في حلم اخاطبه ⁽¹⁴⁷²⁾.

والصورة الثالثة هي ان لا يذكر ملك اصلا بل ينسب القول | لله م (١-٨٨)
انه قاله له ، لكنه يصريح بانه اتاه ذلك الكلام في مرأى او في حلم ⁽¹⁴⁷³⁾ . 5

والصورة الرابعة ان يقول النبي قولاً مطلقاً : ان الله كلمه ، او قال له : افعل او اصنع او قال كذا ، من غير تصريح ، لا يذكر ملك ، ولا يذكر حلم ⁽¹⁴⁷⁴⁾ اتكالا على ما قد علم ، وتواصل ان لا نبوة ولا وحى ياتي الا في حلم او في مرأى ⁽¹⁴⁷³⁾ وعلى ايدي ملك ⁽¹⁴⁶⁷⁾.

فاما ما جاء على ⁽¹⁴⁷⁵⁾ الصورة الاولى ، فنحو قوله : فقال لي ملك الله 10
في الحلم ⁽¹⁴⁷⁶⁾ ، فكلم الله اسرائيل ليلا في الحلم ⁽¹⁴⁷⁷⁾ ، فاتي الله بسلام
وقال له ⁽¹⁴⁷⁸⁾.

واما ما جاء على الصورة الثانية فنحو قوله : قال الله ليعقوب : قم
فاصعد الى بيت ايل ⁽¹⁴⁷⁹⁾ ، وقال له الله اسمك يعقوب ⁽¹⁴⁸⁰⁾ ، فناداه
ملك الرب من السماء ونادى ملك الرب ابراهيم ثانية الخ ⁽¹⁴⁸¹⁾ ، فقال الله 15
لنوح ⁽¹⁴⁸²⁾ ، وخاطب الله نوحا قائلاً ⁽¹⁴⁸³⁾ .

(1472) : ع [العدد ٦/١٢] ، بمراء [الين في ج] اليو اتودع بعلوم ادربو : ت ج
(1473) : ا ، بمراء او بعلوم : ت ج (1474) : ا ، حلوم : ت ج (1475) : على : ت ،
على يلى : ج (1476) : ع [التكوين ١١/٣١] ، ويامر الى ملك ما لم يعلم : ت ج
(1477) : ع [التكوين ٢/٤٦] ، ويامر الهيم ليشال بمراء هليه : ت ج (1478) : ع [العدد
٨/٢٢] ، وييا الهيم ال بلمع ويامر الهيم بلمع : ت ج (1479) : ع [التكوين ١٢/٢٥] ،
ويامر الهيم ال يعقب عله بيت ال : ت ج (480) : ع [التكوين ١٠/٣٥] ، ويامر لوالهيم
شك يعقب : ت ج (1481) : ع [التكوين ١٩/٢٢ ، ١١] ، ويقرا اليو ملك الله هشيم
ويقرأ ملك الله ال ابرهم شنتي [شبت وكوت] : ت ج (1482) : ع [التكوين ١٣/٦] ،
ويامر الهيم لنح : ت ج (1483) : ع [التكوين ١٥/٨] ، ودبر الهيم ال لنح : ت ج

واما ما جاء على الصورة الثالثة فنحو قوله: كان كلام الرب الى ابرام في الرؤيا الخ (1484).

واما ما جاء على الصورة الرابعة ، فنحو قوله : قال الرب لابرام (1485) ، فقال الرب ليعقوب : ارجع الى ارض آبائك (1486) ، فقال الرب ليشوع (1487) ، فقال الرب لـ جيدعون (1488) . وكذلك قول اكثرهم ، وقال الرب ليشوع (1489) ، وكانت الى كلمة الرب (1490) ، كان كلام الرب (1491) ، بكلام الرب اليه (1492) ، كانت كلمة الرب (1493) بداءة كلام الرب بلسان هوشع (1494) ، وكانت على يد الرب (1495) . وهذا النحو كثير جدا .

10 فكل ما يجيء (1496) على احدى (1497) الأربع صور فهو نبوة وقائله نبى . اما ما يقال فيه : واق الرب الى فلان فى الحلم ليلا (1498) ،

فليست تلك نبوة اصلا ، ولا ذلك الشخص نبيا | ، لان معناه انه آتى تنبيه (٨٨ - ب) م من قبل الله لذلك الشخص ثم بين لنا ان ذلك التنبيه كان بمنام لانه (1499) ، كما يسبب الله تحريك هذا الشخص لنجاة شخص اخر ، او هلاكه (1500) .

(1484) : ع [التكوين ١٥/١] ، فيه دبر الله الى ابرم بحزه : ت ج (1485) : ع [التكوين ١٥/١٢] ، ويامر الله الى ابرم [لك : ج] : ت ج (1486) : ع [التكوين ٢١/٣] ، ويامر الهيم الى يعقوب شوب الى ارض ابرتيك : ت ج (1487) : ع [يشوع ٧/٣] ، ويامر الله الى يهوشع : ت ج (1488) : ع [القضاة ٢/٧] ، ويامر الله الى جيدعون : ت ج (1489) : ع [يشوع ١/٨] ، ويامر الله الى : ت ج (1490) : ع [حزقيال ١/٢٤] ، ويبنى دبر الله الى : ت ج (1491) : ع [الملوك الثاني ١١/٢٤] ، ودبر الله فيه : ت ج (1492) : ع [الملوك الثالث ١٩/١] ، وعت دبر الله اليو : ت ج (1493) : ع [حزقيال ٢/١] ، فيه دبر الله : ت ج (1494) : ع [هوشع ٢/١] ، [يهوشع : ج] ، تحملت دبر الله [يهوشع : ت] : ت ج (1495) : ع [حزقيال ١/٢٧] ، فيه مل يد الله : ت ج (1496) : ع [يسمي : ت] ، جاء : ج (1497) : ع [اسد : ت] (1498) : ا ، الهيم الى فلون بملرم [هليله : ت] : ت ج (1499) : ع [لانه : ت] ، لكنه : ج (1500) : ع [هلاكه : ت] ، لا هلاكه : ت

كذلك سبب حدوث امور اراد حدوثها برؤية منام لاننا لا نشك ان
 لا بان الآرامى شرير جدا ومع ذلك انه مشرك ⁽¹⁵⁰¹⁾ ايضا. وَاَيِمْلَكَ
 وان كان رجلا صالحا في قومه فقد قال ابراهيم ابونا ⁽¹⁵⁰²⁾ عن بلده
 ومملكته : ليس في هذا الموضع خوف الله ⁽¹⁵⁰³⁾ . وجاء في كل واحد منها
 اعنى لأبان واييملك : فاقى الله اييملك في حلم الليل ⁽¹⁵⁰⁴⁾ . وكذلك 5
 في لأبان في الحلم ليلا ⁽¹⁵⁰⁵⁾ .

فاعلم هذا و تأمل الفرق بين قوله وَاقَى الله ⁽¹⁵⁰⁶⁾ ، وبين قوله :
 قال الله ⁽¹⁵⁰⁷⁾ وبين قوله : في حلم الليل ⁽¹⁵⁰⁸⁾ ، وبين قوله : في مرأى
 الليل ⁽¹⁵⁰⁹⁾ ، فجاء في يعقوب : فكلم الله اسرائيل ليلا في الحلم ⁽¹⁵¹⁰⁾ وفي
 لأبان واييملك وَاقَى الله الخ. في حلم الليل ⁽¹⁵¹¹⁾ شرحه انقلوس : انت 10
 كلمة من الرب ⁽¹⁵¹²⁾ ولم يقل فيها وتجلى الرب ⁽¹⁵¹³⁾ واعلم انه قد يقال.
 وقال الله لفلان ⁽¹⁵¹⁴⁾ وليس يكون ذلك الفلان نبيا ⁽¹⁵¹⁵⁾ ولا اتاه ⁽¹⁵¹⁶⁾
 وحى قط ، لكن قيل له ذلك على يد نبي كما جاء النص : ومضت لتسأل
 الرب ⁽¹⁵¹⁸⁾ وقالوا. ببيان في مدرسة عبر ⁽¹⁵¹⁹⁾ . وهو جاوبها ، فقيل عنه

(1501) : ، لبن هارمى رشح جمور عوبد ميوذ زره [عليم: ج] : ت ج (1502) :
 ا ، اينو : ت ج (1503) : ع [التكوين ١١/٢٠] ، رق اين يرات الهيم لمقوم هزه : ت ج
 (1504) : ع [التكوين ٣/٢٠] ، لبن اييملك ويا الهيم ال اييملك بمعلوم هليله : ت ج (1505)
 [التكوين ٢٤/٣١] ، بمعلوم هليله : ت ج. وكذلك... ليلا : ت ج ، - : ن (1506) : ا ،
 ييا الهيم : ت ج (1507) : ا ، يامر الهيم : ت ج (1508) : ا ، بمعلوم هليله : ت ج (1509) :
 ا ، بمراوت هليله : ت ج (1510) : ع [التكوين ٢/٤٦] ، ويامر الهيم ليشر ال بمراوت
 هليله : ت ج (1511) : غ [التكوين ٢٤/٣١ ، ٢/٢٩] ، ويا الهيم كرم بمعلوم هليله : ت ج
 (1512) : ا ، وانا [ق في ج] ميمر من [قول في ج] قدم ادنى : ت ج (1513) : ا ،
 واتجل الله : ت (1514) : ا ، ويامر الله لفلوق : ت ج (1515) : نيا : ج ن - : ت
 (1517) : وحى قط : ت ، قط وحى : ج (1516) : ولا اتاه : ت ج ، اتاه : ت (1518) :
 ع [التكوين ٢٢/٢٥] ، وتلك لدرش ات الله : ت ج (1519) : ا ، لييت لدرشو شل
 عبر . ت ج [براشيت ربه ٦٢]

فقال لها الرب⁽¹⁵²⁰⁾ وان كان قد قيل⁽¹⁵²¹⁾ ايضا وقال لها الرب على
ايدى ملك⁽¹⁵²²⁾ فيتناول في ذلك ان يكون عبر هو الملك لان النبي قدسمى
ملكا ، كما سنبين⁽¹⁵²³⁾ او يكون اشار للملك الذى اتى⁽¹⁵²⁴⁾ عبر بهله
النبوة⁽¹⁵²⁵⁾ او يكون ذلك للتصريح بان حيث ماتجد كلاما | منسوباً لله (٨٩-١) م
3 مطلقا ، فانه على ايدى ملك⁽¹⁴⁶⁷⁾ في سائر الانبياء كما بينا .

فصل مب [٤٢]

قد بينا ان حيث ما ذكر رؤية ملك او خطابه ، فان ذلك انما هو
بمرأى النبوة⁽¹⁴⁶¹⁾ او في حلم⁽¹⁵²⁶⁾ سواء صُرح بذلك او لم يصرح ،
كما تقدم . فاعلم هذا وتفهمه جدا جدا . ولا فرق بين ان ينص اولا بانه
رأى الملك ، او يكون ظاهر القول اولا ، انه ظنه شخص انسان ثم
في آخر الامر ، تبين له انه ملك ، منذ تجد مآل الامر ، ان ذلك الذى رأى
وعاطب كان ملاكا⁽¹⁵²⁷⁾ . فاعلم ، وتحقق ان من اولية الحال كانت
مرأى النبوة او في الحلم للنبوة⁽¹⁵²⁸⁾ . وذلك ان في مرأى النبوة او في الحلم
للنبوة⁽¹⁵²⁹⁾ قد يرى النبي الله يكلمه كما سنبين . وقد يرى ملاكا⁽¹⁵²⁷⁾ يكلمه
1 وقد يسمع من يكلمه | ولا يرى شخصا متكلماً . (٢٥٥-٢٠٥) ج

وقد يرى شخص انسان يكلمه ، ثم بعد ذلك يتبين له ان ذلك
المتكلم ملاك ، وفي مثل هذا النحو من النبوة يذكر انه رأى انسانا يفعل
او يقول ، وبعد ذلك علم انه ملاك . ولهذا الاصل العظيم ذهب احد⁽¹⁵²⁹⁾

(1520) : ع [التكوين ٢٥/٢٣] ، و يامرافه : ت ج (1521) قيل : ت ، - : ج
(1522) : ا ، د يامرافه على ايدى ملك : ت ج (1523) سنين : ت ، ساين : ج (1524)
ان : ت ، ات واخير : ن (1525) هذه النبوة : ت ، هذا النبا : ج (1526) : ا ،
معلوم : ت ج (1527) ملاكا : ت ، الملاك : ج (1528) : ا ، مرآه هنبواه او يحلوم شل
هبواه : ت ج (1529) احد : ت ، بعض : ج

- الحكماء قدس سرهم⁽¹⁵³⁰⁾ ، بل كبير من كبرائهم وهو الربّي حيّا
الكبير⁽¹⁵³¹⁾ في نص التوراة : وتجلّى له الرب في بلوط منمرا الخ⁽¹⁵³²⁾ .
- فانه لما ان قدّم جملة وهي ان الله تعالى⁽¹⁵³³⁾ تجلّى عليه اخذ⁽¹⁵³⁴⁾ يبين
كيف كانت صورة ذلك التجلّى فقال انه اولا رأى ثلاثة اناس⁽¹⁵³⁵⁾
- ٥ (٨٩-ب) م وجرى⁽¹⁵³⁶⁾ وقالوا . وقيل لهم ، وقال : هذا الذي تأوّل هذا التاويل ان
قول ابراهيم : وقال ياسيدي ان نلت حظوة في عينيك فلا تتجزّ عن
عبدك⁽¹⁵³⁷⁾ ، ان ذلك ايضا وصف ما قال في مرأى النبوة⁽¹⁴⁶¹⁾ لاحدهم
وقال : قالوا للكبير بينهم⁽¹⁵³⁸⁾ . فافهم هذه القصة ايضا فهي سر من
الاسرار . وكذلك اقول ايضا في قصة يعقوب في قوله فصارع
رجل⁽¹⁵³⁹⁾ ان ذلك في صورة الوحي . اذ وتبين اخيرا⁽¹⁵⁴⁰⁾ انه ملك ؛
- ١٠ وهي مثل قصة ابراهيم سوى الذي قدّم لإخبارا جمليا : وتجلّى له
الرب الخ⁽¹⁵⁴¹⁾ .

- ثم اخذ ان يبين كيف كان ذلك . وهكذا يعقوب قال : فوافته
ملائكة الله⁽¹⁵⁴²⁾ ، ثم اخذ ان يبين كيف جرى حتى : وافوه⁽¹⁵⁴³⁾ فقال
انه⁽¹⁵⁴⁴⁾ ارسل رسلا وفعل وصنع : وبقي يعقوب وحده الخ⁽¹⁵⁴⁵⁾ .
- ١٥

ج (1530) : ا ، الحكيم [+ ز . ل : ت] : ت ج (1531) : ا ، ر . حيا مجدول :
ت ج (1532) : ع [التكوين ١/١٨] ، ويرا اليوا الله [بالوني : ج] بالني مراكو : ت ج
(1533) (تالي : ج ، - : ت (1534)) اخذ : ج ، اخذ ان : ت (1535) : ا ، شلته انشيم :
ت ج (1536)) ونجى : ت ، جرى وجرى : ج ، وجرى وقال لهم : ن (1537) :
ع [التكوين ٢/١٨] ، ابرهم ويامرادنى [الله في ج] [ام نا مصاتي حن بعينيك : ت ، - :
ج] ال نا تعب ممل عبدك [عبدك : ج] : ت ج (1538) : ا ، لجدول شهم امرو [براشيت
ربه ٤٨] [(1539) : ع [التكوين ٢٥/٣٢] ، ويباق ايش عمو : ت ج (1540)) اخيرا :
ت ، اخرا : ج (1541) : ا ، وري اليوا الله كو : ت ج (1542) : ع [التكوين ١/٣٢] ،
ويفجمو بوملا كي الهيم : ت ج (1543) : ا ، فجمو بو . ت ج (1545) : ع [التكوين
٢٥/٣٢] ، ويوتر يعقوب لبلو [+ وكوفى ت] : ت ج (1544)) انه : ت ، لانه : ن

و هذا هو ملائكة الله (1546) المقول عنهم اولا : فوافته ملائكة الله (1542).
 وهذا الصراع والخطاب كله بمرأى النبوة (1547) وكذلك قصة بلعام كلها
 في الطريق (1548) وكلام الاتان كل ذلك بمرأى النبوة (1547). اذ وتبين
 اخيرا (1540) خطاب ملاك الله (1550) له. وكذلك (1551) اقول في قول
 5 بشرع : رفع طرفه ونظر، فاذن رجل واقف قُبَّالته (1552) ان ذلك
 بمرأى النبوة (1547) اذ وتبين آخر الامر انه رئيس جند الرب (1553).

اما قوله : وصعد ملك الرب من الجبل الى موضع الباكين الخ ،
 قال ملك الرب لجميع بني اسرائيل هذا الكلام (1554).

فان الحكماء (1555) قد نصوا ان ملك الله (1550) المقول هنا هو فنحاس
 10 وقالوا : هذا هو فنحاس الذي عندما تنزل السكينة عليه يشبه بملك
 الرب (1556). فقد بينا ان اسم ملك مشترك وان النبي ايضا يسمى
 ملكا (1557) كما جاء النص : وبعث ملكا واخرجنا من مصر (1558) وقال (٩٠-١) م
 وتكلم حجاي رسول الرب برسالة الرب (1559) وقال : فسخرؤا من
 رسل الله (1560) وقول دانيال ايضا : اذن بالرجل جبرائيل الذي رأيت

(1546) : ا ، ملاك الهيم : ت ج (1547) : ا ، بمراء هنيواء : ت ج (1548) :
 ع [العدد ١٢/٥] ، برك : ت ج (1549) الاتون : ت ج (1550) : الله : ج ، ادنى :
 ت (1551) كذلك : ت ، بذلك : ج (1552) : ع [يشرع ١٣/٥] ، يوشع ويشا
 مينيور وري و منه ايش عومد لتجدر : ت ج (1553) يشرع ١٤/٥] ، سرصبا الله : ت ج
 (1554) : ع [القضاة ١٤/٢] و يعل ملاك الله من هجليل وكرو ويهي كدبر ملاك ات
 هدرم هاله ال كل بني يشرال : ت ج (1555) : ا ، الحكيم : ت ج (1556) : ا ، زه نفمس
 نشمه ششكينة شورده هايودومه للملاك الله : ت ج [قارن : لويين ١٥] (1557) : ا ،
 ملاك : ت ج (1558) : ع [العدد ١٦/٢٠] ويشلع ملاك ويو صيازو بمصرم : ت ج
 (1559) : ع [حجاي ١٣/١] ، ويامر حجاي ملاك الله [+ ملاكوت الله : ت] : ت ج
 (1560) : ع [اخبار الايام الثاني ١٦/٣٦] ، ويهيو مدينييم ملاك هالميم : ت ج

في الرؤيا عند البداية قد طار سريعا ولمسني في وقت تقدمية المساء (1561)
 كل ذلك بمراى النبوة (1547) لا يخطر بخاطرك بوجه ان تم رؤية ملك
 او سماع كلام ملك الا بمراى النبوة او في الحلم للنبوة (1528) كما تاصل
 بالرؤيا اتعرف له في حلم اخاطبه (1562).

- 5 وما ذكرت تستدل على ما بقى مما لم اذكره. وما قدمناه من ضرورة
 التهيؤ للنبوة وما ذكرناه في (1563) اشتراك اسم ملك، تعلم ان هاجر
 المصرية (1564) ليست نبية، ولا منوح وامرأته (1565) انبياء. لأن هذا
 الكلام الذى سمعوه او حصل في روعهم هو شبه الاصوات (1566) التى
 يذكرونها (1567) الحكماء (1555) دائما وهى حالة ما تصحب الشخص الغير
 متهى. وانما يغلط في ذلك اشتراك الاسم فهو الاصل الذى يرفع (1568)
 10 اكثر المشكلات التى في التوراة. واعتبر قوله: فوجدها ملك الرب على
 عين ماء الخ (1569). كما قيل في يوسف فصادفه رجل وهوثائه في الصحراء
 (1570)، ونص « المدرشوت » كلها انه ملك.

فصل مج [٤٣]

- 15 قد بينا في تأليفنا ان الأنبياء قد يتنبأون بالامثال (1571). وذلك انه
 (٩٠-ب) م يرى شيئا على جهة المثل فقد يشرح له معنى ذلك المثل في ذلك مراى
 النبوة (1547) بعينه، كمثل ما يرى الانسان مناما ويتخيل في منامه ذاك انه

(1561) : ع [دانيال ٢١/٩] ، وهايش جبريال اثر را بقى [* بحزون : ت] بتحلله
 مومف ينعف فوجع ال كمت منحت حرب : ت ج (1562) : ع [العدد ١/١٢] ، بمراه
 اليواتودع معلوم ادبربو : ت ج (1563) في : ت ، من : ج (1564) : ع [التكوين
 ١٧/٢١، ١٧/١٦] ، همصريت : ت ، همصيرح : ج (1565) : [القضاة ٣، ١١/١٢] ،
 واشتو : ت ج (1566) : ا ، بت قول : ت ج (1567) التى يذكرونها : ت ، الذى يذكرونه :
 ج ن (1568) يرفع : ت ، يدفع : ج ن (1569) : ع [التكوين ٧/١٦] ، ويمصاه ملاك الله
 حل عين هميم كو : ت ج (1570) : ع [التكوين ١٥/٢٧] ، ويمصاهوايش وهنه تدعه [كو :
 ج] [بلده : ق ج (1571) يسوى هتوره فصل ٨ هلكه ٣ .

قد انتبه ، وقصص المنام على غيره وشرح له معناه ، والكل منام. وهذا هو الذي يسمونه حلما حيث يشرح في الحلم⁽¹⁵⁷²⁾. ومن المنامات ايضا ما يعلم معناها بعد الانتباه. كذلك الامثال النبوية قد تُشرّح معانيها بمراى النبوة⁽¹⁵⁴⁷⁾. كما تبين زكريا في قوله بعد ان صدر تلك الامثال : ورجع الملك المتكلم معى وايقظنى كرجل يوقظ من نومه وقال لى ماذا انت راء ، ثم شرح له المثل .

وكما تبين فى دانيال فى قوله : رأى دانيال حلما ورؤى رأسه على مضجعه⁽¹⁵⁷⁴⁾ . ثم ذكر⁽¹⁵⁷⁵⁾ المثلثات كلها ، وذكر اغتيامه لعدم معرفة شرحها حتى سأل الملك فعلمه⁽¹⁵⁷⁶⁾ شرحها فى ذلك المرأى⁽¹⁵⁷⁷⁾ نفسه 10 وهو قوله : فاقتربت الى احد الواقفين وسألته عن حقيقة ذلك كله فانخبرنى و اعلمنى بتعبير الكلام⁽¹⁵⁷⁸⁾ وسمى جميع تلك⁽¹⁵⁷⁹⁾ القصة رؤيا⁽¹⁵⁸⁰⁾ بعد ان ذكر انه رأى حلما⁽¹⁵⁸¹⁾. اذ وشرحه له ملك كما ذكر فى الحلم للنبوة⁽¹⁵⁸²⁾ وهو قوله بعد ذلك : ظهرت لى، انا دانيال، رؤيا بعد الرؤيا التى ظهرت لى فى البداءة⁽¹⁵⁸³⁾. وهذا بين ، لان « حزون » 15 [رؤيا] مشتق من « حزه » [رأى] « ومراه » [مرأى] مشتق من « راه » [رأى] . « حزه » « وراه » بمعنى واحد [وهو الرؤية] . فلا فرق بين

(1572) : ١ ، حاروم شفتقر بتوك حلوم : ت ج . [بركوت ه ه ب] (1573) : ع [زكريا ١ / ٢ - ١] ويشب هلاك هذورب ويعبر لى كايش اشريعور مشفقو ويامر ال مه اته رراه وكر : ت ج (1574) : ع [دانيال ١ / ٧] ، دنيال حلوم حزه [حل حزا : ت] وسزورى راشه عل مشكبه : ت ج (1575) ذكر : ت ، ينكر : ج (1576) فعلمه : ت ، علمه : ج (1577) : ١ ، المراه : ت ج (1578) : ع [دانيال ١٦ / ٧] ، قربت حل حد من قانيا ويعصيا ابنا من حل كل دنه وامرل وفشرفني يهود هنى : ت ج (1579) تلك : ه - ١ : ت (1580) : ١ ، سزون : ت ج (1581) : ١ ، حاروم حزه : ت ج . اذ : ت - ١ : ج (1582) : ١ ، حلوم ثل نبواه : ت ج (1583) : ع [دانيال ١ / ٨] ، سزون رراه ل انا [انا - : ج] دانيال اخرى هنراه ال تنك ت -

(٢٥٦-١) ج قول : « بمراه او بمحزه او |بحزون » . ليس ثم طريق ثالث غير الطريقين اللذين نصت بهما التوراة : بالرؤيا اتعرف له في حلم اخاطبه (1584) لكن في ذلك مراتب كما سيبين (1585) .

- (٩١-١) م ومن الامثال النبوية امثال كثيرة | لم يشرح معناها في مرأى النبوة (1547) ، لكن بعد الإنتباه يعلم النبي ما كان القصد مثل العيصي (1586) التي 5
 اتخذ زكريا بمراى النبوة (1588) . واعلم انه كما يرون الانبياء اشياء ، المراد بها مَثَل مثل سُرُج زكريا (1589) . والأفراس والجبال (1590) وطومار (1591) حز قبال وحائط مبني على المطار (1592) الذي رآه عاموس . والحيوانات (1593) التي رأى (1594) دانيال والقدر المغلّي (1594) الذي رأى (1594) ارميا
 10 وما اشبه ذلك من الامثال التي المراد بها محاكاة معان.

- كذلك يرون ايضا اشياء ، المراد بها ما ينه عليه اسم ذلك الشيء المرئي من جهة الإشتقاق ، او الاشتراك في الاسمية . وكأن فعل القوة المتخيلة هو اظهار شيء ، له اسم مشترك يستدل من احد معانيه على معنى اخر . فان هذا ايضا نوع من التمثيل مثل قول ارميا عصا من شجرة اللوز (1596) كان الغرض الاستدلال من اشتراك اللوز (1597) . فقال : 15
 فاني انا ساهر على كلمتي (1598) . لا من معنى العصا ، ولا من معنى اللوز

(1584) : ع [المدد ١٢/٥] ، بمراه اليو اتودع بعلوم ادبريو : ت ج (1585) الجزء الثاني الفصل ٥ (1586) : ا ، المقلوت : ت ج (1588) : ا ، [زكريا ١١/٧] ، بمراه هنبواه : ت ج (1589) : ع [زكريا ٤/٢] ، نوت زكريا : ت ج (1590) : ع [زكريا ٦/١-٧] ، والسوسيم والحريم : ت ج (1591) : ا ، مجلت : ت ج [انظر حريقال ٢٠/٩] (1592) : ع [عاموس ٧/٧] ، وحومت انك : ت ج (1593) : ع [دانيال ٧/٨] الحيوت : ت ج (1594) رأى : ت ، راه : ج ن (1595) : ع [ارميا ١٢/١] ، وسير نفوح : ت ج (1596) : ا ، مقل شقد : ت ج (1597) : ا ، شقد : ت ج (1598) : ع [ارميا ١٢/١-١١] ، اكي شوقد اتي عل دبري : ت ج . وان شقد [شجرة اللوز] وشوقد [ساهر] من اصل واحد

وكذلك رؤية عاموس سلسلة ثمرة الصيف (1599) ليستدل منه على تمام
المدة فقال : قد أتى الانقضاء (1600).

واعجب من هذا ان يكون التنبيه باسم ما ، أحرف ذلك الاسم هي
أحرف اسم آخر ، يتغير (1601) ترتيبها ، وان كان ليس ثم اشتقاق بين ذينك
الاسمين ، ولا اشتراك معنى بينهما بوجه. كما نجد في امثال زكريا في اتخاذه
العصوين (1602) لرعى الغنم بمرأى النبوة (1603) وكونه سمي الواحد نعمة (1604)
والآخر تلفاً (1604) . وكان الغرض بهذا المثل ان الملة في اولية حالها كانت
في نعمة (1605) الله (1606) ، وهو الذي قادها | وسددها ، وكانت مغتبطة (٩١-ب) م
بطاعة الله مسئلة (1607) لذلك. والله راض عنها محب لها كما قال : قد اخترت
الرب اليوم الخ. والرب قد اختارك اليوم الخ (1608) . ومدبرها ومرشدها
حينئذ موسى ، ومن بعده من النبيين . ثم انتقل حالها الى ان كرهت
طاعة الله فكرهها الله ، فجعل مقدميها متلفين (1609) كيثاراً بعام
واماناشا (1610) . فهذا (1611) بحسب الاشتقاق لان المتلفين (1609) من تُتلف
الكرور (1612) .

1 ثم استدل من ذلك ايضا اعنى من اسمية المتلفين (1609) على كراهتهم
الشريعة وكره الله لهم . وهذا المعنى لا يشتق من «حوبليم» [المتلفين] الا بتبديل

(1599) : ع [عاموس ٢/٨] ، كلوب قيص : ت ج (1600) : ا ، بامقص : ت ج
(1601) يتغير : ت ، يتغير : ج (1602) : ا ، بمراء هتراء : ت ج (6031) المعصون :
١٠ ، المعصين : ج ن ، المعصيان : ي ، المعص : ز (1604) : ع [زكريا ٧/١١] ، فوهم
والمع : ت ج . [وترجنا حوبليم بالتلف ليروا شرح ابن سيدون الاق وان كانت قد
جئت ال العربية بحال ، كما اشار بنس الى مثله في ترجمته الا تكلزية] (1605) : ا ،
هم : ت ج (1606) الله : ج ، ادنى : ت (1607) مسئلة : ت ج ، مسرورة : ن
(1608) : ع [التثنية ١٧/٢٦] ، ات الله هامت هيوم والله هاميرك هيوم وكو : ت ج
(1609) : . حوبليم ت ج (1610) ماناش . مشه ت . كنفه ج (1611) فهذا
١٠ . هذه ج (1612) ع [نحميا ١٥١٢] . محبلم كره ت ج

ترتيب الحاء والباء واللام. فقال في معنى الكراهة والمقت من هذا
 المثال: ان نفسي ضجرت منهم ونفوسهم ايضا ضجرت مني⁽¹⁶¹³⁾. فقاب
 احرف « حبل » [تلف] وجعله « بحل » [كره]. وجاء بحسب هذه الطريقة
 امور غريبة جدا. هي ايضا اسرار⁽¹⁶¹⁴⁾ في قوله في: [قصة] الامر: فاناس
 وصقيل ، ورجل وعجل وبرق⁽¹⁶¹⁵⁾. وفي مواضع غير هذه اذا تتبعها
 بذهنك في كل موضع⁽¹⁶¹⁶⁾ بانك من فحوى هذا القول بعد هذا التنبيه.

فصل مد [٤٤]

النبوة انما تكون في الرؤيا او في الحلم⁽¹⁶¹⁷⁾ كما بينا مرات فلا نعيد
 هذا دائما. ولنقل الآن انه اذا تنبأ النبي ، فقد يرى مثلا كما بينا مرات ،
 ١٠ (١-٩٢) وقد يرى الله تعالى في مرأى النبوة⁽¹⁶¹⁸⁾ يكلمه كما قال اشعيا واسمع
 صوت السيد قائلا: من ارسل ومن ينطلق لنا⁽¹⁶¹⁹⁾ وقد يسمع ملكا⁽¹⁶²⁰⁾
 يكلمه وهو يراه وهذا كثير جدا، كما قال : وقال لي ملك الله الخ⁽¹⁶²¹⁾
 واجاب الملك المتكلم معي وقال لي الم تعلم ما هذه ؟⁽¹⁶²²⁾. فسمعت
 قديسا يتكلم⁽¹⁶²³⁾ وهذا اكثر من ان يحصى.

وقد يرى النبي شخص انسان يكلمه كما قال في حزقيال : فاذا
 ١٥ رجل مرآه كمرأى النجاس الخ. فقال لي الرجل يا ابن البشر⁽¹⁶²⁴⁾ بعد ان

(1613) : ع [زياكر ٤ / ٥] ، ونقص نفسي بهم وجم نقشم بحله في : ت ج
 (1614) : ا ، مودوت : ت ج (1615) : ا ، في المركبة نحش وقل ورجل ومجل وحشل
 [انظر حزقيال ١] . (1616) في كل موضع : ت ج ، - : ن (1617) : ا ، [+ الا : ج]
 بمراه او مجلوم : ت ج (1618) : ا ، مراه هنيواه : ت ج (1619) : ع [اشعيا ٨ / ٨] ،
 واسمع ات قول الله او مرات في اشلع وي يك لتو : ت ج (1620) ملاكا : ت ، ملاك : ج
 (1621) : ع . [التكوين ٣١ / ١١] ، ويامر ال ملاك هاليم كو : ت ج (1622) : ع [زكريا
 ٤ / ٥] ، ويامر ال هلا يدمت شه هاله وبين هلاك حلو بر : ت ج (1623) : ع
 [دانيال ٨ / ١٢] ، واسمه اسدقد وش مد بر : ت ج (1624) : ع [حزقيال ٤٠ / ٢٤] ،
 وانه ايش مرآه كراه [+ : ج] نخشت وكو ويدبر ال هاش بن آدم كو : ت ج

صدر القول : كانت على يد الرب ⁽¹⁶²⁵⁾ . وقد لا يرى النبي صورة اصلا ، الا يسمع كلاما فقط في مرأى النبوة ⁽¹⁶¹⁸⁾ ينال به كما قال دانيال : وسمعتُ صوت انسان من وسط اولاء ⁽¹⁶²⁶⁾ وكما قال : اليفاز فكان سُكوتٌ ، ثم صوتٌ اسمعه ⁽¹⁶²⁷⁾ . وكما قال حزقيال ايضا : وسمعتُ المتكلم معي ⁽¹⁶²⁸⁾ . لان ⁽¹⁶²⁹⁾ ليس ذلك المعنى الذى ادرك بمرأى النبوة ⁽¹⁶¹⁸⁾ هو الذى كلمه ، بل فصل تلك القصة العجيبة الغريبة التى صرح بانه ادركها وابتدأ بغرض الوحي وصورته فقال : وسمعت المتكلم معي ⁽¹⁶²⁸⁾ .

وبعد ما قد مناه من هذا التقسيم الذى شهدت به النصوص اقول : ان ذلك الكلام الذى يسمعه النبي بمرأى النبوة ⁽¹⁶¹⁸⁾ قد يخيّل له ايضا انه فى غاية العظم كما يحلم الانسان انه سمع رعدا عظيما او رأى ⁽¹⁶³⁰⁾ زلزلة او صاعقة . فكثير ⁽¹⁶³¹⁾ ايضا ما يحلم هذا . وقد يسمع ذلك الكلام الذى يسمعه بمرأى النبوة ⁽¹⁶¹⁸⁾ كالكلام المعتاد المتعارف حتى لا ينكر منه شيئا يتبين لك ذلك من قصة صموئيل النبي ⁽¹⁶³²⁾ الذى لما ناداه الله تعالى فى حال الوحي ، ظن ان على الكاهن ⁽¹⁶³³⁾ استدعاه المرة بعد المرة ثلاث مرات . (٩٢ - ب) م

15 ثم يبين الكتاب علة ذلك وقال : ان الذى اوجب له هذا ، وكونه ظنّه على لئما كان لم يعلم حينئذ ، بأن كلام الله للانبياء يكون بهذه الصورة ، ولا كان انكشف له هذا السر بعد ، فقال فى تعليل ذلك : (٢٥٦ - ب) ج ولم يكن صموئيل يعرف الرب بعد ولم يكن بعد قد أعلن له كلام الرب ⁽¹⁶³⁴⁾

(1625) : ع [حزقيال ١/٤٠] ، حيث على يد الله : ت ج (1626) : ع [دانيال ١٦/٨] ، واشنع قول ادم بين اول : ت ج (1627) : ع [ايوب ١٦/٤] ، اليفز دحه وقول اشنع : ت ج (1628) : ع [دانيال ٤/٢] ، واشنع ات مد بر ال : ت ج (1629) لان : ت ، لان ذلك : ج (1630) رأى : ت ، يرى : ج (1631) فكثيرا : ت ، فكثير : ج (1632) صموئيل النبي : ا ، شموال هنييا : ت ج (1633) : ا ، هكهن : ت ج (1634) : ع [الملوك الاول ٧ : ٣] ، وشموال طرم يدع ات الله وطرم يحله اليهود : ت ج

يعنى انه ما كان علم⁽¹⁶³⁵⁾ ولا انكشف له ان هكذا هو كلام الرب⁽¹⁶³⁶⁾
 واما قوله : ولم يكن يعرف الرب⁽¹⁶³⁷⁾ يعنى انه لم تتقدم له نبوة لان
 الذى يتنبأ قد قيل فيه بالرؤيا اتعرف له⁽¹⁶³⁸⁾ فيكون شرح النص⁽¹⁶³⁹⁾
 بحسب معناه هكذا وصموئيل لم يتنبأ قبل ذلك ولا علم ايضا ان هكذا
 تكون صورة النبوة ، فاعلم هذا.

5

قصل مه [٤٥]

وبعد ما تقدم من تبين حقيقة النبوة بحسب ما يقتضيه النظر مع
 ما تبين في شريعتنا. فانه ينبغي ان اذكرك مراتب النبوة بحسب هذين
 الاصلين وهذه التى اسمها مراتب النبوة ، ليس كل من هو فى مرتبة منها
 هو نبي بل المرتبة الاولى والثانية هى درجات النبوة ولا يعد⁽¹⁶⁴⁰⁾ من
 وصل للدرجة منها نبيا من جملة الانبياء الذين تقدم الكلام فيهم ، وان
 سمى وقتا ما نبيا فبعموم ما لكونه قريبا من الانبياء جدا . ولا يغفلك
 (٩٣-١) م فى هذه المراتب كونك تجد فى كتب النبوة نبيا اتاه الوحي بصورة احدى
 هذه المراتب ، ويبين فى ذلك النبي بعينه انه اتاه الوحي بصورة مرتبة
 اخرى. وذلك ان هذه المراتب التى اذكرها قد يكون وحى ذلك النبي
 اتاه بعضه بحسب صورة منها ، وياتيه وحى اخر ، فى وقت اخر بحسب
 مرتبة دون مرتبة الوحي الاول⁽¹⁶⁴¹⁾ . لانه كما ان النبي لا يتنبأ طول عمره
 باتصال ، بل قد يتنبأ وقتا وتفارقه النبوة اوقاتا. كذلك يتنبأ وقتا
 ما بصورة مرتبة عالية ثم يتنبأ وقتا آخر⁽¹⁶⁴²⁾ مرتبة دونها.

(1635) علم : ت ، يعلم : ج (1636) : ا ، دراهه : ت ج (1637) : ا ، طرم يدع
 ات الله : ت ج (1638) : ع [العدد ١٢/٦] ، بجراه اليو اتودع : ت ج (1639) : ا ،
 القسوق : ت ج (1640) يعد : ج ، يند : ت (1641) الاول : ت ، - : ج (1642)
 اخر : ج ، - : ت

و قد ربما لا ينال تلك المرتبة العالية الامرة و احدة في عمره ، ثم يُسلَبها . وربما بقى على مرتبة دوسا الى حين انقطاع نبوته ، لانه لا بد من ارتفاع النبوة من سائر النبيين قبل موته . اما بمدة يسيرة او كبيرة ، كما تبين في ارميا بقوله : لكي يتم ما تكلم به الرب من فم ارميا ⁽¹⁶⁴³⁾ .

5 وكما تبين في داود في قوله : هذه كلمات داود الاخيرة ⁽¹⁶⁴⁴⁾ وهو القياس في الكل . وبعد تقديمي ⁽¹⁶⁴⁵⁾ هذه المقدمة وتوطئتها آخذ في ذكر المراتب المشار اليها فاقول :

المرتبة الاولى

- 10 اول مراتب النبوة ان تصحب الشخص معونة الهية تحرّكه وتنشطه لعمل صالح عظيم ذي قدر . مثل تخلص جماعة فضلاء من جماعة اشرار ⁽¹⁶⁴⁶⁾ ، أو تخلص فاضل كبير ، او افاضة خير على قوم كثيرين . ويجد من نفسه لذلك | محركا وداعيا للعمل . وهذه تسمى روح الله . والشخص الذي (١٣ - ب) م تصحبه هذه الحالة يقال عنه ⁽¹⁶⁴⁷⁾ انه : حلت عليه روح الرب ⁽¹⁶⁴⁸⁾ اولبسه روح الرب ⁽¹⁶⁴⁹⁾ او استقر عليه روح الرب ⁽¹⁶⁵⁰⁾ او كان الرب معه ⁽¹⁶⁵¹⁾ ، ونحو هذه الاسماء . وهذه هي درجة قضاة اسرائيل ⁽¹⁶⁵²⁾ كلهم الذين قيل فيهم على العموم : فلما اقام الرب قضاة عليهم وكان الرب مع القاضى فكان يخلصهم ⁽¹⁶⁵³⁾ . وهذه ايضا هي درجة مسيحي اسرائيل ⁽¹⁶⁵⁴⁾ الفضلاء كلهم .

(1643) : ع [عزرا ١/١] ، لمكوت دبر الله في يرميهو : ت ج (1644) : ع [الملوك الثاني ١/٢٣] ، واله دبرى دود هاحرونيم : ت ج (1645) تقديمي : ت ، تقدمه : ج (1646) اشرار : ت ، شرار : ج (1647) عنه انه : ت ، عنها : ج (1648) : ع [القضاة ١٤/١٩ ، ٦] ، صلحه عليه روح الله : ت ج (1649) : ع [القضاة ٢٤/٦] ، لبشه اوتو روح الله : ت ج (1650) : ا ، نحه عليه روح الله : ت ج [قارن العدد ٢٧/١١ - ٢٦] اشيا ٢/١١ [1651] : ع [القضاة ١٨/٢] ، او هيه الله عمو : ت ج (1653) : ا ، شوفلي يرال : ت ج (1652) : ع [القضاة ١٨/٢] ، وكى مقيم الله لهم شوفطيم و هيه الله عم هشوفط و هو شيعم : ت ج (1654) : ا ، مشيحي يرال : ت ج

- و تبين ذلك بتخصيص في بعض القضايا والملوك (1655) وكان روح
 الرب على يفتاح (1656) . وقيل في شمشون : وحلت عليه روح الرب
 (1657) وقيل وحل روح الله على شاول عند سماعه هذا الكلام . (1658)
 وكذلك قيل في عماسا لما حركته روح القدس (1659) لنصرة داود :
 فحل الروح على عماسا رئيس الثلاثين فقال إنا لك يا داود ومعك
 يا ابن يسي سلام (1660) .

- واعلم ان مثل هذه القوة لم تفارق سيدنا موسى من وقت بلوغه
 حشد الرجال . ولذلك تحرك لقتل المصري ولردع الخاطيء من المتشاجرين
 (1661) . ومن شدة هذه القوة فيه حتى انه (1662) بعد خروجه ، وهر به
 عند وصوله مدين ، وهو غريب خائف لما رأى شيئا من الظلم لم يتمالك عن
 10 ازالته ، ولا وسعه الصبر (1663) عليه كما قال : فقام موسى ونجد هُنَّ (1664) .

- وهكذا صحبت داود مثل هذه القوة منذ مسح بمسح الزيت (1665)
 كما جاء النص : فحل روح الرب على داود من ذلك اليوم فصاعدا
 (1666) . ولذلك قدم على الاسد والدب والفلسطيني (1667) ومثل هذه
 الروح الله (1668) لم تُنطق احدا (1669) من هؤلاء بشيء بل غاية هذه القوة
 15 م ان تحرك ذلك المؤيد (1670) لفعل ما ، وليس لاي فعل | اتفق ، الانصرة

(1655) : ا ، الشوفطيم ، والملكم : ت ج (1656) : ع [القضاة ٢٩/١١] .
 وتسمى على يفتاح روح الله : ت ج (1657) : ع [القضاة ١٩/١٤] ، وتصلح عليه روح
 الله : ت ج (1658) : ع [الملوك الاول ٦/١١] ، وتصلح روح الهيم على شاول يشمعوات
 حديريم هاله : ت ج (1659) : ا ، هقدوش : ت ج (1660) : ع [اخبار الايام الاول
 ١٩/١٢] ، وروح ايشه ات عمشا راش حشليم لك دود وعمك بن يش شلوم : ت [كو :
 ت ج (1661) قارن [الخروج ١٢/٢-١١] (1662) انه : ت ج - : ن (1663) الصبر :
 ت ، الصبر : ج (1664) : ع [الخروج ١٧/٢] ، ويقم مشه ويوشيم : ت ج (1665) :
 ا ، نمشخ يشمن همشحه : ت ج (1666) : ع [الملوك الاول ١٣/١٦] ، وتصلح روح الله
 ال دود مهيوم ههوا ومعه : ت ج (1667) : ا ، الاري والدب والفلسطي : ت ج (1668)
 الله : ج ، ادنى : ت (1669) احدا : ت ، احد : ج (1670) المؤيد : ت ، المود : ج

مظلوم ، اما واحد عظيم او جماعة ، او لما (1671) يؤدى لذلك . وكما ان ليس كل من رأى مناما صادقا ، نبيًا . كذلك ليس كل من صحبته معونة لامر ما ، اى امر اتفق ، مثل كسب المال (1672) او نيل غرض يخصه يقال عنه انه صحبته روح الله او الله (1673) معه (1674) وانه فعل ما فعل روح القدس (1675) و انما نقول ذلك فى من فعل فعلا خيرا له قدر عظيم (1676) ، او ما يؤدى لذلك مثل نجاح يوسف فى بيت المصرى (1677) الذى (1678) كانت سببا اولا لامور عظيمة حدثت بعد ذلك كما بان .

المرتبة الثانية

هى ان يحدد الشخص كأن (1679) امرا ما حلّ فيه وقوة اخرى 10 طرأت عليه فتنطقه ، فيتكلم بحكم او بتسبيح ، او باقاويل وعظيمة نافعة ، او بامور تدبيرية او الهية . وهذا كله فى حال اليقظة وتصرف الحواس على معتادها . وهذا هو الذى يقال عنه | انه مدبر روح القدس (1680) وبهذا (٩٤ - ب) م النحو من روح القدس ألف داود المزامير (1681) . وألف سايان الامثال و الجامعة ونشيد الاناشيد (1682) . وكذلك دانيال و ايوب واخبار 15 الايام (1683) وسائر الكتب (1684) بهذا النحو من روح القدس (1680) ألفت . ولذلك يسمونها كتباً (1685) يعنون انها مكتوبة (1686) بروح القدس (1680)

(1671) لما : ت ، ما : ج (1672) المال : ت ، مال : ج (1673) الله او الله : ج ، ادنى او ادنى : ت (1674) ا ، عو : ت ج (1675) ا ، هقدوش : ت ج (1676) خيرا له قد ر عظيم : ت ، خيرا له عظيم : ج ، خيرا له عظم : ن (1677) ا ، هصلحت يوسف بيت مصرى : ت ج [انظر التكوين ٢/٣٩] (1678) الذى : ج ، التى : ت (1679) كان : ت ، بان : ج (1680) ا ، هقدوش : ت ج (1681) ا ، تليم : ت ج (1692) : ا ، مثل وقهلت وشير هشيزم : ت ج (1683) ا ، ودبرى هيميم : ت ج (1684) : ا ، الكتوبيم : ت ج (1685) ا ، كتوبيم : ت ج (1686) ا ، كتوبيم : ت ج

- و ببيان قالوا: طومار استير قيل بروح القدس⁽¹⁶⁸⁷⁾. وعن مثل هذه الروح القدس⁽¹⁶⁸⁰⁾ قال داود: روح الرب تكلم فيّ وعلى لساني كلمته
- (٩٤-ب) م⁽¹⁶⁸⁸⁾ يعني انها انطقته بهذه الاقاول | ومن هذه الطبقة كانوا سبعين شيخا⁽¹⁶⁸⁹⁾ المقول فيهم: فلما استقر عليهم الروح تنبأوا الا انهم لم يستمروا
- (1690)، وكذلك الكلداد وميداد، وكذلك كل: كاهن كبير مسئول من اوريم وتوميم⁽¹⁶⁹¹⁾ هو من هذه الطبقة اعني، انه كما ذكروا، السكينة حلت عليه و تكلم بروح القدس⁽¹⁶⁹²⁾. وكذلك يمزيا ثيل بن زكريا من هذه الطبقة، وهو المقول عنه في اخبار الايام: فحل روح الرب عليه في وسط الجماعة فقال اصغوا يا يهوذا كلكم ويا سكان اورشليم وانت ايها الملك يوشافاط! هكذا قال الرب لكم الخ⁽¹⁶⁹³⁾.
- 10 وكذلك زكريا بن يوياداع الكاهن⁽¹⁶⁹⁴⁾ من هذه الطبقة، لانه قيل فيه: فشمّل روح الله زكريا بن يوياداع الكاهن، فوقف امام الشعب وقال لهم كذا قال الله⁽¹⁶⁹⁵⁾. وكذلك عزريا بن عؤديد الذي قيل فيه وحل روح الرب عليه فخرج تلقاء آسا الخ⁽¹⁶⁹⁶⁾.
- 15

(1687) : ١، مجلت استير بروح هقوش يامره : ت ج [مجله ١٧] (1688) : ع [الملوك الثاني ٢٢/٢] ، روح [- : ج] الله دبري وملتوعل لشوني : ت ج (1689) : ١ ، شبعيم زقيم : ت ج (1690) : ع [العدد ٢٥/١١] ، و يهي كنوح عليهم هروح ويتنبار ولايسفو : ت ج (1691) : ١ ، كهن جدول هنثال با وريم وتقيم : ت ج (1692) : ١ ، شكينة شوره عليو ومدير بروح هقوش : ت ج [ايوما ٧٢ ب] (1693) : ع [اخبار الايام الثاني ١٥/٢٠ - ١٤] ، دبري هديم هيته عل روح الله بتوك هقهل ويامد هقشيو كل يهوده ويشبو يروشليم و هملك يوشفط كي امر الله لكم كو : ت ج (1694) : ١ ، زكر يهوبن يويديع هكهن : ت ج (1695) : ع [اخبار الايام الثاني ٢٤/٢٠] ، و روح الهيم لبش ات زكريه بن يويديع هكهن ويمد ملع لمع ويامر لهم اكه امرهالهيم : ت ج (1696) : ع [اخبار الايام الثاني ١٥/٢-١] ، هيته عليو روح الهيم ويمسا لفق ساوكو : ت ج

وهكذا كل من جاء فيه مثل هذا . واعلم ان بلعام ايضا من هذا القليل كان في حال صلاحه ، وهذا المعنى يريد بقوله : فالتقى الرب في فم بلعام كلاما ⁽¹⁶⁹⁷⁾ كأنه يقول : ان بروح الله يتكلم ⁽¹⁶⁹⁹⁾ . وعن هذا المعنى يقول هو عن نفسه : سمع اقوال الله الخ ⁽¹⁷⁰⁰⁾ .

5 ومما يجب ان تُنبَّه ⁽¹⁷⁰¹⁾ عليه ان داود وسليمان ودانيال هم من هذه الطبقة ، وليسوا هم من طبقة اشعيا وارميا و ناتان النبي و اخيا الشيلوني ⁽¹⁷⁰²⁾ وانظارهم ، لان هؤلاء اعنى داود ، وسليمان ، ودانيال انما تكلموا ، وذكروا ما ذكروا بروح القدس ⁽¹⁶⁸⁰⁾ .

فاما قول داود : قال اله اسرائيل كلمنى صخرة اسرائيل ⁽¹⁷⁰³⁾ .

10 فعنى ذلك انه وعده على يد نبي . اما ناتان او غيره مثل : فقال له الله ⁽¹⁷⁰⁴⁾ . و مثل : فقال الله | لسليمان بما ان عندك هذا وانت لم تحفظ (١٠-١) م

عهدي ⁽¹⁷⁰⁵⁾ الذى ذلك بلا شك تواعد له على يد نبي اخيا الشيلوني ⁽¹⁷⁰⁶⁾

او غيره . وكذلك قوله في سليمان : وفي جبعون تجلى الرب لسليمان في الحلم

ليلا وقال الله الخ ⁽¹⁷⁰⁷⁾ ليست هذه نبوة محضة لا ⁽¹⁷⁰⁸⁾ مثل : كان كلام الرب

15 الى ابرام في الرؤيا قائلا ⁽¹⁷⁰⁹⁾ ولا مثل فكلتم الله اسرائيل ليلا في الحلم ⁽¹⁷¹⁰⁾ ،

ولا مثل نبوة اشعيا وارميا . لان كل واحد من هؤلاء و ان اتاه

(1697) : ع [العدد ٥/٢٢] ، ويشم الله دبرفى بلعام : ت ج (1698) الله : ج ، ادنى : ت (1699) : ا ، يدبر : ت ج (1700) : ع [العدد ٤/٢٤] ، شومع امرى ال كو : ت ج (1701) تنبه : ت ، تنبيه : ج (1702) : ا ، فتن هنى واحيه هيلوني : ت ج (1703) : ع [الملوك الثاني ٣/٢٣] ، امرالى يشرال لى دبرصور يشرال : ت ج (1704) : ع [التكوين ٢٢/٢٥] ، ويامرالله له : ت ج (1705) : ع [الملوك الثالث ١١/١١] ، ويامرالله لشلمه يمن اشريته ذات عك ولا شمرت ات برقى : ت ج (1706) : ا ، احيه هيلوني : ت ج (1707) : ع [الملوك الثالث ٥/٣] ، في جبعون نراه الله ال شلمه معلوم هليله ويامر الهيم وكو : ت ج (1708) لا مثل : ت ، مثل : ج (1709) : ع [التكوين ١٥/١] ، هيه دبر الله ال ابرم بمحزه : ت ج (1710) : ع [التكوين ٢/٤٦] ، ويامر الهيم ليشرال بمرات هليله : ت ج

الوحى فى الحلم⁽¹⁷¹²⁾. فذلك الوحى يُنبئها نبوة وانه اتاه الوحى.
وفى⁽¹⁷¹³⁾ هذه قصة سليمان قال فى اخرها : واستيقظ سليمان وهاك
الحلم⁽¹⁷¹⁴⁾.

- وكذلك فى القصة الثانية قال فيها : تجلى الرب لسليمان ثانية كما
تجلى له فى جبعون⁽¹⁷¹⁵⁾ الذى تبين انه حلم⁽¹⁷¹⁶⁾. وهذه درجة دون
الدرجة المقول عنها فى الحلم اخاطبه⁽¹⁷¹⁷⁾ لان الذين يتنبأون فى الحلم⁽¹⁷¹²⁾
ليس يسمون ذلك حلما⁽¹⁷¹⁶⁾ بوجه بعد وصول النبوة لهم فى الحلم⁽¹⁷¹²⁾
الا يقطعون قطعا بان ذلك وحى كما قال⁽¹⁷¹⁸⁾ ابونا يعقوب⁽¹⁷¹⁹⁾ لانه
لما انتبه من ذلك الحلم للنبوة⁽¹⁷²⁰⁾ لم يقل ان هذا حلم⁽¹⁷¹⁶⁾ بل قطع وقال :
ان الرب فى هذا الموضع⁽¹⁷²¹⁾ و قال : ان الله القدير تجلى لى
فى لوز فى ارض كنعان⁽¹⁷²²⁾ فقطع ان ذلك وحى. اما فى سليمان
فقال . واستيقظ سليمان وهاك الحلم⁽¹⁷¹⁴⁾. وكذلك دانيال تجده يطلق
القول انها منامات ، وان كان يرى فيها ملاكا⁽¹⁷²³⁾ ويسمع كلاما⁽¹⁷²⁴⁾
ويسمىها منامات ، ولو بعد علمه منها ما علم ، قال : كشف السر لدانيال
فى رؤيا الليل الخ⁽¹⁷²⁵⁾. وقال ايضا فكتب الحلم الخ. رأيت فى رؤياى

(1711) : ١ ، بحلوم : ت ج (1712) وفى : ت ، فى : ج (1714) : [الملوك الاول
١٥/٢] ، يقص شلمه و منه حلوم : ت ج (1715) : ع [الملوك الثالث ٢/٩] ، ويرى الله
ال شلمه شئيت كاشتر نراه اليو بجبعون : ت ج (1716) : ١ ، حلوم : ت ج (1717) : ع
[العدد ٢١/١٢] ، بحلوم ادبريو : ت ج (1718) قال : ت ، قطع : ج (1719) : ١ ،
يعقب ايثر : ت ج (1720) : ١ ، حلوم شل نبواه : ت ج (1721) : ع [التكوين
١٦/٢٨] ، اكن يش الله بمقوم هزه كو : ت ج (1722) : ع [التكوين ٢/٤٨] ، ال
شدى يراه الى بلوز نارص كنعن : ت ج (1723) ملاكا : ت ، ملاك : ج (1724) كلاما :
ت ، كلامه : ج (1725) : ع [دانيال ١٩/٢] ، ادين له نياال بجزوا دى ليليا رزا جلى : ت ج

ليلا الخ . واقلفتني رؤيا | رأسي⁽¹⁷²⁶⁾ وقال : وكنت مبهوتا من الرؤيا (٩٥-ب) م
ولم يكن من يفهم⁽¹⁷²⁷⁾ . ولا شك ان هذه رتبة دون رتبة الذين قيل
فيهم : في الحلم اخاطبه⁽¹⁷²⁸⁾ .

ولذلك اجماع⁽¹⁷²⁹⁾ الامة⁽¹⁷³⁰⁾ على ترتيب سفر دانيال من جملة
5 الكتب⁽¹⁷³¹⁾ لا من الانبياء⁽¹⁷³²⁾ . فلذلك نبهتكم ان هذا النحو من النبوة
الذي اتى دانيال ، و سليمان وان كان رؤى فيه ملك في الحلم⁽¹⁷¹²⁾
فانهما⁽¹⁷³³⁾ لم يجدا في انفسهما ان تلك نبوة محضة بل حلم⁽¹⁷¹⁶⁾ ينبي
بحقيقة امور ، فهو من قبيل من يتكلم بروح القدس⁽¹⁷²⁷⁾ ، وهذه هي
المرتبة الثانية . وهكذا في ترتيب الكتب المقدسة⁽¹⁷³⁵⁾ لم يجعلوا فرقا بين :
10 الامثال والجامعة ودانيال والمزامير وبين طومار روت او طومار استير ،
كلهم كتب روح القدس⁽¹⁷³⁶⁾ وهؤلاء ايضا كلهم يتسمون انبياء بعموم .

المرتبة الثالثة

وهي اول مراتب من يقول : ان كلام الرب صار الى⁽¹⁷³⁷⁾ ومانحا
من العبارات نحو هذا المعنى هو ان يرى النبي مثالا في الحلم⁽¹⁷³⁸⁾ وبتلك
15 الشرائط كلها التي تقدمت في حقيقة النبوة ، وفي | نفس ذلك الحلم (٢٥٧-ب) ج

(1726) : ع [دانيال ١٥/٧-٢٠] . وادين حلما كتب حزى هويت بحزوى عم ليليا
كو وحزوى راش بهلتي : ت ج (1727) : ع [دانيال ٢٧/٨] ، وشتوم حل هراء واين
مبين : ت ج (1728) : ع [العدد ٦/١٢] ، حلوم ادريو : ت ج (1729) اجماع : ت ج ،
اجمع : ن (1730) الامة : ت ، الامر : ج ، العالما : ن (1731) : ا ، كتوبيم : ت ج
(1732) : ا ، نبيايم : ت ج (1733) فانهما : ت ، فانهما : ج (1734) : ا ، هقدش :
ت ج (1735) : ا ، كتيبي هقدش : ت ج (1736) : ا ، شلي وقهلت ودنيال وتليم
و بين [مجلت روت او : - ج] ، مجلت . استير هكل بروح هقدش نكتبو : ت ج (1737) :
ا . ويى دبر الله الى : ت ج (1738) : ا ، معلوم : ت ج

لِلنَّبُوَّةِ (1739) يبين له معنى ذلك المثل اى شىء اريد به مثل (1740) اكثر امثال زكريا كلها (1741).

المرتبة الرابعة

ان يسمع كلاما فى الحلم للنبوّة (1742) مشروحا ميّنا ولا يرى قائله كما اعتري صموئيل فى اول وحى اتاه على ما بيناه (1743) من امره (1744) 5

المرتبة الخامسة

هى ان يكلمه شخص فى الحلم (1745) كما قال فى بعض نبوات حزقيال: فقال لى الرجل يا ابن البشر (1746).

المرتبة السادسة

ان يكلمه ملاك فى الحلم (1738) وهذه حالة اكثر النبيين كقوله : 10 فقال لى ملاك الرب فى الحلم (1747).

المرتبة السابعة

ان يرى فى الحلم للنبوّة (1742) كأنه تعالى يكلمه كقول اشعيا : رأيت الرب النخ. وقال من ارسل؟ (1748) وكقول ميخا بن يملة : رأيت الرب جالسا النخ (1749). 15

(1739) : ا ، الحلوم شل نبواه : ت ج (1740) مثل : ت ، ومن : ج (1741) قارن الفصل السابق ٤٣ (1742) : ا ، مجلوم شل نبواه : ت ج (1743) بيناه : ت ، بينا : ج (1744) الفصل السابق ٤٤ (1745) : ا ، ايش مجلوم : ت ج (1746) : ع [حزقيال ٤٠/٤] ، ويد بر ال هائش بن ادم كو : ت ج (1747) : ع [التكوين ٢١/٢١] ، ويامر ال ملاك الهيم مجلوم : ت ج (1748) : ع [اشعيا ٦/١٨] ، رايت ات الله كو ويامر ي اشلع وكو : ت ج (1749) : ع [الملوك الثالث ١٩/٢٢] ، ميكيه بن يمل رايت ات الله وكو : ت ج

المرتبة الثامنة

ان ياتيه وحى بمراي النبوة (1750) ويرى (1751) امثالا ، كابراهيم
 بمراي بين القطع (1752) لان تلك الامثال كانت في الرؤيا (1753) نهارا
 كما تبين (1754).

المرتبة التاسعة

8

ان يسمع كلا ما في الرؤيا (1755) كما جاء في ابراهيم: فاذا بكلام
 الرب اليه قائلا لا يرثك هذا (1756)

المرتبة العاشرة

ان يرى شخصا (1757) يكلمه في مرأى النبوة (1758) كابراهيم ايضا
 10 في بطن ممرا وكيشوع يريحو (1759).

المرتبة الحادية عشرة

(١٦-ب) م

ان يرى ملكا : يكلمه في الرؤيا (1755) كابراهيم في وقت الايثاق
 (1761) وهذه عندي اعلى مراتب النبيين الذين شهدت الكتب بمآلهم بعد
 تقرير ما تقرّر (1762) من كمال نطقيات الشخص على ما يوجبه النظر، وبعد
 15 الاستثناء بسيدنا موسى (1763). اما هل يمكن ان يرى النبي ايضا في مرأى

(1750) : ا ، بمراه هنبواه : ت (1751) وصى بمراه هنبواه ويرى : ت ، - : ج
 (1752) : ا ، بمراه بين هتريم : ت ج [قارن التكوين ١٥/١٠-٩] (1753) : ا ،
 بمراه : ت ج (1754) الفصل السابق ٤١ (1755) : ا ، بمراه : ت ج (1756) : ع
 [التكوين ١٥/٤] ، وهنه دبر الله اليو لامرلا يرشك زه : ت ج (1757) : ا ، ايش :
 ت ج (1758) : ا ، بمراه هنبواه : ت ج (1759) : ا ، ايلوني ممرا وكيشوع يريحو :
 ت ج (1760) : ا ، ملاك : ت ج (1761) : ا ، بشت هعقيده : ت ج (1762)
 تقرير ما تقرّر : ت ، تقدير ما تقدر : ج ، تقديم ما تقدم : ن (1763) : ا ، بمشه
 ريينو : ت ج

النبوة (1758) كأن (1761) الله يخاطبه فهو بعيد عندي، ولا تصل قوة فعل المتخيلة لذلك، ولا وجدنا هذه الحالة في سائر النبيين. ولهذا بين في التوراة وقال: فبالرؤيا اتعرف له في حلم اخاطبه (1765) جعل الكلام في حلم (1766) فقط وجعل للمراى (1767) اتصال العقل وفيضه وهو قوله: له اتعرف (1768) لانه افتعال من «يدع» [عرف] ولم يصريح بان في المراى (1769) سماع 5 كلام من الله.

فلما وجدت النصوص تشهد بكلام سمعه النبي، وبُيِّن ان ذلك في المراى (1755): قلت على جهة الخدس انه يمكن ان يكون هذا الكلام الذي يُسمع في حلم (1770) ولا يصح مثله في المراى (1755) هو ان يكون الله هو الذي يُخَيِّل له انه يخاطبه. هذا كله على جهة تبع الظاهر، ويمكن 10 ان يقول القائل ان كل مراى (1771) تجد فيه سماع خطاب يكون اول ذلك الامر | مراى (1771)، ثم انتهى للاستغراق وصار حلا (1772) كما بينا في قوله: وقع سببات على ابرام (1773) وقالوا (1774): ان هذا سببات النبوة (1775).

ويكون كل كلام (1776) يُسمع على اى وجه سُمع، انما كان في حلم (1770)، كما جاء النص في حلم اخاطبه (1776). واما في مراى النبوة 15 (1777) فلا يدرك فيه الا امثالا او اتصالات عقلية تُحَصِّل امورا علمية شبيهة (1778) التي تُحَصِّل عن النظر كما بينا، وهو قوله: فبالرؤيا

(1764): ١، كان: ت، بان: ج (1765): ع [العدد ١٢/٦]، بمراد اليواتودع معلوم ادبربو: ت ج (1766): ١، الدبور بمعلوم: ت ج (1767): ١، للمرأة: ت ج (1768): ١، اليواتودع: ت ج (1769): ١، المرأة: ت ج (1770): ١، بمجوم: ت ج (1771): ١، مراد: ت ج (1772): ١، معلوم: ت ج (1773): ع [التكوين ١٢/١٥]، وتردده نغله مل ابرم: ت ج (1774) قالوا: ت، قولهم: ج (1775): ١، زوتردده شل نبواه: ت ج (1776): ع [العدد ١٢/٦]، معلوم ادبربو: ت ج (1777): ١، بمراد هنبواه: ت ج (1778) شبه: ت، شبيه: ج

اتعرف له (1779) . فبحسب هذا التاويل الاخير تكون مراتب النبوة ثمانى (1780) مراتب ، واعلاها واكلها ان يتنبأ فى الرؤيا (1755) على التجميل ، ولو كلمه شخص (1781) كما ذكره (1782) ، ولعلك تعترضنى وتقول قد عددت فى مراتب النبوة ان يكون النبي يسمع الخطاب من الله 5 يخاطبه كاشعيا وميخا ، وكيف يكون هذا . وقاعدتنا ان كل نبى انما يسمع الخطاب بوساطة ملك الاسيدنا موسى (1783) الذى قيل فيه : فما الى فم اخاطبه (1784) . فلتعلم ان الامر كذلك ، وان الوساطة هنا هى القوة المتخيلة ، لانه انما يسمع ان الله يكلمه (1785) فى حلم النبوة (1786) وسيدنا موسى (1783) من فوق الغشاء من بين الكروبيين (1787) دون 10 تصرف القوة المتخيلة . وقد بينا فى « مشنة التوراة » (1788) فصول تلك النبوة ، وشرحنا معنى : فما الى فم (1789) ، كما يكلم المرأ صاحبه (1790) وغير ذلك (1791) . فتفهمه من هناك فلا حاجة لتكرار ما قد قيل .

(٩٧ - ب) م

فصل مو [٤٦]

من الشخص الواحد يُستدل على جملة اشخاص النوع ويعلم 15 ان (1792) هذه صورة كل شخص منه . والذى اريده بهذا القول ان من الصورة الواحدة من صور اخبارات الانبياء تستدل على جميع الاخبارات التى فى ذلك النوع . وبعد هذه التوطئة ، فلتعلم انه كما يرى الانسان فى النوم

(1779) : ع [العدد ٦/١٢] ، بمراء اليوالتودع : ت ج (1780) ثمانى : ت ، ثمان : جين [(1781) : ا ، ايش : ت ج (1782) ذكره : ج ، ذكر : ت (1783) : ا ، مشه ريينو : ت ج (1784) : ع [العدد ٨/١٢] ، فه ال فه اد بر بو : ت ج (1785) يكلمه : ج ، كلفه : ت (1786) : ا ، بجاوم ثل نبواه : ت ج (1787) : ع [الخروج ٢٢/٢٥] ، فعل حكفرت مين شنى هكروبيم : ت ج (1788) : ا ، مشنه توره : ت ج (1789) : ع [العدد ٨/١٢] ، فه [- ال فه : ج] : ت ج (1790) : ع [الخروج ١١/٣٣] ، كاشريد بر اشير ارعهو : ت ج (1791) قارن يسودى هاتورد ٦/٧ (1792) ان : ت ، - : ج

- انه قد سافر للبلد (1793) الفلاني وتزوج هناك ، و اقام مدة ، وولد له ولد ، وسماه فلانا ، وكان من حاله ومن امره كيت وكيت (1794) . كذلك هذه الامثال النبوية التي تُرى او تفعل في مرأى النبوة (1777) في ما اقتضى. ذلك المثل عمل (1795) من الاعمال واشياء يفعلها النبي ومُدّد ازمان (1796) تذكر بين فعل وفعل ، على جهة المثل وتنقلات من موضع لموضع ، كل ذلك 5 انما هو : بمرأى النبوة (1777) لا انها افعال وجودية للحواس الظاهرة. (٢٥٨-١) ج ويحيى ذكرها في كتب النبوة (1797) بعضها مطلقا (1798) ، لانه منذ عُلِمَ | ان ذلك كله : بمرأى النبوة (1777) استغنى ان يكرر عند ذكر كل جزئية (1799) من المثل انها كانت في مرأى النبوة (1777) كما يقول النبي : فقال لي الرب (1800) ولا يحتاج ان يبين ان ذلك كان في حلم (1801) فظن الجمهور 10 ان تلك الافعال ، والتنقلات ، والسؤالات ، والاجوبة ان ذلك كله كان في حال ادراك الحواس لا في مرأى النبوة (1802).

- (١٩٨-١) م وانا اذكرك من هذا ما لم يتوهم | احد فيه وألحق بذلك بعض ما هو من نوعه ، ومن ذلك البعض تستدل على ما لم اذكره. فما هو بين ولا (1803) يتوهم احد فيه قول حزقيال : وانا جالس في بيتي وشيوخ 15 يهوذا جالسون امامي الخ. ورفعني الروح بين الارض والسماوات واتي بي الى اورشليم في رؤي الله (1804). كذلك قوله : فقمت وخرجت الى

(1793) للبلد : ت ، البلد : ج (1794) كيت وكيت : ت ، - : ن ج (1795) عمل : ت ، علا : ج (1796) ازمان : ت ، زمان : ج (1797) النبوة : ت ج ، الانبياء : ن (1798) مطلقا : ت ، مطلقة : ج ن. بعضها : ت ج ، بعده : ن (1799) جزئية : ت ، جزئياته وجزئياته : ج (1800) : ج [ارميا ١٩/٧٠] ، ويأمر الله الى : ت ج (1801) : ا ، معلوم : ت ج (1802) : ا ، مراه هنبواه : ت ج (1803) لا : ت ، لم : ج (1804) : ع [حزقيال ١٣/٨] ، انا يوشب بيتي و زقني يهوده يشيم لغني كوتشا اوتق روح بين هارص وبين هشيم وتبوا اوتق يروشلم بمراوت الهيم : ت ج

البقعة (1805) انما كان في رؤى الله (1806) كما قيل في ابراهيم : ثم اخرجته الى خارج (1807) وذلك كان (1808) في الرؤيا (1809) . كذلك قوله : ووضعني في وسط البقعة (1810) . انما كان في رؤى الله (1806) . وذكر حزقيال في تلك الرؤيا (1811) التي ادخل فيها لاورشليم قال كلاما هذا نصه : فرأيت 5 فاذا بحرق في الحائط فقال لي يا ابن البشر انقب الحائط فنقبت الحائط فاذا بمدخل (1812) .

فكما كان رأى في رؤى الله (1806) أنه أمر أن يحفر حائطا (1813) حتى يدخل ويرى ما يفعل هناك ، فحفر كما ذكر في رؤى الله (1806) ودخل من النقب ورأى ما رأى . وكل ذلك بمرأى النبوة (1814) . كذلك قوله له 15 فخذ لك لبنة الخ . وانت فاضجع على جانبك الأيسر الخ . وانت فخذ لك حنطة وشعيرا الخ (1815) . وكذلك قوله له : وأميرها على رأسك وعلى لحيتك (1816) . كل ذلك بمرأى النبوة (1815) ، رأى انه فعل هذه الافعال التي أمر بفعلها ، وتعالى الله عن ان يجعل انبياءه ضحكة (1817) للسفهاء وسخرية (1818) ويامرهم بان يفعلوا افعال الخرق مضافا الى

(1805) : ع [حزقيال ٢٣/٣] ، واقوم واصال هيقمه : ت ج (1806) : ا ، بمرات الميم : ت ج (1807) : ع [التكوين ١٥/٥] ، ويوصا او تو هوصه : ت ج (1808) وكان ذلك : ج (1809) : ع [التكوين ١٥/١] ، بمحزه : ت ج (1810) : ع [حزقيال ١/٣٧] ، وينحنى بتوك هيقمه : ت ج (1811) : ا ، المراد : ت ج (1812) : ع [حزقيال ٨/٨ - ٧] ، واره انه حور احد بغير و يامر ال بن ادم حنونا بغير و هه فتح احدوكو : ت ج (1813) حائطا : ت ، حائط : ج (1814) : ا ، بمره [+ هنبواه : ت] : ت ج (1815) ع [حزقيال ١٤/٩ ، ١٤/١٠] ، واته قع لك لبته كواته شكب على صدك هتالي كواته قع لك حطين وشعورين وكو : ت ج (1816) : ع [حزقيال ١/٥] ، وهبوت عل راشك ومل زقنيك : ت ج (1817) ضحكة : ت ج ، هدف : ن (1818) سخرية : ت ج ، سكرة : ن

- الامر بالعصيان لانه كان (1819) كاهنا وجعل التجاوز على كل طرف من
 اللحية او الرأس خطيئتين (1820). وانما كان هذا (1821) كله. بمراى النبوة (1815).
- كذلك اقول (1822) فى قوله : كما مشى عبدى اشعيا عاريا حافيا
 (٩٨ - ب) م (1823) | انما كان ذلك فى رؤى الله (1806). وانما يوهم الضعفاء القياس
 فى هذا كله كون النبي يصف انه امر ان يفعل كذا ، ففعل. وهكذا 5
 وصف انه امر ان يحفر الحائط الذى فى جبل البيت (1824) وهو كان (1825)
 فى بابل. فذكر انه حفره كما قال : وانقب فى الحائط (1826). وقد بين
 ان ذلك كان : فى رؤى الله (1806). وكما جاء فى ابراهيم : كان كلام
 الرب الى ابراهيم فى الرؤيا قائلا (1827). وقيل فى ذلك، الرؤيا نبوة (1828)
 ثم اخرجته الى خارج وقال انظر الى السماء واحص الكواكب (1829). 10
 فهذا بين انه فى مراى النبوة (1830) كان يرى انه اخرج من موضع
 كان فيه حتى ابصر السماء ، ثم قيل له واحص الكواكب (1831). وجاء
 وصف ذلك كما تراه. وكذلك اقول فى الامر الذى أمر به ارميا بان يدفن
 الحزام (1832) فى فرات ودفنه ، وانتقده بعد مدة كبيرة ، فوجده
 قد عفن وفسد (1833). كل هذه الامثال بمراى النبوة (1834). ولا اخرج 15

(1819) كان : ت ، - : ج (1830) : ا ، كهن وحبيب شئى لا وين عل كل قات زئن
 اوقات راشت : ت ج (1821) هذا : ت ، - : ج (1822) اقول : ج ن ، - : ت (1823) :
 ع [حزقيال ٨/٨] ، كاشر هلك عبدى يشيهو صروم ويحف : ت ج (1824) : ا ، مرهيت :
 ت ج (1825) كان : ت ، - : ج (1826) : ع [حزقيال ٨/٨] ، واحتور بقير : ت ج
 (1827) : ع [التكوين ١٥/١] ، هيه دبر الله ال ابرام بمحميه لامر : ت ج (1828) :
 ا ، المراد نبواه : ج (1829) : ع [التكوين ١٥/٥] ، ويوصا اوتو محوصه [كو : ج]
 . ويامر ميطنا هشيميه وسفر هكوكيم : ت ج (1830) : ا ، مراد هيبواه : ت ج (1831) :
 ا ، وسفر هكوكيم : ت ج (1832) : ا ، الازور : ت ج (1833) قارن [ارميا ١٣/٤]
 - [٧] (1834) : ا ، بمراه هنواه : ت ج

ارميا من غرض اسرائيل لبابل ولا رأى فرات. وكذلك قوله لهوشع :
 انطلق فاتخذ لك امرأة زنى واولاد زنى (1835) وتلك القصة كلها من
 ولادة الاولاد وتسميتهم فلانا وفلانا، الكل بمراى النبوة (1834) لانه بعد
 التصريح بكونها امثالا ما بقى الامر يُلبس بان شيئا من ذلك ، كان له
 وجود ، الا عندما قيل فينا (1836) فصارت لكم رؤيا الجميع كأقوال
 5 كتاب الخ (1837).

وكذلك يبدو ان قصة جدعون في الجيزة وغيرها (1838) انما كان
 ذلك في (1839) المراى (1840) ولا اسميه مراى النبوة (1841) مطلقا، لان جدعون
 ما وصل درجة الانبياء ، فكيف درجة المعجزات. وغاية ان يلحق
 10 بقضاة اسرائيل (1842) | وقد عدّوه من إطفاء أهل العالم (1843) كما بينا. (٩٩ - ١) م
 وانما هذا كله في حلم مثل حلم (1844) لابان و أبيمالك كما ذكرنا (1845).
 كذلك قول زكريا : فرعيت غنم القتل رعيت بائسى الغنم واخذت لى
 عصوين (1846). والقصة الى اخرها من طلب الاجرة (1847) بفتور ، واخذ
 الاجرة ، وعدد الدرهم ورميها في بيت الرب (1848). كل هذا رؤى
 15 في مراى النبوة (1841) انه امر بفعله، ففعله في مراى النبوة (1841). او في الحلم

(1835) : ع [هوشع ٢/١] ، لك قح لك ائت ونونيم ويللى زتونيم : ت ج (1836)
 فينا : ت ج ، فيه : ن ، فيهم : ي (1837) : ع [اشعيا ١١/٢٩] ، وتهى لكم حزوت
 هكل كدبرى هو موكو : ت ج (1838) قارن [القضا ٢١/٦٥ ، ٣٧] (1839) : ن : ت ،
 في ذلك : ج (1840) : ا ، المراه : ت ج (1841) : ا ، مراه هنواه : ت ج (1842) :
 ا ، بشوفلى يشرال : ت ج (1843) : ا ، مقل عولم : ت ج (1840) : ا ، مجلوم حلوم :
 ت ج (1845) انظر ص 426 (1846) : ع [زكريا ٧/١١] ، زكريه وارهات صان
 ههرجه لكن غنى هسان واقحل شئ مقلوت . ت ج (1847) الاجرة : ت ج . الاجرة .
 ن (1848) : ع [زكريا ١٣/١١] ، بيت هيوصر : ت ج

للسبوة⁽¹⁸⁴⁹⁾ هذا شئ لا يستريب به ، ولا يجمله الا من تختلط عنده
الممكنات بالممتنعات.

- ومما ذكرت تستدل على ما لم اذكره. الكل نوع واحد ، وطريق
واحد. الكل مرأى النبوة⁽¹⁸⁴¹⁾. فكل ما يقال في ذلك المرأى⁽¹⁸⁵⁰⁾. انه
فعل فيه ، او سمع ، او خرج ، او دخل ، او قال ، او قيل له ، او قام ،
او قعد ، او طلع ، او نزل ، او سافر ، او سأل ، او سُئِلَ . الكل
في مرأى النبوة⁽¹⁸⁴¹⁾. ولو طالت تلك الاعمال الموصوفة ، وقُيِّدَت
بازمنة وباشخاص مشار اليهم ، وامكنة منذ يبين لك ان ذلك العمل مثل.
فاعلم علما يقينا أنه كان بمرأى النبوة⁽¹⁸⁵¹⁾.

10

فصل مز [٤٧]

- ج (٢٥٨-ب) | لاشك انه قد تبين واتضح ان معظم نبوة الانبياء بالامثال ، اذ
الآلة في ذلك هذا فعلها اعنى المتخيلة. وكذلك ينبغي ان يعلم ايضا من
م (٩٩١-ب) امر الاستعارات | والإغيات⁽¹⁸⁵²⁾ طرف ، لانه قد باتى ذلك كثيرا⁽¹⁸⁵³⁾
في نصوص الكتب النبوية. فاذا حمل ذلك على تحرير⁽¹⁸⁵⁴⁾ ولا يعلم⁽¹⁸⁵⁵⁾
أنه إغياء ومبالغة ، او نُحْمِل على ما يدلّ عليه اللفظ بحسب الوضع الاول ،
ولم يعلم انه مستعار ، حدثت الشناعات. وقد بينوا وقالوا : التوراة
تتكلم بلغة المبالغة⁽¹⁸⁵⁶⁾ يعنى الاغياء.

و استدلووا بقوله : وان مدنهم عظيمة و حصونها تكاد تبلغ

السماء⁽¹⁸⁵⁷⁾ ، وهذا صحيح. ومن قبيل الاغياء قوله : فان طير السماء ينقل

(1849) : ا ، معلوم شل نبواه : ت ج (1850) : ا ، المراه : ت ج (1851) :
ا ، مراه [+ هنبواه : ت] : ت ج (1852) الاغيات : ت ج ، الاغيا : ن ، المبالغات : ي
(1853) كثيرا : ج ، كثير : ن ، - : ت (1854) حل تحرير : ت ج ، حل تقدير : ن
(1885) لا يعلم : ت ، لم يعلم : ج (1856) : ا ، دبره بوره لشون هبى : ت ج (1857) :
ع [التثنيه ٢٨/١] ، عريم جدولوت وبصووت بشيم : ت ج

الصوت⁽¹⁸⁵⁸⁾ ، وبحسب هذا قيل : مثل قامات الارز قاماتهم الخ⁽¹⁸⁵⁹⁾.

وهذا النحو موجود كثيرا⁽¹⁵⁴⁰⁾ في كلام الانبياء كلهم اعني امورا قيلت على جهة الإغناء ، والمبالغة ، لاعلى جهة التحديد والتحرير . وليس من هذا القبيل ما نصت التوراة في عوج : هذا وحده وسريه سريره من حديد

الخ⁽¹⁸⁶¹⁾ . لان الغرش⁽¹⁸⁶²⁾ هو السرير : كذا حجلتنا ذات ازهار⁽¹⁸⁶³⁾ .

وليس سرير الانسان على قدره سواء ، لانه ليس هو ثوبا⁽¹⁸⁶⁴⁾ يلبسه ، بل السرير يكون ابدا اكبر من الشخص الذى ينام عليه . و المعتاد المتعارف انه يكون اطول من الشخص بقدر ثلث طوله . و اذا كان طول هذا السرير تسع⁽¹⁸⁶⁵⁾ اذرع فيكون طول النائم عليه على المعتاد 10 في نسبة الاسرة ست اذرع ، او اكثر قليلا وقوله : بذراع الرجل⁽¹⁸⁶⁶⁾ ،

يريد به بذراع الشخص منا ، اعني من سائر الناس ، لان ذلك بذراع عوج ؛ لان كل شخص فهو متناسب الأعضاء على الاكثر . فيقول ان طول عوج كان⁽¹⁸⁶⁷⁾ مثلى⁽¹⁸⁶⁸⁾ طول الشخص من سائر الناس او اكثر قليلا . وهذا بلا شك من شذوذ اشخاص النوع لكنه ليس

15 بالممتنع بوجه | من الوجود . م (١٠٠-١)

واما ما نصت به التوراة من تحرير⁽¹⁸⁶⁹⁾ اعمار اولئك الاشخاص فاني اقول انه لم يعش ذلك العمر الا ذلك الشخص المذكور وحده . واما سائر الناس ، فعاشوا الاعمار الطبيعية المعتادة ويكون هذا الشذوذ في ذلك الشخص اما باسباب كثيرة في اغتدائه ، وتدبيره ، او على طريق

(1858) : [الجامعة ٢٠/١٠] ، كى عوف حشيم يوليك ات حقول : ت ج (1859) : ع [عامويل ٩/٢] ، اشركويه ارزيم جيهو وكو : ت ج (1860) كثيرا : ت ، كثير : ج (1861) : ع [التثنية ١١/٣] ، هنه عرشو عرش برزل وكو : ت ج (1862) العرش : ا ، عرش : ت ج (1863) : ع [نشيد الاناشيد ٢٥/١] ، ان عرشيتو رعتته : ت ج (1864) توبا : ت ، ثوب : ج (1865) تسع : ت ، تسعة : ج (1866) : ع [التثنية ١١/٣] ، باست ايش : ت ج (1867) عوج كان طوله : ج ، طوال عوج كان : ت (1868) مثل : ت ج ، مثل : ن ، مثلا : ي (1869) تحرير : ت ، تحديد : ج ن

- المعجز . وجازيا ⁽¹⁸⁷⁰⁾ في أحكامه ، ولا يتسع ان يقال في هذا سوى هذا .
وهكذا ينبغي ان يتأمل جدا الامور المقولة على جهة الاستعارة :
فنها ما هو بين واضح . لا يشكل ⁽¹⁸⁷¹⁾ على احد مثل قوله : والجبال
والنلال تندفع بالترنيم امامكم وجميع اشجار الصحراء تصفق بالأيدي ⁽¹⁸⁷²⁾ .
- 5 فان ⁽¹⁸⁷³⁾ هذا بين الاستعارة . وكذلك قوله : يشمتان بك الخ ⁽¹⁸⁷⁴⁾
ترجم يوناتان بن عزائيل : كذلك السلاطين يشمتون بك اغنياء الثروة
⁽¹⁸⁷⁵⁾ جعله من باب المثل مثل وزبدة البقرولبن الغنم الخ ⁽¹⁸⁷⁶⁾ .
- وهذه الاستعارات كثيرة جدا جدا في كتب النبوة . منها ما يشعر
الجمهور بكونها مستعارة . ومنها ما يظنونها غير مستعارة ، لانه لا يشك
10 احد في قوله : يفتح الرب لك السماء كنز خيره الخ ⁽¹⁸⁷⁷⁾ . ان هذه ⁽¹⁸⁷⁸⁾
استعارة وان ليس لله كنز ⁽¹⁸⁷⁹⁾ يكون ⁽¹⁸⁸⁰⁾ فيه المطر . وكذلك قوله :
وفتح ابواب السماء وامطر عليهم المن ⁽¹⁸⁸¹⁾ . لم يظن ايضا احد ان
في السماء بابا ومنافذ ⁽¹⁸⁸²⁾ بل هذا على جهة التشبيه ، وهو نوع من
الاستعارة . وهكذا ينبغي ان يفهم قوله انفتحت السموات ⁽¹⁸⁸³⁾ ، والا
15 فاعني من كتابك الذي كتبته ، اياه اخو من كتابي ⁽¹⁸⁸⁶⁾ ليُمنحوا من
كتاب الأحياء ⁽¹⁸⁸⁵⁾ . كل هذا على جهة التشبيه | ، لا ان ثم كتابا ⁽¹⁸⁸⁶⁾

(1870) جازيا : ت ، جاري : ج (1871) لا يشكل : ت ، لم يشكل : ج (1872) :
ع [اشعيا ١٢/٥٥] ، هريم وهجيموت يفصحو لفنيك رنه وكل عصى هشده يماوكف : ت ج
(1873) فان : ت ، - : ج (1874) : ع [اشعيا ٨/١٤] ، جم بروشم شحوك وكو :
ت ج (1875) : ا ، ان شاطونين حدياولك عتيري نكسين : ت ج (1876) : ع [التثنية
١٤/٣٢] ، صمات بقر وحلب صان وكو : ت ج (1877) : ع [التثنية ١٤/٢٨] ، بفتح
اللهك ات اوصر وخطوب : ت ج (1878) هذه : ت ، هذا : ج (1879) : ا ، اوصر :
ت ج (1880) يكون : ت ، يخزن : ج (1881) : ع [المزمور ٧٧/٢٤ - ٢٣] ،
ودلق شيم فتح ويمطر عليهم من : ت ج (1882) : ا ، ودلتوت : ت ج (1883) : ع
[حزقيال ١/١] ، نفتحو هشيم : ت ج (1884) : ع [الخروج ٣٢ ، ١٤] ،
وام اين عني نامسفر ك اشربتت اخنو مسفري : ت ج (1885) : ع [المزمور ٦٩/٢٩] ،
يمحو سفر حيم : ت ج (1886) : ا ، سفر : ت ج

له (1887) تعالى يكتب فيه ويمحو ، كما يظن الجمهور (1888) ، يكونهم لم يشعروا بموضع (1889) الاستعارة هنا . والكل من قبيل واحد واحمل كل ما لم اذكره على ما ذكرته في هذا الفصل .

5 وفَصِّل الاشياء بعقلك وميِّزها يَبِينُ* (1890) لك ما قيل على جهة المثل ، وما قيل على جهة الاستعارة ، وما قيل على جهة الإغناء ، وما قيل على ما يدل عليه الوضع الاول بتحرير . فتبين لك حينئذ النبوات كلها ، وتتضح ، وتبقى معك اعتقادات معقولة جارية على نظام مرضية عند الله ، اذ لا يرضيه تعالى الا الحق ، ولا يسخطه الا الباطل ولا تتشوش آراؤك وأفكارك ، فعتقد آراء غير صحيحة بعيدة جدا من الحق . 10 وتظنها شريعة (1891) .

والشرائع انما هي حق محض ، اذا فهمت كما يجب قال : شهادتك عدل الى الابد الخ (1892) وقال : انا الرب المتكلم بالصدق (1893) . وبهذا الاعتبار ايضا تتخلص من تخيل وجود لم يوجده الله ، ومن آراء قبيحة ، قد ربما يؤدي بعضها لكفر واعتقاد نقص في حق الله (1894) 15 كما حوال التجسيم ، والصفات ، والانفعالات ، كما بينا (1895) ، او تظن بتلك الأقاويل النبوية انها باطل والآفة كلها الداعية لذلك ، هو اهمال ما نهينا عليه . فهذه ايضا معان من غوامض التوراة (1896) وان كان قولنا فيها فيه اجمال ، فتفصيله سهل بعد ما تقدم .

(1887) له : ت ، - : ج (1888) يظن : ت ج ، ظن : ن (1889) لم يشعروا بموضع : ت ، لا يشعرون لموضع : ج ، يشعروا الموضع : ن (1890) بين : ج ، يبين : ت (1891) شريعة : ت شرعيه : ج (1892) : ع [المزمور ١١٤/١١٨] ، صدق عد وتيك لعولم : ت ج (1893) : ع [اشعيا ٤٥/١٩] ، انى الله دوبر صدق : ت ج (1894) الله : ت ، الاله : ج (1895) الجزء الاول الفصل ٥٥ (1896) : ا ، سترى توراه : ت ج

- بين هو جذا أن كل شئ حادث ، فلا بد له من سبب قريب احداثه .
 (١-٢٥٩) ج ولذلك السبب سبب . وهكذا الى ان ينتهى | ذلك للسبب الاول لكل شئ ، اعنى مشية الله واختياره ؛ ولذلك قد تُحذف فى اقاويل (١٨٩٧)
 5 الانبياء ، تلك الأسباب المتوسطة كلها ، وينسب هذا الفعل الشخصى الحادث لله ، ويقال انه تعالى فعله . وهذا كله معلوم . وقد قلنا فيه نحن وغيرنا من المحققين ، وهو رأى اهل (١٨٩٨) شريعتنا باجمعهم . وبعد هذه التوطئة ، اسمع ما ايئنه فى هذا الفصل واعتبره اعتبارا خصيصا به زائدا على اعتبارك لسائر فصول هذه المقالة . والشئ الذى ايئنه لك هو هذا .
 10 اعلم أن الأسباب القريبة كلها التى عنها حدث ما حدث ، لا فرق بين ان تكون تلك الاسباب ذاتية طبيعية او اختيارية ، او عرضية اتفاقية ، واعنى بالاختيارية ان يكون سبب ذلك الحادث اختيار انسان ، حتى ولو كان السبب ارادة حيوان من سائر الحيوانات . فان هذا كله ينسب لله تعالى فى كتب الانبياء ، ويطلق على ذلك الفعل فى عباراتهم ان الله فعله ، او امر به ، او قاله . وجاء فى هذه الاشياء كلها (١٨٩٩) : لفظ القول
 15 م (١-١٠١) ولفظ الكلام ولفظ الامر ولفظ النداء | ولفظ الارسال (١٩٠٠) .

وهذا هو المعنى الذى اردت التنبيه عليه فى هذا الفصل . ذلك انه لما كان الاله على ما قرّر (١٩٠١) هو الذى اثار تلك الارادة لذلك الحيوان الغير ناطق . وهو الذى اوجب ذلك الاختيار للحيوان الناطق ؛ وهو الذى اجرى الامور الطبيعية على مجراها ، والاتفاق هو من فضل الامر الطبيعى كما بيّن .
 20

(١٨٩٧) فى اقاويل : ت ج ، .. ن (١٨٩٨) اهل : ت ، - : ج (١٨٩٩) كلها : ت ، - : ج (١٩٠٠) : ا ، لشون اميره ولشون دبور ولشون صوى ولشون قرياه ولشون شليحه : ت ج (١٩٠١) قرر : ت ، قدر : ج

واكثره مشترك بين الطبع والاختيار والارادة ، لزم بحسب هذا كله ان يقال عن ما لزم عن تلك الاسباب ان الله امر ان يفعل كذا ، او قال يكنُ* (1902) كذا . وانا اذكر لك من هذه كلها امثلة . وعليها قيس كل ما لم اقله .

5 قال في ما يجري من الأمور الطبيعية دائماً كذوبان الثلج اذا احتر الهواء وتموج ماء البحر عند هبوب الريح قال (1903) : يرسل كلمته فيلذيهن (1904) ، قال فقامت ريح عاصف وهبت امواجه (1905) وقال في نزول المطر : و اوصى السحاب ان لا تمطر عليه مطرا (1906) . وقال في ما يكون سببه اختيارات انسانية كقتال قوم سلطوا (1907) على قوم ، او شخص 10 تحرك لاذية شخص اخر ، حتي ولو شتمه ، قال في تسلط (1908) نبو كدنصر المجرم (1909) وعساكره : اني امرت مقدسي ودعوت جبابرتي لغضي (1910) ، وقال : سابعثه على امة كافرة (1911) .

وفي قصة شيمعي بن جيرا لان الرب قال له العن داود (1912) .
وفي خلاص يوسف الصديق (1913) من السجن قال : ارسل الملك 15 فحلته سلطان (1914) وفي ظفر الفرس والميديين بالكلدانيين وارسل الى بابل ملدين فيذرونها (1915) . وفي قصة ايليا عليه السلام

(1902) يكن : ت ، يكون : ج (1903) قال : ت ، - : ج (1904) : ع [المزمور ١٨/١٤٧] ، يسلح دبرو ويحمم : ت ج (1905) : ع [المزمور ٢٥/١٧] ، ويامر ويعبد شمره وتروم جليو : ت ج (1906) : ع [اشعيا ٦/٥] ، وعل هميم اصوه مهمغير وكو : ت ج (1907) سلطوا : ت ج ، ظلموا : ن (1908) في تسلط : ت ، فيتمسلط : ج (1909) : ا ، هرشح : ت ج (1910) : ع [اشعيا ٣/١٣] ، اني صويقي لمقدشي (قراني جبورى لافى [+ علي في جاقو : ج] : ت ج (1911) : ع [اشعيا ٦/١٠] ، بجوى تنف اشلعنو : ت ج (1912) : ع [الملوك الثاني ١٠/١٦] ، كي الله امرلو فلل ات دويد : ت ج (1913) : ا ، هصديق : ت ج (1914) : ع [المزمور ٢٠/١٠٤] ، شلح ملك [في ملاك] ويتيره : ت ج (1915) : [ارميا ٢/٥١] ، فرسى ومدى الكشديم وشلحق لبيل زريم وزروه : ت ج

(١٠٢-١) م لما سبب الله له امرأة تقوته (1916) قيل له : فقد امرت هناك امرأة
 ارملة ان تقوتك (1917) وقال (1918) يوسف الصديق (1919) لانتم بعثتموني
 الى ههنا بل الله (1920) وقال في ما يكون سببه ارادة حيوان وتحركه .
 بدواعيه الحيوانية : فامر الرب الحوت (1921) اذ والله هو (1922) الذي
 اثار له تلك الارادة ، لانه جعله نبيا و اوحى اليه . وكذلك قيل في 5
 الجراد الذي اتي في ايام يوثيل بن فتوئيل : مقتدر يُنفذ كلمته (1923) .
 وكذلك ايضا قيل في استيلاء الوحوش على ارض (1924) أدوم
 عند خرابها في ايام ستحاريب : وهو اوقع لها القرعة ويده قسمتها لمن
 بالخيطة (1925) وان كان لم يذكر هنا لفظ القول ولا الامر ولا الارسال
 (1926) ، لكن معنى ذلك قانس (1927) بين . وعلى ما شابه هذه الصيغة (1928) 10
 ايضا من القول ، فقيس (1929) . وقال ايضا في الامور الاتفاقية المحضة الاتفاق .
 قال في قصة ربيعة : لتكن امرأة لابنك مولاك كما قال الرب (1930)
 وفي قصة داود ، ويوناتان قال : فانصرف فان الرب قد اطلقك (1931)
 وفي قصة يوسف : فبعثني الله قدامكم (1932) .

15 فقد تبين لك كيف يعبر عن تهيؤ الاسباب كيف تهيأت ، بهواء
 كانت اسبابا (1933) بالذات ، او بالعرض ، او باختيار ، او بارادة ، بهذه

(1916) سبب الله . . . تقوته : ت ج ، سبب الله له تقوته : ن (1917) : ع [الملوك
 الثالث ١٧/٩] ، صويقي شم اشه المنه لكللك : ت ج (1918) قال : ت ، قال في : ج (1919) :
 ا ، هصديق (1920) : ع [التكوين ٤٥/٨] لا اتم شلحم ارق هته كي ها لميم : ت ج .
 (1921) : ع [يونا ١١/٢] ، ويامر الله للج : ت ج (1922) هو : ت ، ه : ج (1923) :
 ع [يوثيل ١١/٢] اكيصوم عوشه دبر و : ت ج (1924) ارض : ج ، لموص : ت (1925) :
 ع [اشيا ١٧/٢٤] ، و هوا هفيل لمن جدرل ويد و حلقتهم بقوه : ت ج (1926) : ا ،
 لشون اميره ولاصوى ولاشليحه : ت ج (1927) قانس : ت ، قام : ج (1928) الصيغة : ت ،
 الصنة : ج (1929) فقس : ت ، فقط : ج ن (1930) : ع [التكوين ٥١/٢٤] ، ريقه وشم
 اشه لبن ادنيك كاشر در الله : ت ج (1931) : ع [الملوك الاول ٢٠/٢٢] ، لك كي
 شلمك الله : ج (1932) : ع [التكوين ٤٥/٧] ، ويشلحنى الهيم لفنيكم : ت ج (1933)
 اسبابا : ت ، اسبابها : ج

الخمس عبارات⁽¹⁹³⁴⁾ وهي الأمر ، القول ، الكلام ، الارسال ، النداء
 (1935) . فاعلم هذا وتدبره في كل مكان بحسبه فترتفع شتاعات كثيرة ،
 وتبين لك حقيقة الامر في ذلك الموضع الذي يوهم بـعـدا عن الحق . وهذا
 (1936) غاية ما انتهى بي القول⁽¹⁹³⁷⁾ فيه في امر النبوة وامثالها ، وعباراتها .
 وهذا جملة ما اذكره لك من هذا الغرض في هذه المقالة ، فلنقبل على
 معان اخرى بنصرة التقدير⁽¹⁹³⁸⁾ .

كمل هذا (1939) الجزء الثاني من دلالة الحائرين (1940) .

يتلوه الجزء الثالث الذي اوله :

مقدمة قد بينا مرات ان معظم الغرض (1941)

(1934) عبارات : ت ، عبادات : ج (1935) : ا ، صوى [في صوري] اميره
 دبيره [في ج تاخرت الى ما بعد قرياه] ، شليحه قرياه : ت ج . وتدبره : ت ج ، وتذكره : ن
 (1936) هذا : ت ، هذه : ج (1937) بي القول : ت ج ، بالقول : ن ، به القول : ي .
 (1938) : ا ، بمنزله شلى : ت ج (1939) هذا : ت ، - : ج (1940) دلالة الحائرين :
 ت ، الدلالة : ج (1941) يتلوه الجزء الثالث معظم الغرض : ت ، يتاوه الثالث : ج

كتاب القارئ

الجزء الثالث

مقدمة : قد بينا مرات ان معظم الغرض كان في هذه المقالة تبين ما يمكن تبينه من قصة الخلق وقصة الامر^(٢) بحسب الذي ألفت له^٣ هذه المقالة. وقد بينا ان هذه الاشياء من جملة غوامض التوراة^(٤) وقد علمت انكارهم عليهم السلام^(٥) على من يكشف غوامض التوراة^(٦) وقد بينوا عليهم السلام^(٦) ان^(٧) اجر الذي^(٨) يخفي غوامض التوراة^(٩) التي هي بينة واضحة لاهل النظر عظيم جدا، قالوا في اخر «فسحيم» في معنى قوله: لان تجارتها تكون للساكنين امام الرب لياكلوا ويشبعوا ويلبسوا الرياش^(٩) قالوا^(١٠) لمن الذي ستر الاشياء التي اوحيت من القديم السرمدي^(١١) فافهم قدر ما ارشدوا اليه ان كنت ممن يفهم. وقد بينوا^(١٢) غموض قصة الامر^(١٣) و غرابته عن^(١٤) الدنيا الجمهور.

وتبين ان ولو القدر الذي يتبين^(١٥) منه لمن فُتِّح عليه بفهمه، قد مُنِعَ منعاً شرعياً من تعليمه، وتفهمه الاشفاها^(١٦) للواحد الموصوف.

(١) بسم الله رب العالم : ا ، بسم آدم قائم ال عالم : ت ، - : ج (٢) : ا ، ومعه بر اشيت معه مركبه : ت ج (٣) له : في ج بعد «الذي» (٤) : ا ، ستري تورة : ت ج (٥) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (٦) : ا ، حليسم : ج ، ز . ل : ت (٧) ان : ت ، - ج (٨) الذي : ت ، من : ج (٩) : ع [اشيا ١٨/٢٣] ، ليوشيم لفنى الله يحيه بحره لا كل لشبهه وملكه عتيق : ت ج (١٠) قالوا : ت ، قال : ج (١١) : ا ، [+ و : ج] ملكه دبريم شخلق عتيق يوميا و ماى نيهو ستري توره : ت ج [فسحيم ١١٩ - ١] (١٢) بينوا : ت ، بينا : ج ن (١٣) : ا ، معه مركبه : ت ج (١٤) من : ت ، من : ج ن (١٥) يتبين : ت ، بين : ج ن (١٦) شفاها : ت ، مشافهة : ج

(٢-ب) م ولا يذكر له ايضا الا رؤس الفواصل^(١٧). وهذا | هو السبب في انقطاع

علم ذلك من الملة جملة ، حتى لا يوجد منه قليل ولا كثير. وحق له ان يفعل به هكذا لانه لم يبح منتقلا من صدر الى صدر ، ولم يوضع قط في كتاب. واذا كان هذا هكذا ، فكيف لي حيلة في التنبيه لك^(١٨) على ما عساه ان ظهورين لي واتضح بلا شك عندي في ما فهمته من ذلك. 5
اما تركي ان اضع شيئا مما ظهر لي ، حتى يكون تلافه بتلافي الذي لا بد منه. فاني رأيت ذلك جينا^(١٩) عظيما في حقك ، وحق كل متحير. وكأنه غضب الحق لمستحقه ، او حسد الوارث على ارثه. وكلا^(٢٠) هذين خلق مذموم.

واما التصريح بذلك فقد تقدم ما فيه كفاية^(٢١) من النهي الشرعي 10
مضافا^(٢٢) لما يقتضيه الرأي مضافا^(٢٢) الى كوني ايضا في ما وقع لي من ذلك ، ذا حدس وتخمين. ولا اتاني به وحى الهى يعلمني ان الامر هكذا قصد به ، ولا تلقنت^(٢٣) ما اعتقده في ذلك عن معلم ، بل دلتني النصوص من الكتب النبوية ، وكلام الحكماء^(٢٤) مع ما عندي من مقدمات نظرية
ان الامر هكذا ، بلا شك عندي^(٢٥). ويمكن ان يكون الامر بخلافه ، 15
ويكون المقصود هو شيئا^(٢٦) آخر. وقد حركتني الفكرة المسددة والمعونة الالهية في ذلك لحال اصفها.

وذلك اني اشرح لك ما قاله حزقيال النبي^(٢٧) عليه السلام شرحا ،

اذا سمعه^(٢٨) كل احد يظن اني لم اقل شيئا زائدا على ما يدل عليه النص
(٢٩) ، بل كأتى مترجم الفاظا^(٣٠) من لغة الى لغة^(٣١) او ملخص معنى 20

(١٧) : ا ، راى [+ هر : ج] فرقيم : ت ج (١٨) : لك : ج ، - : ت (١٩) : جينا : ت ، غينا : ج (٢٠) : كلا : ت ، كل : ج (٢١) : كفاية : ج ، - : ت (٢٢) : مضافا : ت ، مضاف : ج (٢٣) : تلقنت : ت ، تلقيت : ج (٢٤) : ا ، الحكيم : ت ج (٢٥) : عندي : ج ن - : ت (٢٦) : شيئا : ج ، شيء : ت (٢٧) : ا ، يترجم الله : ت ج (٢٨) : سمعه : ت ، سمع : ج (٢٩) : الفاظا : ت ، الفاظ : ج (٣٠) : النص : ت ج ، النقص : ن (٣١) : الى لغة : ت ، لغة : ج

ظاهر القول . واذا تأمله من ألفت له هذه المقالة ، وتفهم | فصولها (٣-) م
 فصلا فصلا بعناية كاملة ، بان له الامر كله الذى بان لى ، واتضح حتى
 لا تخفى (32) منه خافية . فهذه غاية المقدرة فى الجمع بين الافادة لكل احد .
 وبين منع التصريح بتعليم شئ من هذا الغرض ، كما يجب . وبعد تقديم
 5 هذه المقدمة ، اجعل ذهنك من فصول تأتى فى هذا الغرض الشريف
 الجليل العظيم الذى هو الوجد المتعلق به كل شئ والعمود القائم عليه
كل شئ (33) .

فصل ١ (34) [١]

معلوم ان من الناس اشخاصا (35) ، صور وجوههم شبيهة بصورة
 10 حيوان من سائر الحيوانات حتى ترى (36) شخصا كأن وجهه شبه وجه
 الاسد ، واخر كأن وجهه وجه ثور ، ونحوهما . وبحسب الأشكال
 الماثلة نحو أشكال وجوه الحيوان ، يلقبون الناس كذلك قوله : وجه
 ثور ووجه اسد ووجه نسر (37) انما هى كلها وجه (38) آدم تميل نحو هذه
 الصور من هذه الانواع يدلك على ذلك دليلان

15 احدهما قوله فى الحيوانات (39) على العموم : وهذا مرآها ، لها شبه
 البشر (40) . وبعد ذلك وصف كل حيوان (41) منها ان لها وجه بشرى ،
ووجه نسر ، ووجه اسد ، ووجه ثور . (42)

(32) تخفى : ت ، غنى : ج ، يخفى : ن (33) : ا ، يتد شاكل تلوى بو وعمود شاكل
 فعش طير : ت ج (34) ا : ت ، - : ج [لا توجد فى ج حروف اوائل الفصول لدها]
 (35) انخاصا : ت ، انخاص : ج (36) ترى : ت ج ، يرى : ن (37) : ع [حزقيال
 ١٠/١] ، فى شور ، وفى اريه وفى نشر : ت ج (38) : ا ، فى : ت ج (39) : ا ،
 الحبوت : ت ج (40) : ع [حزقيال ٥/١] ، وزه مريين دموت ادم له : ت ج (41) :
 ا ، حية : ت ج (42) : ا ، فى ادم وفى شور وفى اريه وفى نشر : ت ج

والدليل الثاني تبينه في المركبة⁽⁴³⁾، الثانية التي أتى بها لتبيين⁽⁴⁴⁾ معان

(٣-ب) م اهتمت في المركبة الأولى قال في المركبة الثانية | لكل واحد اربعة اوجه :

الوجه الاول وجه الكروب ، والوجه الثاني وجه نسر ، والثالث وجه اسد

والرابع وجه نسر⁽⁴⁵⁾.

5 فقد صرح بان⁽⁴⁶⁾ الذي قال عنه : وجه ثور هو وجه الكروب⁽⁴⁷⁾

وكروب هو صغير السن من الناس ، وهو القياس في الوجهين الباقيين

وانما حذف⁽⁴⁸⁾، وجه ثور⁽⁴⁹⁾ للتنبيه ايضا من جهة اشتقاق ما كما

لوحنا بذلك، ولا يتسع ان يقال لعل هذا ادراك صور اخرى ، لانه قال

في اخر هذه الصفة الثانية هذا هو الحيوان الذي رأته تحت اله اسرائيل عند

نهر كبر⁽⁵⁰⁾ فقد بان ما ابتدأنا⁽⁵¹⁾ ببيانه . 10

فصل ب [٢]

(١-٢٦٠) ج

ذكر أنه رأى اربع حيوانات⁽⁵²⁾ كل حيوان⁽⁵³⁾ منهن ذات

اربعة وجوه ، وذات اربعة اجنحة ، وذات يدين. وجمله صورة كل

حيوان⁽⁵³⁾ صورة انسان كما قال : لها شبه البشر⁽⁵⁴⁾ وكذلك ذكر ان

اليدين ايضا يدا⁽⁵⁵⁾ انسان الذي هو معلوم ، ان يدي الانسان انما صورت 15

(43) المركبة [وهي كلمة عبرية تركناها حل اصلها هنا لانها في معنى العربة كاني اللغة

العربية] (44) لتبيين : ت ، لتين : ج (45) : ع [حزقيال ١٠/١٤] ، واربعة فني

لاحد قى هاحد قى هكروب وقى هتى قى ادم ومثليشى قى اربه وهريبي قى نشر : ت ج

(46) بان : ج ، ان : ت (47) : ا ، قى شو هو قى هكروب : ت ج (48) حذف : ت

ج ، حرف : ن (49) : ا ، قى شور : ت ج (50) : ع [حزقيال ١٠/٢١] : هى هيه

اشر رايتى [+ تحت الهى يسرال : ت] بنهر كبر : ت ج (51) ابتدأنا : ت ، ابدانا : ج

(52) : ا ، حيوت : ت ج (53) : ا ، حيه : ت ج (54) : ع [حزقيال ١/٥] ، دموت

ادم لهته : ت ج (55) : يدا : ت ، يلى : ج

هكذا لتعمل الصنائع المهنية ⁽⁵⁶⁾ بلا شك. ثم ذكر ان ارجلهن مستقيمة
يعنى ليس فيها مفاصل هو معنى قوله : ارجل مستقيمة ⁽⁵⁷⁾ على ظاهر
القول. وهكذا قالوا : وارجلها مستقيمة يعلم انه لا جلوس فوق. ⁽⁵⁸⁾
فافهم هذا ايضا.

- 5 ثم ذكر ان كفوف الرجلين التي ⁽⁵⁹⁾ هي آلة المشى ليست كرجلي
الانسان بل اليدين | هي التي كيدى الانسان. اما الرجلان ⁽⁶⁰⁾ فلدورة ⁽⁶¹⁾ : (١-٤) م
كقدم رجل المعجل ⁽⁶²⁾ ثم ذكر ان هذا الاربع حيوانات ⁽⁵²⁾ ليس بينها
خلل ، ولا فضاء ، الا كل واحدة لازقة باخترها قال : متصلة واحدة
بالآخر ⁽⁶³⁾. و ثم ذكر ان مع كونها متلازقين ⁽⁶⁴⁾. فان وجوهها
10 واجنحتها مفترقة من فوق قال : وجوهها واجنحتها منبسطة من فوق ⁽⁶⁵⁾
وتأمل قوله من فوق ⁽⁶⁶⁾، لان الجثث متلازقة.

- اما وجوهها واجنحتها ، فمفترقة لكن من فوق ، لذلك قال :
وجوهها واجنحتها منبسطة من فوق. ⁽⁶⁷⁾ ثم ذكر انها صافية : كنظر
النحاس الصقيل ⁽⁶⁸⁾. ثم ذكر انها ايضا مضيئة قال : فراها كجمرات
15 نار ⁽⁶⁹⁾. فهذا جملة ما ذكر من صورة الحيوانات ⁽⁷⁰⁾ اعنى شكلها ،

(56) المهنية : ت ، المدنية : ج (57) : ع [حزقيال ٧/١] ، رجل يشره : ت ج (58) : ع
[حزقيال ٧/١] (+ و : ت) رجلهم رجل يشره ملحد شاین يشيه لمعه : ت ج (59) التي : ج ،
الذي : ت (60) الرجلان : ج ، الرجلين : ت (61) فدورة : ت ج ، فسدودة : ن (62)
: ع [حزقيال ٧/١] ، ككف رجل عجل : ت ج (63) : ع [حزقيال ٩/١] ، حويرت اش
ال احوته : ت ج (64) كونها متلازقين : ت ، كونها متلازقة : ج (65) : ع [حزقيال
١١/١] ، وفنيهم وكنفهم فودوت ملمعه : ت ج (66) : ا ، ملمعه : ت ج (67)
لذلك ... من فوق : ت ، - : ج (68) : ع [حزقيال ٧/١] ، كمين نخست قلل : ت ج
(69) : ع [حزقيال ١٤/١] ، مرايين كجمل اش : ت ج (70) : ا ، الحيوت : ت ج

وجوهرها وصورها واجنحتها ويديها ورجليها. ثم اخذ ان يصف حركات هذه الحيوانات⁽⁷⁰⁾ كيف هي. فذكر فيها ما تسمع.

قال ان حركات الحيوانات⁽⁷⁰⁾ ليس فيها لا انشاء ولا انعطاف ولا اعوجاج. بل حركة واحدة وهو قوله : ولا تعطف حين تسير⁽⁷¹⁾ ثم ذكر ان كل حيوان⁽⁵³⁾ منهن تمشي مقابل اتجاهها وهو قوله : فكل واحد يسير⁵ امام وجهه⁽⁷²⁾. فقد بين ان كل حيوان⁽⁷³⁾ انما تمشي الى مايلي وجهها. فيا ليت شعري لاي وجه وهي ذات وجوه كثيرة لكن بالجملة ليس مشي اربعتهن لجهة واحدة ، لان لو كان كذلك لما افرد لكل واحدة حركة وقال : فكل واحد يسير امام وجهه⁽⁷²⁾.

ثم انه ذكر ان هذه الحيوانات⁽⁷⁰⁾ صورة حركتها جري وهي راجعة 10 على اعقابها بالجري ايضا وهو قوله : والحيوانات تنطلق وترجع⁽⁷⁴⁾ لان رَصُوا [رَكَضَ] مصدر رَضَ [رَكَضَ] و شَوِبُ [رجوع مصدر] شَبَّ [رَجَعَ] لم يقل هَذَا [ذهاب] و بَوَا [اياب] ، بل قال ان حركتها هي جري و رجوع على الاعقاب.

وبين ذلك بمثال⁽⁷⁵⁾ وقال : كرأى البرق⁽⁷⁶⁾. و بَرَقَ لغة في برق 15 ⁽⁷⁷⁾. قال شبه⁽⁷⁸⁾ البرق الذي يرى ان حركته اسرع حركة ، وكأنه يمتد مسرعا منقضا من موضع ما ، ثم ينتقبض ويرجع الى حيث منه تحرك

(71) : ع [حزقيال ١٢/١] ، لايسبو بلكتن : ت ج (72) : ع [حزقيال ٩/١] ، ايش ال عبر فينو يلكو : ت ج (73) : ا ، حيه : ت ج (74) : ع [حزقيال ١٤/١] ، و هميوت رصوا و شوب : ت ج (75) بمثال : ج بمثل : ت ، (76) : ع [حزقيال ١٤/١] ، كراه هيزق : ت - (77) و يزق لغة في برق : ت ج ، و يزق اسم البرق : ن (78) شبه : ت ج ، فيشبه : ن

بتلك السرعة بعينها، المرة بعد المرة. وشرح يوناتان بن عزياثيل عليه السلام
 رصوا [ركض] وشوب [رجوع] هكذا قال طافوا حول العالم ورجعوا
 كمن هو سريع، مثل البرق⁽⁷⁹⁾

- ثم ذكر ان الجهة التي اليها تتحرك الحيوان⁽⁸⁰⁾ تلك الحركة بالجري⁽⁸¹⁾
- 5 والرجوع ليست حركة⁽⁸²⁾ من اجلها، بل من اجل غيرها اعني الغرض
 الالهى، فقال ان الجهة التي يكون الغرض الالهى ان تتحرك لها الحيوان
⁽⁸⁰⁾ الى تلك الجهة تتحرك تلك الحركة السريعة التي هي ركض ورجوع
⁽⁸³⁾، وهو قوله: في الحيوانات حيث يوجه الروح السير كانت تسير
 ولا تعطف حين تسير⁽⁸⁴⁾. والروح⁽⁸⁵⁾ هنا ليست هي⁽⁸⁶⁾ الريح، بل
- 10 هي غرض⁽⁸⁷⁾ كما بينا في اشتراك روح⁽⁸⁸⁾ فيقول الجهة التي كان الغرض
 الالهى ان تمشي الحيوان⁽⁸⁰⁾ اليها، ففي تلك الجهة تجرى الحيوان⁽⁸⁰⁾
 اليها⁽⁸⁹⁾.

- وهكذا ايضا قد بين يوناتان بن عزياثيل عليه السلام. قال: ذهبوا
 الى حيث توجهت الارادة ولم يرجعوا حينما ذهبوا⁽⁹⁰⁾. ولما كان قوله:
- 15 حيث يوجه الروح السير كانت تسير⁽⁸⁴⁾ يعطى ظاهر هذا القول انه تارة
 يريد الله في المستقبل ان تمشي⁽⁹¹⁾ الحيوان⁽⁹²⁾ بجهة ما فتسير الحيوان⁽⁹³⁾

(79) : ا، حزون ومقفن يت علما وتبين برىا [بريت : ج] حدا وقليلان كحيزو
 برقا: ت ج (80) : ا، الحيه: ت ج (81) حركة الجرى: ت، الحركة بالجرى: ج (82)
 ليست حركة: ت، ليس تتحرك: ج ن، ليست تتحركها: ي (83) : ا، رصوا وشوب:
 ت ج (84) : ع [حزقيال ١٢/١]، في الحيوت ال اشر يبيه شمه هروح لكنت يلكو لايسجو
 بلكنن: ت ج (85) : ا، وروح: ت ج (86) هي: ت ج، - : ن (87) هي غرضي:
 ت، الغرض: ج، غرضا: ن (88) انظر الجزء الاول الفصل م [٤٠] (89) اليها:
 ت، - : ج ن (90) : ا، لا تردى هوا [هوى: ج] تمن رعو الميزل ازلن لامتحزون بميز
 لهن: ت ج (91) تمشي: ت، تسير: ج ن، الحد (92) : ا، الحيه: ج، - : ت
 (93) : ا، الحيه: ت، - : ج

في تلك الجهة و تارة يريد الله ان تمشى لجهة اخرى مخالفة لتلك .
 (١-٥) م فتمشى ، رجع وبين هذا الاشكال : | وعرفنا ان ليس الامر كذلك ،
 وان «يهيه» [يكون] بمعنى «يهيه» [كان] . وذلك في العبراني كثير .
 فقد خصصت الجهة التي اراد الله ان يمشى اليها الحيوان ⁽⁹¹⁾ وفي تلك
 5 الجهة التي قد اراد الله ان تسير الحيوان ⁽⁹³⁾ فيها تسير والارادة ثابتة في تلك
 (٢٦٠-ب) ج الجهة . قال في تبين هذا الغرض واستيفاء القول فيه | في آية اخرى ⁽⁹⁴⁾ : الى
 حيث يوجه الروح السير كانت تسير الى هناك لتسير الروح ⁽⁹⁵⁾ . فافهم هذا
 التبيين العجيب . فهذا ايضا مما ⁽⁹⁶⁾ وصف من صورة حركة الاربع [ة]
 حيوانات ⁽⁹⁷⁾ بعد وصف أشكالها .

ثم اخذ في وصف آخر فقال : إنه رأى جسدا واحدا تحت 20
 الحيوانات ⁽⁹⁸⁾ لازقا بها . وذلك الجسد متصل بالارض ، وهو ايضا
 اربعة اجساد ، وهو ايضا ذلك الجسد ذو اربعة اوجه ولم ⁽⁹⁹⁾ يصف له
 صورة بوجه ، لا صورة انسان ولا غيره من صور الحيوان ، لكنه ذكر
 انها اجساد عظيمة ، هولة مفزعة ، ولم يصف لها شكلا بوجه . وذكر ان
 كل اجسادها اعين ⁽¹⁰⁰⁾ ، وهذه هي التي سماها ⁽¹⁰¹⁾ دواليب ⁽¹⁰²⁾ قال : 15
 وازى الحيوانات اذا بدولاب واحد على الارض بجانب الحيوانات
 باربعة اوجه ⁽¹⁰³⁾ .

(94) : ا ، فوق اخر : ت ج (95) : ع [حزقيال ٢٠/١] ، عل اشر يهيه شم
 هروح للكت يلكوشمه هروح للكت : ت ج [روح تاتي في اللغة العبرية بمعنى الريح وبمعنى
 الروح كما في اللغة العربية ولكن الاستاذ بنس ترجمها بالهواء ونحن اتبعنا ترجمة الكتاب
 المقدس في ترجمتها بالروح] (96) ما : ج ، ما : ت (97) : ا ، حيوت : ت ج (98) :
 ا ، الحيوت : ت ج (99) ولم : ج ، لم : ت (100) : ا ، عنييم : ت ج (101) سماها :
 ت ، اسمها : ج (102) . ا ، او فنييم : ت ج (103) : ع [حزقيال ١٥/١] ، وارا هيوت
 وهنه او فني احمد بارص اصل هيوت لاربعة فنيو : ت ج

فقد بين ان هذا جسد واحد طرفه بجانب الحيوانات (104) وطرفه في الأرض. وان ذلك الدولاب (105) ذو اربعة اوجه قال : مرأى الدواليب وصنعها كمنظر الزبرجد ولاربعتها شبه واحد (106). فانتقل من قوله دولاب (107) لقوله اربعة. فقد صرح بان تلك الاربعة اوجه التي للدولاب (105) هي الاربعة اوجه (108) ثم ذكر ان شكل الاربعة اوجه (108) شكل واحد، وهو قوله ولاربعتها شبه واحد (109) ثم بين في هذه الدواليب (110) انها مركبة بعضها في بعض (111) وهو قوله : ومرأها (هـ-ب) م وصنعها كما كان الدولاب في وسط الدولاب (112).

وهذه قوله لم تقل (113) في الحيوانات (114)، لم يقل في الحيوانات (114) 10 لفظة وسط (115)، بل بعضها ملازق للبعض (116) كما قال : متصلة واحد بالآخر (117).

اما الدواليب (110) فذكر ان بعضها مركب في بعض : كما كان الدولاب في وسط الدولاب (118). واما جملة جسد الدواليب (110) الذي ذكر انه ملآن عيونا (119) فيمكن انه يريد انها مملؤة عيونا (120)، ويمكن

(104) : ا، اصل هيوت : ت ج (105) : ا، الاوفن : ت ج (106) : ع [حزقيا ١٦/١]، مرآه هاوفنيم معشيم كعين ترشيش ودموت احد لاربعتن [لاربعتن : ج] : ت ج (107) : ا، وفن : ت ج (108) : ا، فتم : ت ج (109) : ا، دموت احد لاربعتن : ت ج (110) : ا، الاوفنيم : ت ج (111) بعضها في بعض : ت، في بعضها بعضا : ج (112) : ع [حزقيا ١٦/١]، ومراهم [مراهم : ج] ومعشيم [معشيم : ج] لاشر ييه هاوفن بتوك هاوفن : ت ج (113) تقل : ت، تقال : ج، لم يقل في الحيوانات : ت، - : ج (114) : ا، الحيوت : ت ج (115) : ا، توك : ت ج (116) لبعض : ج، بعض : ت (117) : [حزقيا ١٦/١]، حوبروت اشه ال احوته : ت ج (118) : ا، كاشر [- : ج] ييه هاوفن بتوك هاوفن : ت ج (119) : ع [حزقيا ١٨/١]، ملاعينيم : ت (120) عيونا : ت، عيون : ج

- ان تكون ذات الوان كثيرة : ولونه كلون المُقل⁽¹²¹⁾ . ويمكن ان تكون امثلة كما نجد شيوخ اللغة يقولون مثل الذى سرق مثل الذى غصب⁽¹²²⁾ يعنون مثل ما سرق⁽¹²³⁾ او مثل ما غصب⁽¹²³⁾ او تكون احوالا⁽¹²⁴⁾ وصفات مختلفة من قوله : لعل الرب ينظر الى مذلتى⁽¹²⁵⁾ يعنى حالى . فهذا ما وصف⁽¹²⁶⁾ من صورة الدواليب⁽¹¹⁰⁾ .
- 5 واما حركة الدواليب⁽¹¹⁰⁾ القسرية⁽¹²⁷⁾ فقال فيها انها ايضا لا اعواج ولا انشاء⁽¹²⁸⁾ ولا انعطاف فى حركتها ، حركات مستقيمة لا تختلف ، وهو قوله : فعند سيرها تسير على جوانبها الاربعة ولا تعطف حين تسير⁽¹²⁹⁾ . ثم ذكر ان هذه الاربعة دواليب⁽¹¹⁰⁾ ليست هى متحركة بذاتها
- 10 مثل الحيوانات⁽¹³⁰⁾ بل لا حركة لها فى ذاتها بوجه الا بتحريك غيرها لها⁽¹³¹⁾ ، وبالف فى تكرير هذا المعنى وكده مرات وجعل محرك الدواليب⁽¹³²⁾ انما هو الحيوانات⁽¹³⁰⁾ حتى يكون على جهة المثل حال الدوالب⁽¹³³⁾ مع الحيوان⁽¹³⁴⁾ كمن ربط جسدا ميتا فى يدى حيوان او⁽¹³⁵⁾ رجليه . فكلما⁽¹³⁶⁾ تحرك ذلك الحيوان تحركت تلك الخشبة او ذلك الحجر لمربوط
- 20 بعضو ذلك الحيوان ، فقال .

(121) : ع [العدد ٧/١١] ، وعينو كمين هبدولح : ت ج [كلمة « عين » هنا بمعنى اللون وتأتى بمعنى المثل ايضا] (122) : ا ، كمين شجب كمين شجزل : ت ج (123) قد استبدلا فى نسخة ج (124) احوالا : ت ، احوال : ج (125) : ع [الملوك الثاني ١٢/٢٦] ، اولى يراه [ادنى - ج] بمعنى : ت ج (126) وصف : ت ، وصفه : ج (127) القسرية : ج ، - : ت (128) انشاء : ت ، انشى : ج (129) ع [حزقيال ١٧/١] ، عل اريمت رديمين [رديمهم ج] ملكهم يلكو لايسو بلكتن : ت ج (130) ا ، الحيوت : ت ج (131) لها : ج ، ت (132) : ا ، الاوفتم : ت ج (133) : ا ، الاوفن : ت ج (134) . ا ، الحيه : ت ج (135) او : ج ، و : ت (136) فكلما : ت ، فكل ما : ج

- وعند سسير الحيوانات تسير | الدواليب بجانبها وعند ارتفاع (١-٦) م
- الحيوانات عن الارض ترتفع الدواليب⁽¹³⁷⁾ ، وقال⁽¹³⁸⁾ : والدواليب ترتفع معها⁽¹³⁹⁾ . وبيّن العلة في ذلك وقال : لأن روح الحيوان في الدواليب⁽¹⁴⁰⁾ . وكرّر هذا المعنى للتأكيد والتفهم فقال⁽¹⁴¹⁾ : فعند سير تلك تسير ، وعند وقوفها تقف وعند ارتفاعها عن الارض ترتفع الدواليب معها لان روح الحيوان في الدواليب⁽¹⁴²⁾ .

فتكون الرتبة في هذه الحركات هكذا اىّ جهة كان الغرض الالهى ان تتحرك الحيوانات⁽¹³⁰⁾ اليها، فالى تلك الجهة تحركت الحيوانات⁽¹³⁰⁾ وبحركة الحيوانات⁽¹³⁰⁾ تتحرك الدواليب⁽¹³²⁾ على جهة التبع لها

10 بالارتباط ، لا بأن الدواليب⁽¹³²⁾ تتحرك⁽¹⁴³⁾ من تلقاء انفسها⁽¹⁴⁴⁾ نحو الحيوانات⁽¹³⁰⁾ ونسق هذه الرتبة وقال : الى حيث يوجه الروح السير كانت تسير الى هناك لتسير الروح والدواليب ترتفع معها لان روح الحيوان في الدواليب⁽¹⁴⁵⁾ . وقد اعلمتك ترجمة يوناتان بن عزرائيل عليه السلام قال : ذهبوا الى حيث توجهت الارادة الخ.⁽⁹⁰⁾

15 فلما تم من وصف الحيوانات⁽¹³⁰⁾ صورها وحركتها وذكر الدواليب

(137) : ع [حزقيال ١٩/١] ، وبلكت هيوت يلكوهاو فنيم اصلم و بهنشا هيوت ممل هارص ينشواو هافنيم : ت ج (138) وقال : ت - ج (139) : ع [حزقيال ٢٠/١] ، وهاو فنيم نشاو لعمم : ت ج (140) : ع [حزقيال ٢١/١] ، كى روح هيه باو فنيم : ت ج (141) فقال : ت ، وقال : ج (142) : ع [حزقيال ٢١/١] ، بلكتم يلكو و كعمدم يعمدو و بهنشام ممل هارص ينشواو هافنيم لعمم كى روح هيه باو فنيم : ت ج (143) تتحرك : ت ، تتحركوا : ج ن (144) انفسها : ت ، انفسهم : ج ن (145) : ع [حزقيال ٢٢/١] ، عل اشريهيه شم هروح للكت يلكو شم هروح للكت وهاو فنيم ينشواو لعمم كى روح [هيه - ج : ١] و فنيم : ت ج

(132) التي تحت الحيوانات (130) وارتباطها بها وتحركها بحركتها، أخذ في ادراك ثالث ادركه ورجع لوصف اخر، وهو ما فوق الحيوانات (130)، فقال : ان فوق الاربع [ة] حيوانات جلد (146) ، وفوق الجلد شبه عرش وعلى العرش شبه كراى بشر (147) فهذا جملة ما وصفه في الادراك (٦-ب) م الذى ادركه اولاً بنهر كبر (147) .

5

فصل ج [٣]

(١-٢٦١) ج

لما ذكر حزقيال عليه السلام (148) من صفة المركبة ما وصف في اول السفر عاد له ذلك الادراك بعينه مرة ثانية | عندما اسرى به بمراى النبوة (149) لاورشليم فبين لنا اشياء لم تتبين (150) اولاً. من ذلك ان نقلنا من لفظ حيوانات (151) للفظ كرويين (152) واعرفنا ان الحيوانات (151) المذكورة 10 اولاً هم ايضا ملائكة اعنى الكرويين (152) فقال : وعند سير الكرويين تسير الدواليب بجانبهم وعند رفع الكرويين اجنحتهم ليصعدوا عن الارض لا تعطف الدواليب عن جانبهم (153) . واكد ارتباط الحركتين كما ذكرنا. ثم قال : هذا هو الحيوان الذى رأته تحت اله اسرائيل عند نهر كبر او علمت انهم كرويون (154) .

15

(146) : ع [حزقيال ٢٢/١] ، ان فوق الاربع حيوت رقيق : ت ج (147) : ع [حزقيال ١٦/١] ، و هل الرقيق دموت كسا وعل الكسا دموت كراه ادم : ت ج (148) عليه السلام : ت - : ج (149) : ا ، بمراه هنيوا : ت ج (150) تتبين : ت ، تبين : ج (151) : ا ، الحيوت : ت ج (152) : ا ، كرويين : ت ج (153) : ع [حزقيال ١٦/١٠] ، وبلكت هكرويين يلكوها و فنيهم اصلهم ونشأت هكرويين ات كنفيهم لروم معل هارص لا يسيوفنيهم جم هم با صلهم : ت ج (154) : ع [حزقيال ٢٠/١٠] ، هيا هيه اثر رايق تحت الهى يسرائيل بنهر كبر و ادع كى كرويين هم : ت ج

تكرر العُذُور بعينها، والحركات بعينها. ويُن (155) ان الحيوانات
 هم الكروبون ؛ والكروبون (152) هم الحيوانات (151). ثم بين في هذا
 الوصف الثاني معنى اخر، وهو ان الدواليب هم افلاك (156) قال : وسميت
 الدواليب بالعجلة على مِسْمَعَيَّ (157) ثم بين معنى ثالثا في الدواليب (158)
 5 فقال فيهم : بل الى الموضع الذى يتوجه اليه الرأس تسير و راءه ولا
 تعطف حين تسير (159).

فقد صرح ان حركة الدواليب (158) القسرية انما هي تابعة للموضع
 الذى يتوجه اليه الرأس (159) الذى بين ان ذلك تابع للمكان الذى تذهب
 اليه الروح (160). ثم زاد معنى رابعا في الدواليب (158) فقال : والدواليب

10 ملأى عيوننا على المحيط وذلك لدواليبهم الاربعة (161) | ولم يذكر هذا المعنى (٧-١) م

اولا ، ثم قال ايضا (162) في الدواليب (158) في هذا الادراك الاخير :
 واجسامهم وظهورهم وايديهم واجنحتهم (163). ولم يذكر للدواليب اولا
 لاجسام ولا ايدي ولا اجنحة (164) بل انها اجساد فقط ، وصار اخيرا
 الى ان قال انها ذات لحم ويدين واجنحة ، ولكنه لم يذكر لها صورة بوجه.

15 ثم بين ايضا في هذا الادراك الثانى ان كل دولاب (165) ينسب
 لكروب فقال : بجانب كروب دولاب وبجانب كروب آخر دولاب

(155) بين : ت ، تين : ج ن (156) : ا ، الا وفنيم . . الجليليم : ت ج
 (157) : ع [حزقيال ١٣/١٠] ، لاوفنيم لهم قورا هليلج بازنى : ت ج (158) : ا ،
 الاوفنيم : ت ج (159) : ع [حزقيال ١١/١٠] ، كى همقوم اشر يقنه هراش احريو يلكو
 لا يسبو بلكتن : ت ج (160) : ا ، ال يشر يبيه شمه هروح للكت : ت ج (161) :
 ع [حزقيال ١٢/١٠] ، وهاوفنيم ملايم عنييم سيب لاربعة اوفنيم [لاربتم اوفنيم : ت :
 ت ج (162) ايضا : ج ن - : ت (163) : ع [حزقيال ١٢/١٠] ، بسر جيهيم ويديهم
 وكشيهيم : ت ج (164) : ا ، لاوفنيم اولا لا بسر ولا يديم ولا كنفيم : ت ج (165) :
 ا ، اوفن : ت ج

آخر (166) ثم بين ايضا هنا ان الاربعه (167) حيوانات (151) هي حيوان واحد (168) لالتراق بعضها ببعض قال هذا هو الحيوان الذى رأته تحت اله اسرائيل عند نهر كبار (169). وكذلك ايضا الدواليب (158) انما سماها دولابا واحدا على الارض (170). وان كانت اربعة دواليب (158) كما ذكر لاتصال بعضها ببعض وكونها كلها : ولاربعتها شبه واحد (171). فهذا مازادنا من البيان فى صورة الحيوانات والدواليب (172) بهذا الادراك الثانى.

فصل د [٤]

ينبغى ان نذهبك على معنى ما ذهب اليه يوناتان بن عزيا ئيل عليه السلام. وذلك انه لما رأى التصريح بقوله : وسميت الدواليب بالعجلة على مسمى (173) قطع قطعا ان الدواليب (174) هم السماوات فترجم كل دولاب 0 فلنكا ، وكل دواليب افلاكا (175). ولا شك عندى انه عليه السلام انما قوى عنده هذا التاويل | قول حزقيال عليه السلام. فى الدواليب (174) م (٧-ب) انها كمنظر الزبرجد (176). وهذا لون منسوب الى السماء (177) كما هو مشهور.

(166) : ع [حزقيال ٩/١٠] ، اوفن احد اصل هكروب احد [+ وافن احد اص هكروب احد : ت ج (167) ا الاربعة : ج ، لاربع : ت (168) : ا ، حيه احت ت ج (169) : ع [حزقيال ٢٠/١٠] هيا محيه اثر رايتى تحت الهى يسرائيل بنهر كبر : ت (170) : ع [حزقيال ١٥/١] ، اوفن احد بارص : ت ج (171) : ع [حزقيال ١٢/١] دموت احد لاربعتن : ت ج (172) : ا ، الحيوت والافنيم : ت ج (173) : ع [حزقيال ١٢/١] ، لافنيم لهم قورا هجلجل بازنى : ت ج (174) : ا ، الافنيم : ت ج (175) : ا ، كل اوفن جلجلا وكل اوفنيم جلجليليا : ت ج (176) : ع [حزقيال ١٦/١] ، كه ترشيش : ت ج (177) الى السماء : ت ، السماء : ج ن

فلما وجد النص : ارى الحيوانات اذا بدولاب واحد على الارض

(178) الذى يدل ذلك (179) بلا ريب ان الدواليب على الارض (180) صعب

عليه ذلك بحسب ذلك التاويل ، فطرد تاويله وتأول قوله هنا ارض (181)

انه سطح السماء الذى ذلك ارض (181) بالاضافة لما فوق ذلك السطح فترجم

5 دولاب واحد على الارض تحت علو السماء (182) . فافهم تاويله كيف

هو . والذى يبدو ان كان الداعى لهذا التاويل كونه عليه السلام اعتقد ان

الفلك (183) اسم اول للسماء . ويبدو ان ليس الامر الا هكذا . وذلك ان

الدرجة اسمها جُلْجُلَة (184) وأُدْخِرْجَك من الصخور (185) ودحرج

الحجر (186) .

10 ومن اجل ذلك قيل و كالمُتَدَحْرِج امام الزوبعة (187) لتدحرجه ،

ولذلك سميت جمجمة الرأس جُلْجُلَة (188) لكونها للتدوير (189) ولكون

(190) كل كرة فهي سريعة الدرجة سمي كل شئ كرى جلجالا [فلكا]

و لذلك سميت السموات « جلجليم » [افلاكا] لاستدارتها اعني لكونها

كرية فيقولون هو فلك يدور (191) .

(178) : ع [حزقيال ١٥ / ١] ، وارا هيوت وهنه او فن احد بارص : ت ج

(179) « ذلك » قبل « يدل » في ج (181) : ا ، ارض : ت ج (180) : ا ، الاوفنيم بارص :

ت ج (181) : ا ، ارض : ت ج (182) : ا ، او فن احد بارص ملرع لروح شيميا : ت ج

(183) : ا ، جلجل : ت ج (184) جلجلة : ا [وضعت هذه الكلمة لانها مشتركة بين العبرية

والعربية] ، جلجلول : ت ج (185) : ع [ارميا ٢٥ / ٥١] ، وجلجلتيه من هسلميم : ت ج

(186) : ع [التكوين ١٠ / ٢٩] ، ويجل ات هابن : ت ج (187) : ا ، وكجلجلال لفتى

سوفه : ت ج [انظرا شيميا ١٢ / ١٧] (188) : ا ، جلجلت : ت ، حولجولت : ج (189)

للتدوير : ت ، للدور : ج (190) و لكون : ت ، لان : ج (191) : ا ، جلجل هرا شوزر :

ت ج [شبات : ١٥١ ب]

ويسمون ايضا البكرة ⁽¹⁹²⁾ فلکا ⁽¹⁹³⁾ لهذا المعنى بعينه فقوله سميت
الدواليب بالعجلة على مسمعى ليعلمنا بشكلها. اذ لم يذكر لها شكل ⁽¹⁹⁴⁾
ولا صورة الا ⁽¹⁹⁵⁾ انها افلاك ⁽¹⁹⁶⁾. واما قوله فيها : كالزبرجد ⁽¹⁹⁷⁾ فقد
شرح ذلك ايضا في الوصف الثاني وقال في الدواليب ومرآى الدواليب
كنظر حجر الزبرجد ⁽¹⁹⁸⁾. و ترجم ⁽¹⁹⁹⁾ يوناتان بن عزياثيل عليه السلام : 5
كنظر حجر قيم ⁽²⁰⁰⁾

وقد علمت ان بهذا اللفظ بعينه ترجم آتقلوس : شبه صنعة من
(١-٨) م بلاط ⁽²⁰¹⁾. وقال كعابد حجر قيم ⁽²⁰²⁾ فلا فرق | بين قوله : كنظر
حجر الزبرجد ⁽²⁰³⁾ وبين قوله : شبه صنعة من بلاط ⁽²⁰¹⁾. فافهم هذا ولا
تستشع كوني ذكرت تاويل يوناتان بن عزياثيل عليه السلام وتاولت خلافه 10
فانت تجد كثيرا من الحكماء ⁽²⁰⁴⁾ ، بل من المفسرين يخالفون تاويله في
بعض الفاظ ، وفي معان كثيرة من معانى النبيين ⁽²⁰⁵⁾. فكيف لا يكون
(١-٢٦١) ج ذلك في هذه الغوامض ؟ وايضا فاني لا ارجح لك تاويلي ، بل افهم
تاويله كله مما نبهك. وافهم تاويلي ، والله اعلم باي التاويلين هو المطابق
لما اريد. 15

(192) البكرة : ت ، البكرة : ج (193) : ا ، جلجل : ت ج (194) شكل : ت ،
شكلا : ج (195) الا : ت ، لا : ج (196) : ا ، جلجل : ت ج (197) : ا ،
ترشيش : ت ج (198) : ع [حزقيال ١١ / ٩] ، الاوفيم ومراه هوفنيم كمين ابن
ترشيش : ت ج (199) ترجم : ت ، ترجمه : ج (200) : ا ، كمين ابن طبا : ت ج
(201) : ع [الخروج ١٠ / ١٤] ، كمنه لبنت هفير : ت ج (202) : ا ، كمويده ابن
طبا : ت ج (203) : ا ، كمين ابن ترشيش : ت ج (204) : ا ، الحكيم : ت ج (205) :
ا ، النبايم : ت ج

فصل ٥ [٥]

- مما ينبغي ان تتنبه عليه قوله : رؤى الله ⁽²⁰⁶⁾ ولم يقل مرأى ⁽²⁰⁷⁾
- بلفظ الافراد الامرأى ⁽²⁰⁸⁾ لانها ادراكات كثيرة مختلفة الانواع اعنى
- ثلاثة ادراكات : ادراك الدوايب ⁽²⁰⁹⁾ ، وادراك الحيوانات ⁽²¹⁰⁾ ، وادراك
- 5 الادم الذى فوق الحيوانات ⁽²¹⁰⁾ . وفى كل ادراك منها قال : ورأيت ⁽²¹¹⁾
- وذلك ان فى ادراك الحيوانات ⁽²¹⁰⁾ قال : فرأيت فاذا بريح عاصفة
- النخ ⁽²¹²⁾ . وفى ادراك الدوايب ⁽²⁰⁹⁾ قال : رأيت الحيوانات اذ بدولاب
- واحد على الارض ⁽²¹³⁾ . وفى ادراك الآدم ⁽²¹⁴⁾ الذى فوق الحيوانات
- بالرتبة قال : ورأيت كنظر النحاس اللامع النخ . من مرأى حقويه النخ : ⁽²¹⁵⁾
- 10 ولم يكرر لفظ : ورأيت ⁽²¹¹⁾ بوجه فى وصف المركبة الا فى هذه الثلاث
- كرات ⁽²¹⁶⁾ . وقد بينوا حكماء ⁽²¹⁷⁾ « المشنه » هذا المعنى ، وهم نهونى عليه .
- وذلك انهم قالوا ان الإدراكين الاولين اعنى | ادراك الحيوانات ⁽²¹⁰⁾ (٨ - ب) م
- والدوايب ⁽²⁰⁹⁾ فقط يجوز تعليمه .

(206) : ع [حزقيال ١/١] ، مراوت الهيم : ت ج (207) : ا ، مراة : ت ج
 (208) : ا ، مراوت : ت ج (209) : ا ، الاوفيم : ت ج (210) : ا ، الحيوت :
 ت ج (211) : ا ، وارا : ت ، وارى : ج (212) : ع [حزقيال ٤/١] ، وارا
 [وارى : ج] وهنه روح صمره كو : ت ج (213) : ع [حزقيال ١٥/١] ، وارى هيوت
 وهنه اوفن احد بارص كو : ت ج (214) ادم : ت ، الامر : ج ن (215) : ع [حزقيال
 ٢٧/١] ، وارى [ا : ت] ، كمين حشمل وكو لمراء متنيو وكو : ت ج (216) كرات :
 ت ، بدات : ج (217) حكما : ج ، حكى : ت

و الإدراك الثالث الذى هو النحاس اللامع⁽²¹⁸⁾ وما اتصل بذلك
لا يعلم منه غير رؤس الفواصل (*) وسيدنا القديس⁽²¹⁹⁾ يعتقد ان
الثلاثة⁽²²⁰⁾ الادراكات كلها تسمى قصة الامر⁽²²¹⁾ وهى التى لا يعلم منها
غير رؤس الفواصل⁽²²²⁾. ونصهم فى ذلك هو هذا الى اين [تُعلم]؟ قصة
الامر؟ الربى ماير يقول: حتى « ورأيت »⁽²²³⁾ الاخير. الربى اسحق يقول: 5
« الى النحاس اللامع ». ومن « ورأيت »⁽²²¹⁾ [الاول] حتى « النحاس
اللامع » تعلم تماما. من هناك فصاعدا ، تعطى [للمتعلم] رؤس
الفواصل. البعض يقول : من « ورأيت » [الاول] حتى « النحاس
اللامع » تعطى له رؤس الفواصل. ومن هناك وما بعد [يعلم] ، اذا كان
حكيمًا فاما بنفسه ، والا فلا. ⁽²²⁵⁾

10

فقد بان لك من نصوصهم انها إدراكات مختلفة. والتنبية عليها
ورأيت. ورأيت ورأيت⁽²²⁶⁾ وانها مراتب. وان الإدراك الأخير منها
وهو المقول عنه : ورأيت كمنظر النحاس اللامع⁽²²⁷⁾ اعنى صورة الرجل
المُبْعَض⁽²²⁸⁾ الذى قيل فيه : من رأى حقويه الى فوق ، ومن رأى
حقويه الى تحت⁽²²⁹⁾ هو⁽²³⁰⁾ آخر الإدراكات واعلاها والاختلاف ايضا 15

(218) انظر الرقم 215 (219) : ا ، راشي هفرقيم و ديبنو هقد وش : ت ج (220)
الثلاثة : ت ، الثالث : ج (221) : ا ، معه مركبه : ت ج (222) : ا ، راشي هفرقيم :
ت ج (223) حزقيال ٢٧/١ (224) حزقيال ٤/١ (225) : ا ، عد هيكن معه مركبه ؛
ماير او مرعد وارا بتره ؛ يصحق او مرعد حشمل من وارا حشمل مجريين اجورى مكان و ايلك
موسرين لو راشي هفرقيم ايكاد امرى من وارا و عد حشمل مسرين راشي هفرقيم مكان و ايلك
ام هيه حكم ميين مدنتو اين واى لا لا : ت ج [حجيجه ١٣ -] (226) : ا ، وارا وارا
وارا : ت ج [الا ان الفات الاخير يا . فى ج] (227) : ع [حزقيال ٢٧/١] ، وارى كعين
حشمل : ت ج (228) المبعض : ت ، المبعضه : ج ن (229) : ع [حزقيال ٢٧/١] ، بمراه
متنيو و لمله [لمله : ج] ، و عمراه متنيو و لمله [لمله : ج] : ت ج (230) هو : ت ، هى : ج

- بين الحكماء ⁽²³¹⁾ . هل يجوز ان يشار في تعليمه بشئ اعني ⁽²³⁰⁾ باعطاء رؤس
 الفواصل ⁽²³²⁾ ولا يجوز بوجه ان يشار في تعليم هذا الادراك الثالث ،
 ولو برؤس الفواصل ⁽²³³⁾ بل من هو حكيم وفاهم بنفسه ⁽²³⁴⁾ . وكذلك
 ايضا الاختلاف بين الحكماء ⁽²³⁵⁾ كما ترى في الادراكين الاولين ايضا
 5 اعني الحيوانات والدواب ⁽²³⁶⁾ . هل يجوز تعليم معاني ذلك بتصريح اولا
 يجوز الا باشارة وألغاز برؤس الفواصل ⁽²³³⁾ وينبغي ان تنبه ايضا على
 ترتيب هذه الادراكات | الثلاثة . وذلك انه قدّم ادراك الحيوانات ⁽²³⁷⁾ (١-١) م
 لانها اقدم بالشرف والسببية كما ذكر : لان روح الحيوان في الدواب .
⁽²³⁸⁾ وبغير ذلك ايضا ، وبعد الدواب ⁽²³⁹⁾ الادراك الثالث الذي هو
 10 اعلى رتبة من الحيوانات كما بان . وعلّة ذلك ان الادراكين متقدمان
 في العلم ضرورة للادراك الثالث ، فهما ⁽²⁴⁰⁾ يستدل عليه .

فصل و [٦]

- اعلم ان هذا المعنى الجليل العظيم الذي اخذ حزقيال عليه السلام
 ان يعلمنا به من وصف المركبة بالتحريك النبوي الذي حرّكه ، لإعلامنا
 15 به هو المعنى بعينه الذي اعلمنا به اشعيا عليه السلام ⁽²⁴¹⁾ بتجميل لا يحتاج
 الى هذا التفصيل وهو قوله : رأيت السيد [الله] جالسا على عرش عال
 رفيع وأذياله تملأ الهيكل من قوته السّرافون قائمون الخ ⁽²⁴²⁾ . قد بينوا لنا

(231) ا ، الحكيم : ت ، الحكيم : ج (232) : ا ، بمسيرت راشي هفرقيم : ت ج
 (233) : ا ، براشي هفرقيم : ت ج (234) : ا ، حكم ومين مدعتو : ت ج (235) :
 ا ، الحكيم : ب - (236) : ا ، الحيوت والافنيم : ت ج (237) : ا ، الحيوت : ت ج
 (238) : ع [حزقيال ٢١ : ١] ، كي روح هيه ياوفنيم : ت ج (239) : ا ، الاوفنيم :
 ت ج (240) : ص ، ت ، وهما : ج (241) عليه السلام : ت - - ج (242) [اشعيا
 ٢٠٦ - ١] . وردت الله [ادق] ت [بوشب عل كمار ونشوا شوليو ملايم ات مهكل
 شرفيم عومدم كو - - ج

الحكماء⁽²¹⁵⁾ ذلك كله . ونبهونا على هذا الباب ، وقالوا : إن الإدراك الذى أدركه حزقيال هو بعينه الإدراك الذى أدركه أشعيا . ومثلوا فى ذلك مثلاً برجلين رأيا السلطان حين ركوبه
 احدهما من اهل الحاضرة .

والثانى من اهل البادية .

فالذى من اهل الحاضرة لعلمه بان اهل البلد عالمون بهيئة ركوب السلطان لم يصف هيئة ركوبه ، بل قال رأيت السلطان فقط .

(٩-ب) والآخـر لكونه يريد يصف لاهل البادية | الذين لا علم لهم بشئ من هيئاته فصلّ لهم كيف هيئة ركوبه ، وصفة اجناده ومتصرفيه⁽²⁴³⁾ والذين ينفذون اوامره .

10

وفى هذا القدر من التنبيه فوائد عظيمة جداً وهو قولهم فى «حجيجته» :
 كل ما رآه حزقيال رآه أشعيا . أشعيا مثل رجل المدينة الذى رأى الملك
 اما حزقيال فمثل رجل القرية الذى رأى الملك⁽²⁴⁴⁾ . وهذا النص يمكن

ان يتناول لقاؤه ما ذكرته اولاً ، وهو ان أشعيا لم يكن اهل عصره محتاجين لبين لهم ذلك التفصيل ، بل كفاهم قوله : ورأيت الله الخ .
 وابناء المهجر⁽²⁴⁵⁾ كانوا محتاجين لهذا التفصيل ويمكن ان يكون هذا

15

(٢٦٢-١) ج القائل اعتقد ان أشعياً أكمل من حزقيال | وان هذا الإدراك الذى اندهش له حزقيال واستهوله كان عند أشعيا معلوماً علماً لا يقتضى الاخبار به باغراب لكونه امراً معلوماً عند الكاملين .

(243) متصرفيه : ت ، مصرفيه . ج (244) . ١ ، [حجيجته ١٢ ب] ، كل م .
 [ج] شراه يحزقال راه يشعيا يشعيا دومة لب كرك شراه ات هملك يحزقال دومة لب
 كفر شراه ات هملك . ت ج (245) . ١ ، وإذا ات ادق [الله : ج] ، وبنى هجوله [+
 هجوله : ج] : ت ج

فصل ز [V]

من جملة ما ينبغي البحث عنه تقييد ⁽²⁴⁶⁾ ادراك المركبة بالسنة والشهر واليوم وتقييد ⁽²⁴⁶⁾ الموضع. فهذا مما ينبغي ان يطلب له معنى، ولا يظن انه امر لا معنى فيه. ومما ينبغي تأملاه وهو مفتاح الجميع قوله: 5 انفتحت السموات ⁽²⁴⁷⁾. وهذا شئ كثر في كلام الانبياء اعنى ذكر استعارة ⁽²⁴⁸⁾ الانفتاح، وانفتاح الابواب ايضا: افتحوا الابواب ⁽²⁴⁹⁾ وفتح ابواب السماء ⁽²⁵⁰⁾، وارتفعن ايها المداخل الابدية ⁽²⁵¹⁾ افتحوا لي (١٠-١) م ابواب البر ⁽²⁵²⁾ ومن هذا كثير. ومما يجب ان نتنبه عليه كون هذا الوصف كله وان كان بمراى النبوة ⁽²⁵³⁾ بلا شك كما قال: وكانت عليه هناك يد الرب ⁽²⁵⁴⁾. لكنه مع ذلك تغيرت العبارة عن اجزاء هذا الوصف تغيرا عظيما جدا. وذلك انه لما ذكر الحيوانات ⁽²⁵⁵⁾ قال: شبه اربعة حيوانات ⁽²⁵⁶⁾ ولم يقل اربعة حيوانات ⁽²⁵⁷⁾ فقط. وكذلك قال: وشبه على رؤس الحيوان جلد ⁽²⁵⁸⁾. وكذلك قال: شبه عرش كمرأى حجر اللازورد ⁽²⁵⁹⁾ وكذلك قال: شبه كمرأى بشر ⁽²⁶⁰⁾.

(246) تقييد: ت، تقييد: ج (247) حزقيال ١/١ [، نفتحو هشم: ت ج (248) استعارة: ت، استعار: ج (249) ع [اشيا ٢/٢٦]، فتحو شمرم: ت ج (250) ع [المزمور ٢٣/٧٧]، ودلتي شميم فتح: ت ج (251) ع [المزمور ٩/٢٣]، وشار فتحي عو: ت (252) ع [المزمور ١٩/١٠٧]، فتحو شمرى صدق: ت ج (253) : ا، بمراد جنواه: ت ج (254) ع [حزقيال ٣/١]، ونهى هليوشم يدا الله [ادنى: ت]: ت ج (255) ١٠، الحيوت: ت ج (256) ع [حزقيال ٢١/١]، دموت اربع حيوت: ت ج (257) ١٠، اربع حيوت: ت ج (258) ع [حزقيال ٢٢/١]، دموت على راشي هيه رقيب: ت ج [شبه غير موجود في ع، والحيوان جمع في ع] (259) ع [حزقيال ٢٦/١]، كمراد من سفرة دموت كس: ت ج (260) ع [حزقيال ٢٦/١]، دموت آدم: ت ج

كل هذه قال فيها شبه ⁽²⁶¹⁾. اما الدواليب ⁽²⁶²⁾ فانه لم يقل فيها
 شبه دولاب ولا شبه دواليب ⁽²⁶³⁾ بوجه الا اخبارا مطلقا بصورة .
 وجودية على ماهي عليه ولا يغلطك قوله : ولاربعتها شبه واحد ⁽²⁶¹⁾
 لان ذلك ⁽²⁶⁵⁾ ليس في هذا النسق، ولا بحسب المعنى المشار اليه . وجاء
 في الادراك الاخير اكّد هذا المعنى وبينته وذكر الجلد ⁽²⁶⁶⁾ مطلقا، لما بدأ
 بذكره و فصله وقال : ورأيت فاذا على الجلد الذي على رؤس
 الكرويين مثل حجر الازورد مثل شبه عرش قد ترأى عليهم ⁽²⁶⁷⁾ .
 اطلق القول هنا في الجلد ⁽²⁶⁶⁾ ولم يقل شبه جلد ⁽²⁶⁸⁾ كما كان عند
 اضافته لرؤس شبه الحيوانات ⁽²⁶⁹⁾ . اما العرش ⁽²⁷⁰⁾ فقال شبه عرش
 ترأى عليهم ⁽⁷⁷¹⁾ دليلا ⁽²⁷²⁾ على تقدم ادراك الجلد ⁽²⁶⁶⁾ اولا ، وبعد 10
 ذلك : ترأى له عليه شبه عرش ⁽²⁷³⁾ فافهم ذلك.

ومما يجب ان تنتبه عليه كونه وصف في الادراك الاول ان الحيوانات
 ذات اجنحة وايدي بشر ⁽²⁷¹⁾ معا . وفي هذا الادراك الثاني الذي
 (١٠-ب) م بين فيه ان الحيوانات هي الكروبون ⁽²⁷⁵⁾ ادرك اولا اجنحتها فقط .
 وبعد ذلك حدثت لها ⁽²⁷⁶⁾ ايدي بشر ⁽²⁷⁴⁾ في ادراكه قال : فظهر 15

(261) . ا ، دموت : ت ج (262) ؛ ا ، الاوقيم : ت ج (263) ؛ ا ، دموت اوفن
 ولا دموت اوفنيم : ت ج (264) ؛ ع [حزقيال ٢٦/١] ، دموت احد لا ربتن : ت ج (265)
 ذلك بعد ليس في ت (266) ؛ 1 ، الرقيم : ت ج (267) ؛ ع [حزقيال ١٠/١] ، وارى
 وهته ال هر تيق [اشر عل راشي هكروسم كابن سفين كراه دموت كسانراه عليهم : ت ج (268) ؛
 ا ، دموت رفيع : ت ج (269) ؛ ١٠ ، لراشي دموت هحيوت : ت ج (270) ؛ ا ، الكسا :
 ت ج (271) القسم الاخير من الرقم 267 (272) دليلا . ت ، دليل . ج (273) ؛ ا ،
 راه لوعليو دموت كسا : ت ج (274) ؛ ا ، يدي ادم : ت ج (275) ؛ ا ، الحيوت هي
 الكروبيم : ت ج (276) لها . ت ، ج

في الكرويين شكل يد بشر تحت اجنحتهم⁽²⁷⁷⁾ قوله شكل⁽²⁷⁸⁾ مثل قوله شبه⁽²⁶¹⁾ ورتبة⁽²⁷⁹⁾ ذلك تحت⁽²⁸⁰⁾ اجنحتهم⁽²⁸¹⁾ فافهم هذا. تأمل كيف صرح بقوله : الدواليب معهم⁽²⁸²⁾ . وان كان لم يصفها بصورة. قال ايضا : ومثل مرأى قوس الغمام في يوم مطر كان مرأى هذا الضياء من حوله. هذا مرأى شبه مجد الرب⁽²⁸³⁾ مادة القوس⁽²⁸⁴⁾ الموصوفة 5 وحقيقتها وما هيها معلومة. وهذا اغرب ما يمكن ان يكون في التشبيه والتمثيل. وهذا بلا شك بقوة نبوية فافهم ذلك.

ومما يجب ان تنبه عليه تبغيضه شبه بشر على العرش⁽²⁸⁵⁾ واعلاه كنظر النحاس اللامع⁽²⁸⁶⁾ واسفله كمرأى نار⁽²⁸⁷⁾ وهذه لفظة : النحاس اللامع⁽²⁸⁸⁾ يئذ ا انها مركبة من معنيين « حشش + مل » يعني السرعة وهو دليل « حش » ، والقطع وهو دليل⁽²⁸⁹⁾ « مل » القصد اجتماع معنيين متباينين باعتبار جهتين عليه علو وسفل على طريق التشبيه.

وقد نهونا تنبها ثانيا ، وقالوا انه مشتق من الكلام والسكرات قالوا هم تارة ساكتون وتارة متكلمون⁽²⁹⁰⁾ اشتقوا السكرات من :

15 طالما سكت⁽²⁹¹⁾ تنبها⁽²⁹²⁾ على المعنيين بكلام دون صوت. ولا شك

(277) : ع [حزقيال ٨/١٠] ، وير الكرويين تنبت بد ادم تحت كنفهم : ت ج (278) : ا ، تنبت : ت ج (279) رتبة : ت ج ، رتبة : ن (280) تحت : ت ج ، تحته تحت : ن (281) : ا ، كنفهم : ت ج (282) : ع [حزقيال ١٩/١٠] ، اوفهم لعتن [لعله : ج] : ت ج (283) : ع [حزقيال ٢٨/١] ، كزاد هقشت اشر يحيه بمن يوم هجشم كن مرآه هنجبه سيب هوا مرآه دموت كبود الله [ادق : ت] : ت ج (284) : ا ، القشت : ت ج (285) : ا ، دموت ادم شعل هكسا : ت ج (286) : ا ، كعين حشل : ت ج (287) : ا ، كراه اش : ت ج (288) : ا ، حشل : ت ج (289) دليل : ت ، مدلول : ج ن (290) : ا ، فميم حشوت فميم مللوت : ج (291) : ع [اشعيا ١٤/٤٢] ، هشيقي معلوم (معولم : ج) : ت ج (292) تنبها : ت ، تنبيه : ج

- ان قواهم تارة ساكتون وتارة متكلمون⁽²⁹⁰⁾ . انما هو عن شئ مخلوق .
 فارى كيف صرحوا لنا ان هذه شبه بشر على العرش⁽²⁹³⁾ المُبْعَض ،
 ليس ذلك مثالا عنه تعالى عن كل تركيب ، بل مثالا⁽²⁹¹⁾ عن شئ مخلوق .
 وهكذا قال النبي⁽²⁹⁵⁾ : مرأى شبه مجد الرب⁽²⁹⁶⁾ . ومجد الرب⁽²⁹⁷⁾
 (١١-١) م ليس هو الرب⁽²⁹⁸⁾ كما بينا مرات . فكل | ما مثل في هذه الادراكات
 كلها انما هو مجد⁽²⁹⁹⁾ الله⁽²⁹⁸⁾ اعنى المركبة لا الراكب⁽³⁰⁰⁾ ، ان لا يمثل
 تعالى . فافهم هذا .
 فقد اعطيناك ايضا في هذا الفصل من رؤس الفواصل⁽³⁰¹⁾ ما اذا
 ضمنت⁽³⁰²⁾ تلك الرؤس⁽³⁰³⁾ جاءت منها جملة مفيدة في هذا الغرض .
 10 واذا تأملت كل ما قلناه في فصول هذه المقالة الى هذا الفصل ، تبين لك
 من هذا المعنى اكثره ، او كله الا جزئيات يسيرة ، وتكريرات قول
 يخفى امرها . ولعل عند التأمل البالغ ينكشف ذلك ، ولا يخفى منه شئ
 ولا تتعلق⁽³⁰⁴⁾ آمالك بانك تسمع منى بعد هذا الفصل ولو كلمة واحدة
 في هذا المعنى ، لا بتصریح ولا بتلويح ، لانه قد قيل في ذلك كل ما يمكن
 قوله ، بل قد تفحمت كثيرا ، فلنأخذ في معان اخرى من جملة المعانى
 15 التى أوامّل ان بينها في هذه المقالة .

(293) : ا ، دموت ادم شعل هكذا : ت ج (294) مثالا : ت ، مثال : ج (295)
 النبي : ج ، النبي : ت (296) : حزقيال ١/٣] ، هوامراء دموت كبود الله : ت ج (297) :
 ا ، كبود الله [ادنى : ت] . ت ج (298) الله : ج ، ادنى : ت (299) : ا ، كبود :
 ت ج (300) : ا ، الروكب : ت ج (301) : ا ، راشي هفرقيم : ت ج (302) ضمت :
 ت ، تمت : ج ن (303) : ا ، الراشيم : ت ج (304) تتعلق : ت ج ، تعلق : ن

فصل ح [٨]

- كل الأجسام الكائنة الفاسدة إنما يلحقها الفساد من جهة مادتها
لا غير. اما من جهة الصورة وباعتبار ذات الصورة ، فلا يلحقها فساد ، (٢٦٢-ب) ج
بل هي باقية. الا ترى ان الصور النوعية كلها دائمة باقية ، وانما يلحق
5 (305) الفساد للصورة بالعرض اعنى لمقارنتها المادة وطبيعة المادة وحقيقتها
انها ابدا لا تنفك من مقارنة العدم (306). فلذلك لا تثبت فيها صورة (١١-ب) م
بل تخلع صورة وتلبس اخرى دائما. وما اغرب قول سليمان بحكمة في تشبيهه
المادة بامرأة الرجل الزانية (307) لان لا توجد مادة دون صورة بوجهه.
فهى امرأة رجل (308) دائما ، لا تنفك من رجل (309) ولا توجد خالية
10 (310) ابدا ، ومع كونها امرأة رجل (308) فلا تبرح طالبة رجلا (311) اخر
تستبدل به بعلمها ، وتجدعه وتجذبه بكل وجه الى ان ينال منها ما كان
ينال بعلمها.

- وهذه حال المادة وذلك ان اى صورة كانت فيها فتلك الصورة
تُهَيَّئُهَا لقبول صورة اخرى ، ولا تزال في الحركة لخلع هذه الصورة
15 الحاصلة وتحصيل اخرى ، (312) وهى الحال بعينها بعد حصول الصورة
الاخرى. فقد بان ان كل تلاف وفساد أو نقص ، انما هو من اجل
المادة. وبيان ذلك فى الانسان مثالا ان تشويه صورته ، وخروج اعضائه
عن طبيعتها. وكذلك ضعف افعاله (314) كلها او بطلانها ، او اضطرابها ،
لا فرق بين (315) ان يكون ذلك كله فى اصل الجيلة او طارئا عليه (316)
20 انما ذلك كله تابع لمادته الفاسدة ، لا لصورته .

(305) يلحق : ج ، لحق : ت (306) العدم : ت ، عدم : ج (307) : ا ، باشت
ايش زونه : ت ج (308) : ا ، اشت ايش : ت ج (309) : ا ، ايش : ت ج (310) : ا ،
فنديه : ت ج (311) رجلا : ج ، رجل : ت (312) ولا تزال ... اخرى : ت ، - : ج
(313) افعاله : ت ، افعاله : ج (315) بين : ج ، - : ت (316) عليه : ت ، عليها : ج

وكذلك كل حيوان انما يموت ويمرض من اجل مادته لا من اجل صورته . وجميع مخاصي الانسان وخطاياهم⁽³¹⁷⁾ كلها ، اما هي تابعة لمادته لا لصورته . وفضائله كلها انما هي تابعة لصورته . مثال ذلك ان ادراك الانسان باريته وتصوره كل معقول ، وتدبيره لشهوته وغضبه وفكرته في ما⁽³¹⁸⁾ ينبغي ان يؤتى⁽³¹⁹⁾ وما ينبغي ان يجتنب ، كل ذلك تابع لصورته . 5

(١٢-١) م اما | اكله وشربه ونكاحه وشربه في ذلك وكذلك غضبه ، وكل خلق شيء⁽³²⁰⁾ يوجد له : فان ذلك كله تابع لمادته . فلما تبين ان الامر كذلك ، ولم يمكن بمقتضى الحكمة الالهية ان توجد مادة دون صورة ، ولا ان توجد صورة من هذه الصور دون مادة ولزم ارتباط هذه الصورة الانسانية الشريفة جدا التي قد بينا انها صورة الله وشبهه⁽³²¹⁾ بهذه المادة 10

الترابية الكدرة المظلمة الداعية له لكل نقص وفساد ، جعل لما اعنى الصورة الانسانية قدرة على المادة ، واستيلاء وحكما وسلطانا⁽³²²⁾ حتى تقهرها وتردع دواعيها ، وتردها على⁽³²³⁾ اقوم ما يمكن واعدله .

ومن هنا تقسمت مراتب الآدميين :

15 فن الناس ، الاشخاص الذين رومهم دائما ايثار الاشرف وطلب البقاء الدائم على مقتضى صورته الشريفة ، فلا يفكر الا في تصور معقول ، وادراك رأى صحيح في كل شيء واتصال بالعقل الالهى الفائق⁽³²⁴⁾ عليه الذى منه وجدت تلك الصورة . وكما دعت دواعى المادة لبقاريتها وعارها المشهور تالتم ، لما نشب فيه واستحي⁽³²⁵⁾ وخجل مما ابتلى به ، ورام التقليل من ذلك العار جهده والتحفظ منه بكل وجه ، كانسان ينخط عليه 20 السلطان وامره بان ينقل زبلا من موضع لموضع⁽³²⁶⁾ اهانة له ، فان ذلك

(317) خطاياهم : ت ، خطاياه : ج (318) في ما : ت ، فيما : ج (319) يؤتى : ت ج ، يؤتى : ن (320) سى : ج ، ساء : ت (321) ا : ، سلم الهم ودموتو : ت ج (322) سكا وسلطانا : ت ، حكم وسلطان : ج (323) عل : ت ، ال : ج (324) الفائق : ت ، المفيض : ج (325) استحي : ت ، استحا : ج (326) لموضع : ت ، الى موضع : ج

الانسان يروم جهده ان يستتر⁽³²⁷⁾ في حال تلك الالهانة وعسى ان⁽³²⁸⁾
 ينقل شيئا يسيرا لموضع قريب لعله⁽³²⁹⁾ لا تتمرث⁽³³⁰⁾ له يد ولا ثوب
 ولا يراه احد⁽³³¹⁾ | هكذا يفعل الاحرار. اما العبد فيسرّ بذلك ، ويرى (١٢-ب) م
 انه لم يكلف كبير مشقة ، ويرتمى بحملة جسده في ذلك الزبل ، والوسخ
 5 و يلمس وجهه ويديه⁽³³²⁾ وينقل في الاشهار ، وهو يضحك ، ويفرح
 ويصفق بيديه⁽³³³⁾ وهكذا احوال الناس.

فان⁽³³⁴⁾ الناس اشخاص كما قلنا ، كل دواعي المادة عندهم عار
 وقبيح ونقائص لزمّت ضرورة وبخاصة الحاسة الالامية التي هي عار
 علينا كما ذكر ارسطو التي بحسبها تشهى الاكل والشرب والنكاح. فانه
 10 ينبغي للعاقل⁽³³⁵⁾ التقليل من ذلك ما امكن والتستر به ، والتألم لفعله⁽³³⁶⁾
 وان لا يقع في ذلك كلام⁽³³⁷⁾ ولا يبسط قول⁽³³⁸⁾ ولا يجتمع لهذه
 الاشياء ، بل يكون الانسان حاكما على هذه الدواعي كلها مقصرا فيها
 جهده ولا يتناول منها الا مالا بد منه ، ويجعل غايته غاية الانسان من
 حيث هو انسان وهو تصور المعقولات لا غير، التي⁽³³⁹⁾ آكدها واشرفها
 15 ادراك الاله ، والملائكة ، وسائر افعاله حسب المقدرة . وهؤلاء الاشخاص
 هم الذين هم⁽³⁴⁰⁾ مع الله لا يبرحون وهم الذين قيل لهم : انكم الهة وبنو
العلي كلهم⁽³⁴¹⁾ وهذا هو المطلوب من الانسان اعني ان هذا هي غايته.

واما الآخرون المحجوبون عن الله وهم زمرة الجاهلية ، فبعكس
 هذا عطلوا كل فكر وروية في معقول ، وجعلوا غايتهم تلك الحاسة
 20 التي هي عارنا الاكبر اعني حاسة اللمس. فلا فكر لهم ولا روية الا

(327) يستتر : ت ج ، يستتر : ن ، يستتر : ن (328) ان : ت ، - : ج (329)
 لعله : ت ، ولعله : ج (330) تتمرث : ج ن ، تتمرث : ي ، تتمرث : ت (331) احد : ج ،
 اخر : ت (332) يديه : ت ، يده : ج (334) فان : ت ، - : ج (336) لفعله : ت ،
 بفعله : ج (335) للعاقل : ن ، - : ت ج (337) كلام : ت ، كلاما : ج (338) قول : ت ،
 قولاً : ج (339) التي : ت ، الذي : ج (340) هم : ج ، - : ت (341) ع [المزمو
 ٨١ / ٦] ، الهيم اتم و بنى عليون كلكم : ت ج

(١٣ - ١) م في اكل ونكاح لا غير. كما بُيِّن في | الأشقياء في انهاهم في الاكل
(١-٢٦٣) ج والشرب والنكاح. قال: وهؤلاء ايضا غووا | بالخمير وتاهوا بالمسكر الخ.

وقال: كل الموائد امتلئت من القدر، فلم يبق موضع⁽³⁴²⁾ وقال:

والنساء يتسلطن عليه⁽³⁴³⁾، عكس ما طلب بهم في اول الخلقة: والى

بعلك تنقاد اشواقك وهو يسود عليك⁽³⁴⁴⁾. ووصف شدة شرهم ايضا 5

وقال: كل يصهل على امرأة قريبه⁽³⁴⁵⁾ وقال: على قَتْلَى بَنَتِ شعبي⁽³⁴⁶⁾.

ولهذا المعنى جعل سليمان الامثال⁽³⁴⁷⁾ كله للنهي عن الزنا والشرب

المسكر. اذ هذان فيهما انهماك المسخوط عليهم المبعدين من⁽³⁴⁸⁾ الله الذين
قيل فيهم: فانها ليست للرب⁽³⁴⁹⁾ وقيل: فاطرحهم عن وجهي وليخرجوا.

(350) واما قوله: من يجد المرأة الفاضلة⁽³⁵¹⁾. وذلك المثل كله فهو بين، 10

لانه اذا اتفق لشخص ما مادة جيدة متأية غير غالبية له ولا مفسدة
لنظامه، فانها موهبة الهية.

وبالجملة ان⁽³⁵²⁾ المادة المتأية يسهل قودها كما ذكرنا، وان كانت

غير متأية. فانه لا يمتنع على المرتاض ردعها. ولذلك ادب سليمان⁽³⁵³⁾

بتلك الآداب كلها هو، وغيره. واوامر الشريعة ونواهيها انما هي لردع 15

دواعي المادة كلها، فينبغي لمن آثر ان يكون انسانا حقيقة، لا بهيمة

في شكل انسان، وتخطيطه ان يجعل وكده في استنقااص كل دواعي

(342) ع: [اشعيا ٧٤٨/٢٨] ؛ وجم اله بين ثجو وبشكر تعو وجو وقال: كي كل
شلعنوت ملا وقيا صواه بلى مقدم: ت ج (343) : ع [اشعيا ٢١/٣] ، ونشيم مشلو بو:
ت ج (344): ع [التكوين ١٦/٣] ، وال ايشك تشوقتك وهوا يمشل بك: ت ج (345):
ع [ارميا ٨/٥] ، ايش ال اشت رعهو يصهلو: ت ج (346) : ع [ارميا ١/٩] كي كلم منا
فيم وجو: ت ج (347) : ا ، مشل: ت ج (348) من: ت ، عن: ج (349) : ع
[ارميا ١٠/٥] ، كي لا [لوا: ت] قدهم: ت ج (350) : [ارميا شلع ممل قى و يصاو:
ت ج ١/١٥] ، (351) : ع : [الامثال ١٠/٣١] ، اشت حيل مى يمصاص: ت ج
(352) ان: ج ، - : ت (353) : ا ، شلمه: ت ج [كما اشرنا سابقا ان المؤلف يكتب
الاسماء اليهوديه بالعبرية دائما ، وبمضا نشير الى اصلها]

المادة من اكل وشرب ونكاح وغضب ، وسائر الخلق التابعة للشهوة والغضب ويستحي منها ، ويجعل لها مراتب في نفسه ، اما ما لا بد منه كالاكل والشرب ، فيقتصر منه على الانفع . وبحسب حاجة الاغذاء ، ولا بحسب اللذة ، ويقصر الكلام فيه ايضا والاجتماع عليه ، قد (١٣-ب) م
 5 علمت كراهتهم للطعام الذي ليس واجبا⁽³⁵⁴⁾ وان الفضلاء مثل فنحاس بن يائير ما أكل قط عند احد ، ورام سيدنا القديس⁽³⁵⁵⁾ ان ياكل عنده فلم يفعل⁽³⁵⁶⁾ .

واما الشرب فحكمه حكم الطعام في القصد⁽³⁵⁷⁾ . واما الاجتماع للشرب المسكر فليكن عندك اشدّ عارا من اجتماع اقوام عرايا مكشوف⁽³⁵⁸⁾
 10 العورات يتغوطون نهارا في مجلس واحد. ويبان ذلك ان التغوط امر ضروري ليس للانسان في دفعه حيلة. والسكر من فعل الرجل الرديء باختياره واستقباح كشف العورة مشهور لا معقول ، وافساد العقل والجسم يجنب بالعقل. فلذلك ينبغي لمن آثر ان يكون انسانا ان يجنب هذا ، ولا يوقع فيه كلاما. واما النكاح فلا احتاج ان اقول في ذلك
 15 زائدا على⁽³⁵⁹⁾ ما قلته في شرح «الأبوت»⁽³⁶⁰⁾ مما جاء في شريعتنا الحكيمة الطاهرة من كراهة ذلك ، وتحريم ذكره او الحديث فيه بوجه ولا بسبب.

وقد علمت قولهم ان اليسع⁽³⁶¹⁾ عليه السلام. انما تسمى⁽³⁶²⁾ قد يسا⁽³⁶³⁾ لاضرابه عن الفكرة في ذلك حتى أنه لم يحتلم⁽³⁶¹⁾. وقد علمت قولهم

(354) : ا ، لسودة شايته ثل مصوه : ت ج [فصح ٤٩-١] (355) : ا ، ريبوش
 دقدوش : ت ج (356) انظر حولين ٧-١-ب (357) القصد : ت ، القصر : ح ن ،
 القدر : ي (358) مكشوف : ت ، مكشوفوا : ج (359) عل : ت ، الا : ج + ان :
 ت ، - : ج (360) الابوت [شرح المشتد] ١ / ه (361) : اليسع : [كما ورد في
 القرآن] اليسع : ت ج (362) تسمى : ت ، سمى : ج (363) : ا ، قدوش : ت ج (364) :
 و يقرأ ربه فصل ٢٤ ركوت ١٠ ب

عن يعقوب عليه السلام انه لم يخرج منه منى دفتى قبل رؤي⁽³⁶⁵⁾. هذه كلها امور منقولة في الملة لتكسبهم الخلق الانساني. قد عامت قولهم : التفكير في الاتم اسوأ من الاتم⁽³⁶⁶⁾. ولى في بيان ذلك تفسير مستغرب جدا. وذلك ان الانسان اذا اتى معصية، فهو انما عصى من حيث الاعراض

(١٤-١) م التابعة لمادته كما | بينت ، اعنى انه عصى بهيميته. 5

اما الفكرة فهي من خواص الانسان التابعة لصورته. فاذا اجل فكرته في المعصية ، فقد عصى باشراف جزئيه. وليس اثم من تعدى واستخدم عبدا جاهلا ، كاثم من استخدم حرا فاضلا. فان هذه الصورة الانسانية ، وجميع خواصها التابعة لها لا ينبغي ان تصرف الا في ما⁽³⁶⁷⁾ أهلت له للاتصال بالاعلى لاللائخطاط للدرك الاسفل. 10

وقد علمت عظيم التحريم الذى جاء عندنا في هُجْر القول⁽³⁶⁸⁾. ذلك ايضا لازم ، اذ هذا النطق باللسان هو من خواص الانسان ونعمة انعم بها عليه وميَّز بها كما قال : من الذى خلق للانسان فم⁽³⁶⁹⁾. وقال النبي⁽³⁷⁰⁾: قد آتاني السيد الرب لسان العلماء⁽³⁷¹⁾.

فلا ينبغي ان تُصرف هذه النعمة التى وهبت لنا للكمال لتعلم ونعلم¹⁵ في انقص النقائص ، وفي العار التام حتى يقال كل ما⁽³⁷²⁾ تقوله الاتم⁽³⁷³⁾ الجهلة الفاسقون في اشعارهم واخبارهم اللائقة بهم لاجن قيل لهم : وانتم تكونون لى مملكة اُخبار وشعبا مقلدا⁽³⁷⁴⁾. وكل من صرف فكرته او

(365): ١ ، لا يصامنو شكيت زرع قودم راوبن: ت ج [براشيت ربه ، فصل ٩٨ ، ٩٩ .
(366): ١ ، هرهورى عبره قشين بميره: ت ج [يوما ٢٩ - ١] (367) ما : ت ، - : ج
(368) : ١ ، نبلوت هقه : ت ج [كتوبوت ٨ ب ، سبات ٣٣ - ١] (369) : ع [الخروج ١١/٤] ، موسم فله لادم: ت ج (370) : ج ، النبيا : ت (371) : ع [اشعيا ٤٠/٤] ،
الله الهيم تنن لى لشون لموديم: ت ج (372) كل ما : ت ، كلا ما : ج (373) : ١ ، الجويم :
ت ج (374) : ع [الخروج ٦/١٩] ، واتم تهويل مملكت كهنيم وجوى قدوش : ت ج

كلامه في شئ من اخبار تلك الحاسة التي هي عار علينا ، حتى يفكر في شراب او نكاح باكثر من المحتاج اليه ، او يقول في ذلك اشعارا ، فقد اخذ النعمة التي انعم بها عليه ، وصرفها واستعان بها على عصيان المنعم . ومخالفة اوامره . فيكون كمن قيل فيهم : واكثر لها الفضة والذهب فجعلوها ليعمل (375) .

5

- ولى ايضا تعليل في تسمية لغتنا هذه للغة المقدسة (376) فلا يُظن ان ذلك لغو (377) منا او غلط ، بل ذلك حقيقة . وذلك ان هذه اللغة المقدسة (١٤-ب) م لم يوضع فيها اسم بوجه لآلة (378) النكاح ، لا من الرجال ولا من النساء ولا لنفس الفعل الموجب للتناسل ولا للمنى ، ولا للبول ولا للغائط . هذه الاشياء كلها لم يوضع لها مثال (379) اول بوجه في اللغة العبرانية | الا يعبر (٢٦٢-ب) ب عنها باسماء مستعارة ، وباشارات كان القصد بذلك ان هذه الاشياء ما ينبغي ذكرها ، فتجعل لها اسما ، بل هي امور مسكوت عنها . واذا دعت الضرورة لذكرها يمتثال لذلك بكنائيات من الفاظ اخرى ، كما انه اذا دعت الضرورة لافعالها يتستر لذلك (380) غاية الجهد .

15

- اما الآلة من الرجال فقالوا : عضل (381) وهو اسم على جهة الشبه لانهم قالوا : ورقبثك عضل من حديد (382) وقالوا ايضا سفك (383) من فعله . والآلة من المرأة بطنها (384) والبطن (385) اسم المعدة . اما [ال]رحم فهو اسم العضو من الاحشاء الذي يتكون فيه الجنين . واسم الغائط «صواه» [خرجة] مشتق من «بصا» [خرج] . واسم البول مياه الارجل (386)

(375) : ع [هوش ٨/٢] ، وكشف هريقي لهم وزها عو ليل : ت ب (376) : ا ، لشون قودش : ت ب (377) لغو : ت ، غلو : ب ن (378) لالة : ت ، لالة : ب (379) : مثال : ت . مثل : ب (380) لذلك : ت ، في ذلك : ب (381) : ا ، جيد : ت ب (382) : ع [اشيا ٤٨ ، ٤٩] ، وجيد برزل هرفك : ت ب (383) : ا ، شفكه : ت ب [التثنية ١٢٣] (384) : ع [المعد ٨/٢٥] ، قبه : ت ب (385) : ا ، قبه : ت ب (386) : ا ، ميس وجني : ت ب

و اسم المنى سكب البذرة ⁽³⁸⁷⁾ . ونفس الفعل الموجب للتناسل لا اسم له اصلا . يكون عن ذلك يضاجع . او يتزوج ، او ياخذ ، او يكشف العورة ⁽³⁸⁸⁾ . هذا لا غير . ولا يغلطك بطأ ⁽³⁸⁹⁾ وتظنه اسم الفعل . ليس كذلك لان الموطوء ⁽³⁹⁰⁾ اسم الجارية المعدة للنكاح فقط : قامت الملكة عن يمينك ⁽³⁹¹⁾ . وقوله : فيطأها ⁽³⁹²⁾ على المكتوب معناه يتخذها (١٥-١) م جارية لهذا المعنى . وقد خرجنا في معظم الفصل عن غرض المقالة | الى امور خلقية ودينية ايضا ، لكنها ، وان لم تكن كلها من غرض المقالة فنسق الكلام دعى ⁽³⁹³⁾ لذلك .

فصل ط [٩]

- 10 المادة حجاب عظيم عن ادراك المفارق على ما هو عليه ، ولو كانت اشرف مادة واصفها ، اعنى ولو مادة الافلاك . فناهيك هذه المادة المظلمة الكدرة التى هى مادتنا . فلذلك كلما ⁽³⁹⁴⁾ رام عقلنا ادراك الاله او احد العقول ، وجد الحجاب العظيم حائلا بينه وبين ذلك ، والى هذا هى ⁽³⁹⁵⁾ الاشارة فى جميع كتب الانبياء بان نحن محجوبون عن الله . وهو مستور عنا بغمام ، او بظلام ، او بضباب ، او بسحاب ونحو تلك ⁽³⁹⁶⁾ 15 الاشارة ، لكوننا مقصرين عن ادراكه من اجل المادة . وهذا هو القصد بقوله : الغمام والضباب من حوله ⁽³⁹⁷⁾ تنبها على كون المانع كدورة جوهرا ، لا انه تعالى جسم احاط به ضباب او سحاب او غمام ، فنع من رؤيته على ما يعطى ظاهر الفاظ المثل ، وقد تكرر هذا المثل ايضا قال : جعل الظلمة

(387) : ا ، شكت زرع : ت ج (388) : ا ، يشكب او يميل [- او يفتح : ج] او يجله عروة : ت ج (389) : ا ، يشجل : ت ج . انظر : التثنية ٣٠/٢٨ ، اشعيا ١٢/١٦ ، ارميا ٢/٣ (390) : ا ، شجال : ت ج (391) : ع [المزمور ١٠/٤٤] ، نصبه شجل ليمينك : ت ج (392) : ع [التثنية ٣٠/٢٨] ، يشجلته : ت ج (393) دعى : ت ، دعا : ج (394) : كلما : ت ، كل ما : ج (395) هى : ت ، هو : ج (396) تلك : ت ، ذلك : ج (397) : ع [المزمور ٢/٩٢] ، عز و عرفل سيبين (سيبين : ج) : ت ج

حجاباً له⁽³⁹⁸⁾ . وكذلك تجليه تعالى : في ظلمة الغمام⁽³⁹⁹⁾ ، الظلام
والغمام والدجن⁽⁴⁰⁰⁾ . انما كان ذلك ايضاً ليستدل منه على هذا المعنى ،
لان كل شئ يدرك في مرأى النبوة⁽⁴⁰¹⁾ .

- 5 انما هو مثل لمعنى ما ، وذلك المشهد العظيم ، وان كان اعظم من كل
مرأى النبوة⁽⁴⁰²⁾ وخارجاً عن كل قياس لكن لم يكن ذلك | للامعنى ، (١٥ - ب) م
اعنى تجليه تعالى في ظلمة الغمام⁽³⁹⁹⁾ ، بل للتنبيه ان ادراك حقيقته ممنوع
علينا من اجل المادة المظلمة المحيطة بنا ، لا به تعالى ، اذ هو تعالى لا جسم .
ومعلوم ايضاً و⁽⁴⁰³⁾ مشهور في الملة ان يوم الوقفة في جبل سيناء⁽⁴⁰⁴⁾ ،
كان يوم غيم ، وضباب ، ومطر يسير⁽⁴⁰⁵⁾ قال الله : حين خرجت ،
10 يارب من سعيير حين برزت من صحراء أدوم رجفت الأرض ، قطره
السماء ، ونضخت الغمام ماء⁽⁴⁰⁶⁾ ، فيكون ايضاً هو القصد بقوله : الظلام
والغمام والدجن⁽⁴⁰⁷⁾ لانه تعالى احاط به الظلام⁽⁴⁰⁸⁾ اذ هو تعالى لا ظلام
عنده الا الضوء الباهر الدائم الذى من فيضه اضاء كل مظلم ، كما قيل
في الامثال النبوية : والارض قد تلاًأت من مجده⁽⁴⁰⁹⁾ .

(398) : ع [المزمور ١٧/١٢] ، يث حشك سترو : ت ج (399) : ع [الخروج
٩/١٩] ، بب همنن : ت ج (400) : غ [التثنية ١١/٤] ، وحشك ، عن وعرفل :
ت ج (401) : ا ، مراه هنبواه : ت ج (402) : ا ، مراه نبواه : ت ج (403) و :
ت ، - : ج (404) : ا ، يوم معد هر ميني : ت ج (405) يسير : ت ، يسيل : ج
(406) : ع [القضاة ٤/٥] ، الله (ادنى : ت) يصاتك مسير بصعدك بشده ادوم ارض
رعشه جم شيم نطقو جم عيم نطقوميم : ت ج (407) : ا ، حشك عن وعرفل : ت ج
(408) : ا ، الحشك : ت ج (409) : ع [حزقيال ٢/٤٣] ، و هارص هايره مكبودو
: ت ج

فصل ی [۱۰]

هؤلاء المتكلمون كما اعلمتك لا يتخيلون العدم غير العدم المطلق . اما
أعدام الملكات كلها فلا يظنونها أعداماً ، بل يظنون ان كل عدم ، وملكة
حكمها ⁽⁴¹⁰⁾ حكم الضدين كالعمى والبصر والموت والحياة . فان ذلك
عندهم بمنزلة الحار والبارد . ولذلك يطلقون القول ويقولون ان العدم
لا يفتقر لفاعل . وانما الفعل ⁽⁴¹¹⁾ هو الذى يستدعى فاعلاً ، ولا بد وهذا
صحيح بوجه ما ، ومع كونهم هم يقولون ان العدم لا يحتاج لفاعل يقولون
على اصلهم : ان الله يُعمى ويُصم ويسكن المتحرك | اذ هذه الأعدام
عندهم معانٍ موجودة . فينبغى ان نعلمك برأينا نحن فى ذلك على ما يقتضيه
النظر الفلسفى .

10

وذلك انك قد علمت ان مزيل العائق هو المحرك ⁽⁴¹²⁾ بوجه ما ،
كمن ازال عموداً من تحت خشبة ، فسقطت بثقلها الطبيعى . فانا نقول ان
ذلك المزيل للعمود حرك الخشبة . قد ذكر ذلك « فى السماع » . وبهذا
النحو ايضاً نقول فى الذى ⁽⁴¹³⁾ ازال ملكة ما انه صنع ذلك العدم ، وان
كان العدم ليس هو شيئاً موجوداً ⁽⁴¹⁴⁾ . فكما نقول فى من اطفأ سراجاً
بالليل انه احدث الظلام .

كذلك نقول فى من افسد البصر انه قد فعل العمى ، وان كان الظلام
والعمى أعداماً ، وليست تفتقر لفاعل . وبحسب هذا التاويل يتبين قول
اشعيا : مبدع النور وخالق الظلمة ومُجْرِى السلام وخالق الشر ⁽⁴¹⁵⁾ . اذ

(410) حكمها : ج ، حكمها : ت (411) الفعل : ت ، الفاعل : ج (412) المحرك :

ت ، محرك : ج (413) الذى : ت ، من : ج (414) شيئاً موجوداً : ت ، شيء موجود : ج

(415) : ع [اشعيا ٤٣ / ٧] ، يشعيا يوصر اوروبورى حشك عوسه شلوم وهورى : ت ج

الظلام والشر (416) أعدام (417) . وتأمل كيف لم يقل : فاعل الظلام (418) ، ولا قال : فاعل الشر (419) لأنها ليست امورا موجودة ، فيتعلق بها الفعل (420) وإنما اطلق عليها خالق (421) لأن هذه كلمة لها تعلق بالعدم في اللسان العبراني كما قال : في البدء | خلق الله الخ . (422) وذلك من عدم . (١-٢٦٤) ج

5 والوجه في نسبة العدم لفعل الفاعل هو على هذا الوجه الذي ذكرنا .

وعلى هذا النحو ايضا تفهم (423) قوله : من خلق للانسان فما او من الذي يخلق الاخرس او الاصم او البصير او الاعمى (424) ، ويمكن في هذا تأويل (425) اخر ، وهو ان يقال من هو الذي خلق الانسان متكلم اريخلقه عادم الكلام ؟ معناه ايجاد مادة غير قابلة | لتلك الملكة اى ملكة (426) كانت . (١٦-٢) م

10 فان الذي يوجد مادة ما ، غير قابلة للملكة من الملكات يقال عنه إنه فعل ذلك العدم ، كما يقال في من كان قادرا على خلاص شخص من الهلاك فنكل عنه ، ولم يخلصه : إنه قد قتله .

فقد تبين لك انه على كل رأى انه (427) لا يتعلق فعل الفاعل بعدم بوجه . وإنما يقال انه فعل العدم بالعرض ، كما بينا . واما الشئ الذي يفعله الفاعل بالذات فهو شئ موجود ضرورة اى فاعل كان ، وإنما يتعلق فعله بموجود .

وبعد هذه التوطئة ، فلنذكر ما قد تبرهن من كون الشرور انما هي شرور باضافة الى شئ ما ، وان كان (428) كل ما هو شرقي حق موجود

(416) : ا ، الحشك والرع : ت ج (417) اعدام : ت ج ، اعدام ملكات : ن
(418) : ا ، هوسه حشك : ت ج (419) : ا ، هوسه رع : ت ج (420) : ا ،
المسيه : ت ج (421) : ا ، بورا : ت ج (422) : ا ، براشيت برا الميه و جبر : ت ج (423)
تفهم : ت ، يفهم : ج ، فهم : ن (424) : ع [الخروج ١١/٤] ، ي سم قد لادم
او ي يسوم الم او حرش او فتح او هور : ت ج (425) : تاويل : ، تاويلا : ج (426) ملكة :
ت ، مادة : ج (427) انه : ج ، - : ت (428) كان : ج ، - : ت

من الموجودات ، فان ذلك الشر هو عدم ذلك الشيء ، او عدم حالة صالحة من حالاته. ولذلك تطلق القضية ، ويقال الشرور كلها أعدام. مثال ذلك في الانسان ، فان موته شر وهو عدمه. وكذلك مرضه او فقره او جهله ، شرور في حقه ، وكلها أعدام ملكات .

- 5 واذا تبعت جزئيات هذه القضية الكلية وجدتها لا تكذب (١٢٩)
اصلا الا عند من لا يفرق بين العدم والملكة ، وبين الضدين ، او من لا يعرف طبائع الأمور كلها كمن لا يعرف ان الصحة على العموم ، هي اعتدال ما. وان ذلك من باب المضاف. وان عدم تلك النسبة هو المرض على العموم . والموت عدم الصورة في حق كل حي . وكذلك كل ما يفسد من سائر الموجودات ، انما فساد عدم صورته.
- 10

- (١٧-١) م وبعد هذه المقدمات | يُعلم يقينا أن الله عز وجل لا يطلق عليه انه يفعل شرا بالذات بوجه ، اعنى انه تعالى يقصد قصدا اولياً (٤٣٠) ان يفعل الشر. هذا لا يصح ، بل أفعاله تعالى كلها (+) خير محض ، لانه لا يفعل الا وجودا. وكل وجود خير. والشرور كلها أعدام لا يتعلق بها فعل الا بالجهة التي بينا (٤٣١) بكونه او جد المادة على هذه الطبيعة التي هي 15 عليها ؛ وهي كونها مقارنة العدم ابدا كما قد علم. فلذلك هي السبب في كل فساد وكل شر. ولذلك كل ما لم يوجد له الله هذه المادة لا يفسد، ولا يلحقه شر من الشرور ، فتكون حقيقة فعل الله كله خيرا (٤٣٢) ، اذ هو وجود .

- ولذلك نص الكتاب الذي اضاء ظلمات العالم . وقال : ورأى الله جميع ما صنعه فاذا هو حسن جدا (٤٣٣) . وحتى وجود هذه المادة السفلية 20 بحسب ما هي عليه من مقارنة العدم الموجب للموت والشرور كلها. كل

(٤٢٩) تكذب : ت ، تقزم : ج ن (٤٣٠) اوليا : ت ج ، اولاً : ن + : ل [في ت «كلها» قبل «تعالى»] (٤٣١) بينا : ت ، قلنا : ج ن (٤٣٢) خيرا : ت ، خير : ج . (٤٣٣) : ع [التكوين ٣١/١] ، ويرى الميم ان كل عهده وانه طوبى ماد : ت ج

ذلك ايضا حسن ⁽⁴³⁴⁾ لدوام الكون واستمرار الوجود بالتعاقب . ولذلك
 شرح : الربّي ماير ، وهاهنا حسن جدا وهاهنا الموت حسن ⁽⁴³⁵⁾ للمعنى
 الذى نهينا عليه . فتذكر ⁽⁴³⁶⁾ ما قلته لك فى هذا الفصل ، وافهمه يبيّن ⁽⁴³⁷⁾
 لك كل ما قالته الانبياء والحكماء ⁽⁴³⁸⁾ من ان الخير كله من فعل الاله ⁽⁴³⁹⁾
 5 بالذات ونص : « برأيت ربّه ، لا يوجد شئ شر نازلا من فوق ⁽⁴⁴⁰⁾ .

فصل يا [١١]

هذه الشرور العظيمة الواقعة بين اشخاص الانسان من بعضهم لبعض
⁽⁴⁴¹⁾ بحسب الاغراض والشهوات والآراء ، و الاعتقادات كلها ايضا
 تابعة لعدم ، لانها كلها لازمة عن الجهل ، اعنى عن عدم العلم ، كما ان
 10 الاعى لفقده البصر ، لا يزال عاثرا مجروحا جارحا لغيره ايضا ، لكونه
 ليس عنده من يهديه الطريق . كذلك فيرق الناس ، كل شخص على قدر
 جهله يفعل بنفسه ، وبغيره شرورا عظيمة فى حق اشخاص النوع . ولو
 كان ثم علم الذى نسبته للصورة الانسانية كنسبة القوة الباصرة عند العين
 لا تكفّت ⁽⁴⁴²⁾ اذياته كلها عن نفسه ، وعن غيره ، لان بمعرفة الحق ترتفع
 15 العداوة والبغضة ، وتبطل اذية الناس بعضهم لبعض .

قد وعد بذلك وقال : فيسكن الذئب مع الحمل ويربض النمر مع
 الجدى الخ . وترعى البقرة والدب معا الخ . ويلعب المرضع الخ ⁽⁴⁴³⁾ .

ثم اعطى سبب ذلك وقال ان السبب فى ارتفاع هذه العداوات والمنافرات

(434) : ا ، طوب : ت ج (435) : ا ، وهه طوب ماد هه طوب وموت :
 ت ج [برأيت ربه فصل ٩] (436) فتذكر : ت ، فتد بر : ج (437) بين : ت ، بين :
 ج (438) : ا ، الحكيم : ت ج (439) الاله : ت ، الله : ج (440) : ا ، برأيت
 ربه ابن دبروع يرد ملهله : ت ج [برأيت ربه : ٥١] . (441) ليهف : ت ، بعضا : ج
 (442) لا تكفّت : ت ، لا تكفّت : ج (443) : ع [اشعيا ١١ / ٦ - ٨] ، وجر زاب
 كبش و نمر مع جدى يربض و جر وفره و دب ترعته و جر و شمع يونق و جر : ت ج

و التسلطات هو معرفة الناس حينئذ بحقيقة الاله فقال : لا يسيثون
ولا يفسدون في كل جبل قدسى لان الارض تمتلأ من معرفة الرب كما
تغمر المياه البحر⁽⁴⁴⁴⁾ فاعلمه :

فصل يب [١٢]

(١٨-١) م

- كثيرا⁽⁴⁴⁵⁾ ما يسبق لخيال الجمهور ان الشرور في العالم اكثر من
الخيرات ، حتى أن في كثير من خطب جميع الملل وفي اشعارهم يضمنون
هذا الغرض ويقولون ان العجب ان يوجد في الزمان خير . اما شروره
فكثيرة ودائمة . وليس هذا الغلط عند الجمهور فقط ، الا وعند من
(٢٦٤-ب) ج يزعم انه قد علم شيئا . للرازي كتاب مشهور | وسمه بالالهيات⁽⁴⁴⁶⁾
ضمينه من هذياناته وجهالاته عظام⁽⁴⁴⁷⁾ ومن جعلها غرض ارتكبه وهو
« ان الشرف في الوجود اكثر من الخير . وانك اذا قايت بين راحة الانسان
و لذاته في مدة حياته⁽⁴⁴⁸⁾ مع ما يصيبه من الآلام و الاوجاع الصعبة ،
و المعاهات⁽⁴⁴⁹⁾ ، و الزمانات ، و الانكاد و الأحزان ، و النكبات ، فتجد
ان وجوده يعنى الانسان نقمة و شر عظيم ، طلب به و اخذ ان يصحح
هذا الرأي باستقراء هذه البلايا ليقاوم كل ما يزعم اهل الحق من إفضال
15 الاله ، و جوده البين و كونه تعالى الخير المحض . و كل ما يصدر عنه خير
محض بلا شك .

وسبب هذا الغلط كله كون هذا الجاهل وامثاله من الجمهور
لا يعتبر الوجود الا بشخص انسان لا غير . ويتخيل كل جاهل أن الوجود
كله من اجل شخصه و كأنّ ليس ثم وجود الا هو فقط . فان جاءه الامر
20

(444) : ع [اشعيا ١١/٩] ، لا يعرفون ولا يشعرون بكل هر قدس في ملاء هارص دعه ات
الله كيم ليم مكسيم : ت ج (445) كثيرا : ت ، كثير : ج (446) وسمه بالا لهيات : ت ،
وسماه بالا لهيات : ج (437) عظام : ت ، عظيما : ج (448) حياته : ج ، راحته : ت
(449) المعاهات : ت ، المعادات : ج

بخلاف ما يريد ، قطع قطعاً ان | الوجود كله شر . فلو اعتبر الانسان (١٨-ب) م
الوجود وتصوّره ، وعلم زارة حظه منه لتبين له الحق واتضح ، لان
هذا الهذيان الطويل الذي يهذبه الناس في كثرة شرور العالم ، ليس يقولون
ان ذلك في حق الملائكة ، ولا في حق الافلاك والكواكب ، ولا
في حق الاسطقات وما تركب منها من معدن او نبات ، ولا في حق
انواع الحيوان ايضاً ، وانما تمر فكركم كلها لبعض اشخاص نوع الانسان

و يعجبون من هذا الذي أكل المآكل الرديئة حتى تجذّم كيف
زلت به هذه الاذية العظيمة ، وكيف وجد هذا الشر . وكذلك يعجبون
من اكثر النكاح ، حتى اصابه العمى ⁽⁴⁵⁰⁾ فتعظم عندهم بلية هذا بالعمى ⁽⁴⁵⁰⁾ .
وما نحا نحو هذا . والاعتبار الحقيقي هو ان كل اشخاص نوع الانسان
الموجودين ، فناهيك ما سواه من انواع الحيوان هو شيء لا قدر له
بوجه ، بالاضافة للوجود كله المستمر كما بين . وقال : انما البشر شبه
نفس الخ ⁽⁴⁵¹⁾ الانسان [هو] اليرمة و ابن آدم الدود ⁽⁴⁵²⁾ يأوون بيوتا
من طين الخ ⁽⁴⁵³⁾ . ان الامم تحسب كنقطة من دلو الخ ⁽⁴⁵⁴⁾ .

وكل ما جاء في نصوص كتب الانبياء من هذا الغرض الجليل العظيم
الفائدة في معرفة الانسان قدره ، ولا يغلط ويظن الوجود من اجل شخصه
فقط ، بل الوجود من اجل مشيئة بارئه عندنا الذي نوع الانسان اقل
ما فيه بالاضافة الى الوجود الاعلى ، اعني الافلاك والكواكب .

اما بالاضافة الى الملائكة ، فلان نسبة بالحقيقة بينه وبينها ، وانما
الانسان اشرف ما تكون ، وذلك في عالمنا | الادنى ، اعني انه اشرف ما تركب (١٩-ا) م
من الاسطقات . ومع هذا ايضاً فان وجوده خير عظيم له واحسان من الله

(450) : الهاء : ت ، المعى ج (451) : ع [المزمور ١٤٣/٤] ، ادم لبل دمه وجو :
ت ج (452) : ع [ايوب ٦/٢٥] ، انوش رمة و ابن آدم تولمه ت ج (453) : ع
[ايوب ١٩/٤] ، ان شوكتي بتي حومر ت ج (454) : ع [اشعيا ١٥٠/٤٠] ، من جويم
كم مدلى وجو . ت ج

عما خصه به وكتله . ومعظم الشرور الواقعة باشخاصه هي منها ، اعى
من اشخاص الانسان الناقصين ومن نقائصنا بصيح وبسغيث ، ومن
شرور نفعلها بانفسنا باختيارنا نتألم وننسب ذلك لله ⁽⁴⁵⁵⁾ تعالى عن ذلك
كما بين في كتابه وقال : لقد افسد امامه الدين ليسوا ببنيه الخ ⁽⁴⁵⁶⁾ . وبين

سليمان ذلك وقال : سفه الانسان يفسد طريقه وقلبه يحرق على الرب ⁽⁴⁵⁷⁾ 5

وبيان ذلك ان كل شريصيب الانسان يرجع ⁽⁴⁵⁸⁾ الى احد ثلاثة انواع :

النوع الاول : من الشر وهو ⁽⁴⁵⁹⁾ ما يصيب الانسان من جهة طبيعة
الكون والفساد ، اعنى من حيث هو ذومادة . فان من اجل هذا تُصيب
بعض الاشخاص عاهات ⁽⁴⁶⁰⁾ وزمانات في اصل الجبلية ، او طارئة من
تغيرات تقع في العناصر ، كفساد الهواء او الصواعق والخسوف . وقد 10
بيننا ان الحكمة الالهية اوجبت ان لا يكون كون الابداس : ولولا هذا
الفساد الشخصى ، لما استمر الكون النوعى .

فقد بان محض الإفضال ، والإنعام ، و افاضة الخير . و الذى
يريد ان يكون ذا لحم وعظم ، ولا يتأثر ، ولا يلحقه شئ من لواحق
المادة ، انما يريد الجمع بين الضدين وهو لا يشعر . وذلك انه ⁴⁶¹ يريد ان 15
يكون متأثرا لا متأثرا لا نه لو كان غير قابل للتأثير ، لما تكوّن ، وكان
يكون الموجود منه شخصا لا اشخاص نوع ⁴⁶² .

(١٩ - ب) م نعم القول ما قاله جالينوس في ثالثة المنافع قال : لا تطمع | نفسك
في ⁽⁴⁶³⁾ الباطل ، أنه يمكن ان يتكون ⁽⁴⁶⁴⁾ من دم الطمث والمثى حيوان

(455) لله . ت ، لاله و : ج (456) . ع [الثنية ٥/٣٢] ، شحت لو لا بديوموم
و رجو . ت - (457) ع [الامثال ٣/١٩] ، اولت ادم نسلف دركو وعل الله بزحف
لبر ت ج (458) يرجع ت ، رجع - (459) وهو ح ، ت (460) عاهات
ت ، عادات ج (461) انه ح ، ان ت (462) اشخاص نوع ت ، اشخاصا نعم -
(463) في ت ، ب - (464) يتكون ت . يكون -

كل من يدعى باسمي فاني لمجدى خلقته وجبلته وصنعتة⁽⁵⁵⁸⁾. يقول : إن كل ما ينسب الى فعلته⁽⁵⁶⁰⁾، انما فعلته من اجل ارادتي لا غير. وقوله : خلقته وصنعتة⁽⁵⁶¹⁾، هو ما بينت لك ان ثم موجودات لا يصح وجودها الا بعد وجود شيء اخر. فقال اني ابدعت ذلك الشيء الاول الذي لا بد من تقدمه 5 كالمادة مثلا لكل ماهو ذو مادة. ثم صنعت في ذلك الشيء المتقدم اوبعده، ما كان قصدي ايجاده ، وليس ثم غير مجرد ارادة. واذا تأملت ذلك الكتاب الهادي لكل مهتدي⁽⁵⁶²⁾ نحو الصواب⁽⁵⁶³⁾.

ولذلك سمي «تورة» بان لك هذا⁽⁵⁶⁴⁾ المعنى الذي نحوم حومه⁽⁶⁶⁵⁾ من اول قصة الخلق⁽⁵⁶⁶⁾ الى آخره. وذلك انه لم يصرح بوجه 10 في شيء منها أنه من اجل شيء اخر، الاكل جزء وجزء من اجزاء العالم. ذكرانه اوجده، وان كان وجود ذلك وفق القصد. وهذا هو معنى قوله: ورأى الله انه طيب⁽⁵⁶⁷⁾ لان قد علمت ما⁽⁵⁶⁸⁾ بيناه⁽⁵⁶⁹⁾ في قولهم : تكلمت التوراة على لسانه بنى البشر⁽⁵⁷⁰⁾ والطيب⁽⁵⁷¹⁾ عندنا عبارة عما وافق قصصدنا. وعن الجملة قال : ورأى الله جميع ما صنه فاذا هو حسن 15 جدا⁽⁵⁷²⁾ فانه حدث كل ما حدث⁽⁵⁷³⁾ وفق القصد ولا يختل اصلا، وهو قوله : جدا⁽⁵⁷⁴⁾. لانه قد يكون الشيء حسنا⁽⁵⁷⁵⁾، وفق القصد منا حيناً ما، ثم ينجيب⁽⁵⁷⁶⁾ فيه الغرض ، فاخبر ان كل هذه المصنوعات جاءت وفق | غرضه وقصده ، ولم تبرح مستمرة على حسب⁽⁵⁷⁷⁾ ما قصد بها. (٢٥-ب) م

(558) : ع [اشعيا ٤٣ / ٨] ، كل هنقرا بشى ولكبوى براتيو يصرتيو او عسيتو : ت ج (560) فعله : ت ج ، فعل : ن (561) : ا ، يصر تيواف حسيتو : ت ج (562) لكل مهتدي : ت ج ، المهدي كل : ن (563) الصواب : ج ، صواب : ت (564) هذا : ت ، ذلك : ج (565) حومه : ت ، حوله : ج (566) : ا ، معه براشيت : ت ج (567) : ا ، ويرا الهيم كي طوب : ت ج (568) ما : ت ، بما : ج (569) انظر : الجزء الاول الفصل ٢٦ (570) : ا ، دبره توره كلشون بني ادم : ت ج [يسموت ١٧١] (571) : ا ، والطوب : ت ج (572) : ع [التكوين ٣١ / ١] ، ويرا الهيم ات كل عه وهه طوب ماد : ت ج (573) ما حدث : ج ، حادث : ت (574) : ا ، ماد : ت ج (575) : ا ، طوب : ت ج (576) ينجيب : ت ، ينجيب : ج (577) حسب : ت ، وفق : ج

ولا يغلطك قوله في الكواكب لتضيء على الارض ولتحكم على النهار
والليل⁽⁵⁷⁸⁾. وتظن ان معناه من اجل ان تفعل هذا⁽⁵⁷⁹⁾، بل هو إخبار
بطبيعتها التي شاء ان يخلقها كذلك اعنى⁽⁵⁸⁰⁾ مضيئة مدبرة كقوله
في ادم وتسلطوا على سمك البحر⁽⁵⁸¹⁾ الذي ليس معناه انه خلق من اجل
ذا، بل إخبار بطبيعته التي طبعه تعالى عليها. اما قوله في النبات انه قد بذله
للآدميين وسائر الحيوان⁽⁵⁸²⁾. فقد صرح بذلك ارسطو وغيره. وهو
ظاهر ان النبات انما وجد من اجل الحيوان. اذ⁽⁵⁸³⁾ لأبدله من الاغتذاء،
وليست كذلك الكواكب، اعنى انها ليست من اجلنا لما يصلنا خيرها
لان قوله تعالى⁽⁵⁸⁴⁾ لتضيء ولتحكم⁽⁵⁸⁵⁾ هو كما بينا إخبار بالمنفعة
الواصلة منها الفائضة على السفلى على ما بينت لك من طبيعة افاضة الخير
دائما، من شئ على شئ.

وذلك الخير الواصل ابدا هو في حق الذي وصل اليه كأن هذا
المُفَضَّل عليه هو غاية ذلك الذي افاض عليه خيره وجوده كمثل ما يظن
شخص من اهل المدينة ان غاية السلطان ان يحرس داره بالليل من اللصوص
وذلك صحيح بوجه ما، لانه لما⁽⁵⁸⁶⁾ انخرست داره وحصلت له هذه
الفائدة من اجل السلطان، صار الامر يشبه كون غاية السلطان حراسة
دار هذا. وبحسب هذا المعنى ينبغي ان نشرح كل نص نجد⁽⁵⁸⁷⁾ ظاهره
يدل على كون شئ رفيع، جعل من اجل مادونه معناه لزوم ذلك عن
طبيعته. وتلتزم | اعتقادا⁽⁵⁸⁸⁾ ان هذا الوجود كله مقصود منه تعالى
(٢٦-١) م بحسب ارادته، ولا نطلب⁽⁵⁸⁹⁾ لذلك علة ولا غاية اخرى بوجه، كما
20

(578) : ع [التكوين ١٧/١ - ١٨] ، لما يرسل هارص ومثل بيوم وليله : ت ج
(579) هذا : ت ، هذه : ج (580) اعنى : ت ج ، انها : ن (581) : ع [التكوين ٢٨/١] ،
ادم وردو [يردو : ج] بلجيت هم وجو : ت ج (582) انظر [التكوين ١٩/١] + اذ :
ت ، اذ : ج (584) تعالى : ج ، - : ت (585) : ا ، لما يرسل ومثل : ت ج (586) لانه
لما : ت ، وذلك لما انه : ج (587) نشرح .. نجد : ت ، تشح ... نجد : ج ، تشح : ن
(588) تلتزم [تلتزم : ن] اعتقادا : ت ، تلتزم اعتقادا : ج (589) نطلب : ت ، نطلب : ج ن

(484) هي كون النفس تالف الامور الغير ضرورية وتعتادها (485)، فتحصل لها ملكة الاشتياق لما ليس هو ضرورى لا فى بقاء الشخص ولا فى بقاء النوع وهذا الشوق هو امر لا نهاية له.

ما الضروريات كلها فمحسورة متناهية اما التطاول فغير متناه ،
 5 ان تعلق شوقك بان تكون أو انيك فضة ، فكونها ذهباً أجمل. وآخرون اتخذوها بلورا. ولعل تتخذ ايضا (486) من الزمرد ، و الياقوت كل ما يمكن وجوده. فلا يزال كل جاهل فاسد الفكرة فى نكد ، وحزن (487) على كونه لا يصل ان يعقل ما فعله فلان من التطاولات ، وفى الاكثر يعرض بنفسه لخطر عظيمة كركوبه (488) البحر وخدمة الملوك، وغاية فى ذلك ان ينال تلك التطاولات الغير ضرورية. فاذا اصابته (489) المصائب فى طريقه (490) تلك التى سلكها تشكى من قضاء الله وقدره، واتخذ <ان> يذم الزمان ويتعجب من قلة انصافه كيف لم يساعده على تحصيل مال جزيل يجد به خمرا كثيرا (491) يسكر بها دائما، وجوارى (492) عدة محليات بانواع الذهب والاحجار (493)، حتى يحركنّه للجوع باكثر مما فى الطاقة ليلتذ كآن الغاية الوجودية انما هى لذة هذا الخسيس فقط، الى هنا انتهى غلط الجمهور حتى عجزوا الباري فى هذا الوجود الذى اوجده بهذه الطبيعة الموجبة | لهذه الشرور العظيمة بحسب خيالهم، لكون تلك الطبيعة لا تساعد كل ذى رذيلة على نيل رذيلته (494) حتى يوصل نفسه السيئة غاية سؤلها، الذى لا نهاية له كما بينا.

(٢١-١) م

20 اما الفضلاء العلماء فقد علموا حكمة هذا الوجود وفهموها كما بين داود وقال: ان سبل الرب جميعها رحمة وحق لحافظى عهده وشهادته (495)

(484) هي : ت ، هو : ج (485) النفس تالف .. تعتادها : ت ج ، الانسان يالف ... يعتادها : ن (486) « ايضا » قبل تتخذ فى ج (487) حزن : ت ، حين : ج (488) كركوبه : ج ، كركوب : ت (489) اصابته : ج ، اصابه : ت (490) طريقه : ت ، طريقه : ج (491) كثيرا : ت ، كثيرة : ج (492) جوارى : ت ، جواريا : ج (493) الاحجار : ت ، الحجارة : ج (494) : نيل رذيلته : ت ، كل رذيلة : ج (495) : ع [المزمور ١٠/٢٤] ، كل ارحوت الله حمد وامت لتصرى برتو وعدتوت ج

- يقول : إن اولائك الذين حفظوا طبيعة الوجود ومفروضات الشريعة ،
وعلموا غايتها⁽⁴⁹⁶⁾ تبين لهم وجه الفضل ، والحقيقة في الكل. ولذلك
جعلوا غايتهم ما قصد بهم من حيث هم اناس (+) ، وهو الادراك. ومن اجل
ضرورة الجسم يتطلبون ضرورياته : خبزا آكله وثوبا البسه⁽⁴⁹⁷⁾ من
غير تطاول. وهذا اسهل شيء ، وينال بايسر سعى ، اذا اقتصر على
(٢٦٥-ب) ج الضرورى. وكل ما تراه من صفوته هذا وعسره | علينا، فذلك من اجل
التطاول في طلب غير الضرورى ، صعب ، ولو وجود الضرورى. لان
كلما⁽⁴⁹⁸⁾ كانت الآمال متعلقة بتطاول اكثر ، كان الامر اشق. وتنفذ
القوى والحواصل⁽⁴⁹⁹⁾ في الغير الضرورى⁽⁵⁰⁰⁾ ، فلا يوجد الضرورى.
- و ينبغي ان تعتبر احوالنا⁽⁵⁰¹⁾ في الوجود فانه كلما كان الامر اشد
ضرورة للحيوان كان وجوده اكثر وبذلت⁽⁵⁰²⁾ ازيد. وكلما⁽⁴⁹⁸⁾ كان
اقل ضرورة كان وجوده اقل ، وهو عزيز جدا. فان الامر الضرورى
للانسان مثلا هو الهواء والماء والغذاء ، لكن ضرورة⁽⁵⁰³⁾ الهواء اشد ،
لانه لا يفقده بعض ساعة ، الا ويملك. اما الماء فقد يبقى اليوم واليومين
(٢١-ب) م الهواء اَوْجَد ، واكثر بذلة بلا شك | وضرورة الماء اشد من ضرورة
الغذاء ، لانه اذا شرب ولم يغتذ ، قد⁽⁵⁰⁴⁾ يبقى بعض الناس الأربعة ايام
⁽⁵⁰⁵⁾ والخمسة دون غذاء. وانت تجد الماء في كل مدينة اكثر من الغذاء
وارخص. وهكذا يجرى الامر في الاغذية اشدّها ضرورة اَوْجَدُها ،
وارخص في ذلك الموضع من الغير الضرورى⁽⁵⁰⁶⁾.
- اما المسك والعنبر والياقوت والزمرد ، فما ارى أن احدا من
السالمى العقول يعتقد ان لها حاجة وكيدة عند الانسان الا للتطيب⁽⁵⁰⁷⁾

(496) غايتها : ت ، غاياتها : ج (+) اناس : ل ، انسان : ت (497) : ع [التكوين
١٠/٢٨] ، لحم لاكل وبجد للبش : ت ج (498) كلما : ت ، كل ما : ج (499) الحواصل :
ت ج ، الاحوال : ن (500) الضرورى : ج ، ضرورى : ت (501) تعتبر احوالنا :
ت ج ، يعتبر اعتبار ثاني : ن (502) بذلت : ت ، بذلتها : ج (503) ضرورة : ت ،
ضرورة : ج (504) قد : ج ن ، فقد : ت (505) ايام : ت ، الايام : ج (506)
الضرورى : ج ، ضرورى : ت (507) للتطيب : ح ، للتطيب : ت ، لطيب : ن

وقد يغنى عنها ، وعن امثالها كثير من الأعشاب والأطيان. فهذا هو
 تبين⁽⁵⁰⁷⁾ إفضال الله تعالى وجوده ولو في حق هذا الحيوان الضعيف.
 واما تبين⁽⁵⁰⁸⁾ عدله تعالى وتسويته بينهم ، فيبين جدا جدا⁽⁵⁰⁹⁾ لان
 ليس في الكون والفساد الطبيعي ان يختص⁽⁵¹⁰⁾ شخص حيوان من سائر
 5 انواع الحيوان بقوة خصيصة به ، او بعضو زائد على شخص آخر من نوعه ،
 بل القوى كلها الطبيعية⁽⁵¹¹⁾ والنفسانية والحيوانية والأعضاء الموجودة
 في هذا الشخص هي الموجودة في الآخر بالذات. وان كان ثم نقص
 فبالعرض من اجل امرطائ⁽⁵¹²⁾ مما ليس في الطبع ، وذلك قليل كما بينا ،
 لا تفاضل اصلا بين الاشخاص الجارين على مجرى الطبع. الا ما هو
 10 لازم من جهة اختلاف تهيو المواد الذي ذلك ضرورى لطبيعة مادة ذلك
 النوع ، ما قصد به شخص⁽⁵¹³⁾ دون شخص.

اما كون هذا عنده نوافذ⁽⁵¹⁴⁾ مسك كثيرة وثياب مذهبة. وهذا
 عادم هذه⁽⁵¹⁵⁾ الفضول من العيش فلا مظلمة في ذلك ولا جور ، ولا | م (١-٢٢)
 الذى حصل له هذا التطاول ظفر بشئ زائد في جوهره. وانما حصل
 15 على خيال كاذب اولعب. ولا هذا العادم لفضول العيش نقصه واجب :
 فالمكثر لم يفضل له والمقل لم ينقص عنه فكان كل واحد قد التقوا على
 قدر اكله⁽⁵¹⁶⁾. هذا هو الاكثرى في كل زمان ، وفي كل مكان⁽⁵¹⁷⁾ ولا
 يلتفت للشاذ كما بينا. وبحسب هذين الاعتبارين يبين لك افضاله تعالى
 على خلقه بايجاد الضرورى على ترتيبه وتسويته بين اشخاص النوع
 20 في خلقهم. وبحسب هذا الاعتبار الصحيح قال سيد العالمين : كل طرقة

(508) تبين : ت ، بتين : ج (509) جدا : ت ، - : ج (510) يختص : ت ،
 يخص : ج (511) الطبيعية : ت ، الطبيعة : ج (512) طار : ت ، طارى : ج (513)
 شخص : ت ، شخصا : ج ن (514) نوافذ : ت نوافج : ج (515) هذه : ت ، هذا : ج
 (516) : ع [الخروج ١٨/١٦] ، ولا همدف همربه وهمعيط همحسبر ايش لنى اكبولقطو :
 ت ج (517) في : ج ، - : ت

حكمة (518) وقال داود : ان سبل الرب جميعها رحمة وحق الخ. (519) كما
 بينا. وبيان قال داود : الرب صالح للجميع ومراحه على كل صنائعه
 (520) ، لأن إيجادنا هو الخير الكبير (521) بالاطلاق كما بينا. وخلق
 القوة المدبرة (522) للحيوان هو (523) الرحمة له كما بينا.

5

فصل يج [١٣]

كثيرا (524) ما تحير [ت] اذهان الكاملين في طلب غاية هذا الوجود
 ما هي. وها انا اين سقوط هذا الطلب على كل مذهب ، فاقول : كل
 فاعل يفعل بقصد. فلا بد لذلك الشيء الذي فعل من غاية ما ، من اجلها
 فعل. وهذا بين لا يحتاج الى برهان بحسب النظر الفلسفي. وكذلك هو
 بين ايضا ان الشيء الذي فعل بقصد ، هكذا حادث (525) بعد | أن لم
 يكن. ومما هو بين ايضا ومجمع عليه ان الواجب الوجود الذي ما عدم
 قط ، ولا يعدم ، لا يقتصر لفاعل. وقد بينا ذلك ولكونه (526) غير مفعول ،
 سقط عنه طلب الغاية. فلذلك لا يقال ما غاية وجود البارئ تعالى ؟ اذ
 وليس هو شيئا مخلوقا (527).

10 فقد بان بحسب هذه المقدمات ان الغاية انما تتطلب لكل حادث فعل
 بقصد ذي عقل (528) ، اعني لما له مبدء عقل ، فيلزم ضرورة ان يبحث
 عن السبب الغائي ما هو. اما الشيء الغير حادث فما تتطلب له غاية كما
 ذكرنا. وبعد هذا التمهيد فلتعلم انه لا وجه لطلب غاية لجملة الوجود ،
 لأعلى رأينا القائلين يحدث العالم ، ولا على رأى ارسطو في القدم ، وذلك

(518) : ع [التثنية ٤/٣٢] كي كل دكو شغل : ت ج (519) : ع [المزمور ١٠/٢٥] ، كل ارجوت الله حسد وامت وجو : ت ج (520) : ع [المزمور ٩/٤٤] ،
 طوب لكل ورحيم كل كل مسمو : ت ج (521) الكبير : ت ، - : ج (522) المدبرة :
 ت ، المدركة : ج (523) هو : ت ، هي : ج (524) كثيرا : ت ، كثير : ج (525)
 حادث : ت ، حدث : ج (526) ولكونه : ت ، لكونه : ج (527) شيئا مخلوقا : ت ،
 مخلوق : ج (528) ذي عقل : ت ج ، مبدء عقل : ن

ان بحسب رأيه في قدم العالم لا يطلب غاية اخيرة لجزء من اجزاء العالم.
لانه لا يسوغ على رأيه ان يقال ما غاية وجود السماء ولم كانت بهذا
القدر وهذا العدد؟ ولأن كانت المادة هكذا ، ولا ما غاية هذا النوع
من الحيوان او من النبات. اذ الكل عنده على جهة اللزوم الابدى الذى
لم يزل ولا يزال . وان كان العلم الطبيعى يبحث عن الغاية ، لكل موجود
طبيعى ، لكن ليست هى الغاية الأخيرة التى كلامنا فى هذا الفصل فيها .

- وذلك انه بُيِّنَ (529) فى العلم الطبيعى ان لا بد لكل | موجود طبيعى (٢٦٦-١) ج
من غاية ما ، وان (530) هذا السبب الغائى وهو اشرف الاربعة اسباب
يخفى فى اكثر الانواع . و ارسطو يصرح دائما بان الطبيعة لا تفعل | شيئا (٢٢-١) ح
عشا يعنى ان كل فعل طبيعى لا بد له من غاية ما ، وقد صرح ارسطو
بان النبات خلق من اجل الحيوان (531). وكذلك بين فى بعض الموجودات
بان هذا من اجل ذا (532) وبخاصة فى اعضاء الحيوان (533). واعلم ان
وجود هذه الغاية فى الأمور الطبيعية قاد الفلاسفة ضرورة لاعتقاد مبدأ
آخر غير الطبيعة ، هو الذى يسميه ارسطو مبدأ عقليا او الهيا (534) هو الذى
يفعل هذا من اجل هذا . 15

واعلم ان من اعظم الادلة على حدث العالم عند من له نصفه ، هو
ما يقوم عليه البرهان فى الموجودات الطبيعية ، ان لكل شئ منها غاية
ما ، وان هذا من اجل هذا ، دليل (535) على قصد قاصد ، ولا يتصور
قصد الا مع حدوث محدث .

- وارجع الى غرض الفصل وهو الكلام فى الغاية . فاقول : قد بين ارسطو
ان فى الأمور الطبيعية يكون الفاعل والصورة والغاية واحدة (536) اعنى

(529) بين : ت ، يبين : ج (530) ان : ت ج ، - : ن (531) انظر : ارسطو ،
السياسة 1 ، ٨ ، ١٢٥٦ ب ١٦ ، النبات 1 ، ٢ ، ٨١٧ ب ٢٥ (532) ذا : ت ، هذا : ج
(533) انظر : ارسطو ، De partibus animalium 1 ، ٥ ، ٦٤٥ ب ١٤ (534) عقليا
او الهيا : ت ، عقل او الهى : ج (535) هذا دليلا : ت ، كذا دليل : ج (536) واحدة :
ج ، واحدة : ت

واحدًا بالنوع. وذلك ان صورة زيد مثلاً هي الفاعلة لصورة شخص عمرو⁽⁵³⁷⁾ ابنته. والشئ الذى فعلت هو اعطاء صورة من نوعها لمادة عمرو⁽⁵³⁷⁾ وغاية عمرو⁽⁵³⁷⁾ ان تكون فيه صورة انسانية. وهكذا عنده كل شخص من اشخاص الانواع الطبيعية المحتاجة الى تناسل. فان الثلاثة اسباب فيها من نوع واحد ، وهذا كله هو الغاية الاولى.

اما وجود غاية اخيرة لكل نوع ، فيزعم كل من تكلم فى الطبيعة ، انه لا بد منها ، لكن معرفتها امر عسير⁽⁵³⁸⁾ جداً. فناهيك غاية الوجود (٢٣-ب) م بأسره. والذى يبدو من كلام ارسطو أن | الغاية الاخيرة عنده لهذه الانواع ، هو دوام الكون والفساد الذى لا بد منه ، من اجل استمرار الكون فى هذه المادة التى لا يمكن بقاء اشخاصها. وان يتكون منها غاية 10 ما يمكن تكونه اعنى اكمل ما يمكن. اذ القصد الاخير وصول الكمال. وبين هو ان اكمل ما يمكن وجوده من هذه المادة هو الانسان ، وانه آخر هذه المركبات ، واكملها، فحتى أن قيل: ان كل الموجودات من لدن فلك القمر من اجله ، كان ذلك حقاً بهذه الجهة ، اعنى يكون حركة المتغير من اجل الكون لحصول اكمل ما يمكن ، فليس يلزم ارسطو ان 15 يسأل ما غاية وجود الانسان ، بحسب مذهبه فى القدم. اذ الغاية الاولى ، عنده لكل شخص حادث ، كمال تلك الصورة النوعية. فكل شخص كملت فيه الافعال اللازمة عن تلك الصورة فقد حصلت غايته على الكمال، والتمام ، والغاية الاخيرة للنوع دوام هذه الصورة لاستمرار الكون والفساد ، حتى لا يبرح كون يطلب به اكمل ما يمكن وكان الامر بيننا ، 20 ان بحسب مذهب القدم يسقط طلب الغاية الاخيرة للوجود بأسره.

فاما بحسب رأينا ومذهبنا فى حدوث العالم بأسره بعد العدم ، فانه قد يظن ان هذا السؤال لازم ، اعنى طلب الغاية لكل هذا الوجود. وكذلك يظن ان غاية الوجود كله وجود نوع الانسان فقط ليعبد الله.

وان كل ما فعل ، اما فعل من اجله حتى أن الأفلاك انما تدور لمنافعه ، ولا يجاد | ضرورياته. وبعض ظواهر كتب الانبياء تساعد هذا الظن (٢٤-١) م كثيرا (539) للعمران جبلها (540) ان كنت لم اتخذ عهدا مع النهار والليل ولم اجعل رسوما للسموات والارض (541) ويمدّهن كخباء للسكنى (542).

5 واذا كانت الافلاك من اجل الانسان ، فناهيك سائر انواع الحيوان والنبات . وهذا الرأي اذا تُعقّب كما يجب على العقلاء ان يتعقبوا الآراء ، تبين ما فيه من الدخل.

وذلك بان يقال لمعتقد هذا ، هذه (543) الغاية التي هي وجود الانسان هل البارئ قادر ان يوجد دون هذه التوطئات كلها اولا يمكن ان يوجد الابدع هذه؟ فان قال قائل : انه يمكن ، وان الله قادر ان يوجد الانسان دون سماء مثلا فيقال : فما فائدته في هذه الاشياء كلها التي لم تكن هي الغاية بل هي من اجل شيء يمكن وجود ذلك الشيء دون هذه كلها ، وحتى اذا كان الكل من اجل الانسان وغاية الانسان قيل ان يعبد الله؟ فالسؤال باق ، وهو ما الغاية في كونه يعبد الله (544) وهو تعالى لا يزداد كمالا ، بأن يعبد كل ما خلق ، ويدركونه حق الادراك ، ولا يلحقه نقص بان لا يكون سواه موجود (545) اصلا . فان قيل فان ذلك ليس (546) لكماله بل لكمالنا ، لان ذلك هو الافضل لنا وهو كمالنا ، لزم السؤال بعينه . وما غاية وجودنا بهذا الكمال ؟ فلا بد ضرورة ان ينتهي الامر في اعطاء الغاية الى : كذا شاء الله (547) ، او كذا اقتضت حكمته . وهذا هو الصحيح .

وهكذا (548) تجد حكماء (549) اسرائيل رتبوا في صلواتهم في قولهم : ميزت الانسان من البداية وعرفته | ليقف امامك . من سيقول لك ؟ ماذا (٢٤-ب) م

(539) كثيرا : ت ، كثير : ج (540) : ع [اشيا ١٨/٤٥] ، لثبت يصره : ت ج (541) : ع [ارميا ٢٥/٢٣] ، ام لا يرقى يوم و ليله حقوت شيم وارصن لاسمى : ت ج (542) : ع [اشيا ٢٢/٤٠] ، ويمتنع كاهل لثبت : ت ج (543) هذه : ت ج ، لهذه : ن ، لمعتقد هذه غايته ر (544) الله : ج ، - : ت (545) موجود : ت ، موجودا : ج (546) فان قال فان ذلك ليس ت ، فان قيل ليس ذلك : ج (547) الله : ت ، - : ج (548) هكذا : ت ، كذا : ج (549) حكماء : ج ، حكمى : ت

تفعل ؟ ماذا ينفعك ؟ وان كان صادقا⁽⁵⁵⁰⁾ فقد صرحوا بان ليس

ثم غاية الأمر مشيئة. واذا كان الامر هكذا ، ومع اعتقاد الحدث
لا بد ان نقول : | انه ممكن ان يوجد خلاف هذا الموجود اسبابه ومسبباته
تلتزم الشناعة في وجود كل ما وجد غير الانسان انه وجد للاغاية اصلا.

- اذ الغاية الواحدة المقصودة وهي الانسان ، يمكن وجوده دون هذه
كلها. فلذلك الرأي الصحيح عندى بحسب الاعتقادات الشرعية ، ويطابق
ذلك الاراء النظرية وهو⁽⁵⁵¹⁾ ان لا يُعتقد في الموجودات كلها انها من
اجل وجود الانسان بل تكون ايضا سائر الموجودات كلها مقصودة
لذاتها ، لا من اجل شئ آخر. ويسقط ايضا طلب الغاية في جميع انواع
الموجودات ، ولو بحسب رأينا في حدوث العالم.

- لانا نقول : جميع⁽⁵⁵²⁾ اجزاء العالم اوجدتها بارادته ، منها مقصودة
لذاتها ، ومنها من اجل شئ آخر. ذلك الآخر مقصود لذاته. وكما شاء
ان يكون نوع الانسان موجودا ، كذلك شاء ان تكون هذه الافلاك
وكواكبها موجودة. وكذلك شاء ان تكون الملائكة موجودة. وكل
موجود ، انما قصد به ذات ذلك الموجود. وما لا يمكن وجوده الا بعد
تقدمة شئ ، اوجد ذلك الشئ اولا كتقدم الحس للنطق. وقد قيل هذا
الرأى ايضا في الكتب النبوية قال : الرب صنع الجميع لاجله⁽⁵⁵³⁾ و⁽⁵⁵⁴⁾

- قد يكون هذا الضمير راجعا على المفعول. وان كان هو راجعا على الفاعل
فيكون تاويله من اجل ذاته تعالى يعنى | ارادته اذ هي ذاته كما بيّن
في هذه المقالة⁽⁵⁵⁵⁾.

- وقد بينّا ان ذاته تعالى تسمى ايضا مجده⁽⁵⁵⁶⁾ ، في قوله : ارني
مجدك⁽⁵⁵⁷⁾ فيكون قوله هنا : الرب صنع الجميع لاجله⁽⁵⁵³⁾ مثل قوله :

(550) : ا ، انه هبّلت اذوش مراس وتكبر هو لعمود لفنيك كي ي يامرك مه تمه وام يصدق
مه يتن لك : ت ج [تفلات نعيله] (551) هو : ت ، وهو : ج (552) جميع : ت ، في جميع :
ج (553) : ع [الامثال ١٦/٤] ، كل فعل الله لمعبود : ت ج (554) و : ج ، - : ت
(555) انظر الجزء الاول الفصل ٥٣ (556) : ا ، كبود [و : - : ج] ت ج (557) :
ع [المخرج ١٨/٣٣] ، هربى نابات كبودك : ت ج [انظر الجزء الاول الفصل ٦٤]

- لا يموت او لا يتألم⁽⁴⁶⁵⁾، او دائم الحركة، او بهي⁽⁴⁶⁶⁾ كالشمس . وهذا القول من جالينوس هو تنبيه على جزء من قضية كلية . والقضية هي ان كل ما يمكن ان يتكون من اى مادة كانت ، فهو يتكون على اكمل ما يمكن ان يتكون من تلك المادة النوعية . ويلحق اشخاص النوع من النقصان، بحسب نقصان مادة ذلك الشخص . وغاية ما يمكن ان يتكون من الدم والمنى ، واكمله هو نوع الانسان على ما علم من طبيعته ، انه حى ناطق مائت . فلا بد من هذا النوع من الشر ان يوجد ، وانت تجد مع هذا ان الشرور التى تلحق الناس من هذا النوع قليلة جدا جدا ، ولا تكون الا في الندرة⁽⁴⁶⁷⁾، لا نك تجد مدنا لها آلاف سنين⁽⁴⁶⁸⁾ ماغرقت | ولا احترقت . (١-٢٦٥) ج
- 10 وكذلك يولد⁽⁴⁶⁹⁾ آلاف من الناس في غاية السلامة ، ولا يولد ذو عاهة الا شاذا . و ان كابر المكابر ولا يقول شاذا ، فهو قليل جدا ولا هو ، لا جزء من مائة ، ولا جزء من الف من المولودين على حالة⁽⁴⁷⁰⁾ السلامة .

- والنوع الثانى من الشرور هو⁽⁴⁷¹⁾ ما يصيب الناس من بعضهم لبعض
- 15 ⁽⁴⁷²⁾ كتنسلط بعضهم على بعض . وهذه الشرور اكثر من شرور النوع الاول . واسباب ذلك كثيرة ؛ ومعلومة ، وهى⁽⁴⁷³⁾ ايضا منا ، لكن ليس للمظلوم فيها حيينه . ومع ذلك فان اى مدينة موجودة في العالم باسره لا يوجد بين اشخاص تلك المدينة هذا النحو من الشر شائعا كثيرا بوجه ، بل وجوده ايضا قليل ، كشخص يقتال | شخصا فيقتله ، او يلصقه ليلا . (١-٢٠) م
- 20 وانما يكون هذا النحو من الشرير خلقا كثيرا في الحروب العظيمة . وهذا ايضا ليس باكثرى في جميع الارض .

(465) يتألم : ج ، يالم : ت (466) بهي : ت ، بهيا : ج (467) الندرة : ت ، الندرة : ج (468) سنين : ج ن ، سنة : ت (469) يولد : ت ، يوجد : ج (470) حالة : ت ، جلة : ج ن (471) هو : ت ، - : ج (472) لبض : ت ، بعضا : ج (473) هى : ت ، هو : ج

- و النوع الثالث : من الشرور هو ما يصيب الشخص منا من فعله بنفسه ، وهذا هو الاكثرى . وهذه الشرور اكثر من شرور النوع الثانى بكثير . ومن شرور هذا النوع يصبح الناس كلهم ، وهذا هو الذى لا تجد (474) من لا يحنيه على نفسه الا قليلا . وهذا هو الذى ينبغى ان يلام المصاب عليه (475) بالحقيقة . ويقال له كما قيل : هذا قد كان من ابيكم (476) وقيل : 5
انما يصنع هذا ، انما يعمل هذا مهلك نفسه (477) . وعن هذا النوع من الشرور قال سليمان : سفة الانسان يفسد طريقه الخ . (478) . وقد بين ايضا فى هذا النوع من الشرور انه فعل الانسان بنفسه وهو قوله : انما وجدت هذا ان الله صنع البشر مستقيمين اما هم فتكلبوا مباحث كثيرة (479) . وتلك الافكار هى التى جلبت عليهم هذه الشرور . وعن هذا النوع قيل : فان 10
الرزينة لا تبرز من التراب ولا المشقة تنبت من الارض (480) .

- ثم بين فى الاثران الانسان هو الذى يوجد هذا النحو من الشر فقال : حتى يولد الانسان للمشقة الخ (481) . وهذا النوع هو تابع للذائل كلها ، اعنى للشرة فى الاكل والشرب والنكاح ، وتناول ذلك بافراط كمية او بفساد ترتيب ، او فساد كيفية الاغذية ، فيكون ذلك سببا لجميع 15
الامراض والآفات الجسدية والنفسانية (482) . اما امراض الجسم فيبينة . (٢٠-ب) م واما امراض النفس من سوء هذا التدبير ، فمن جهتين : | احدهما التغير اللاحق للنفس (483) ضرورة من اجل تغير الجسم من حيث هى اقوة جسمية كما قد قيل ان اخلاق النفس تابعة لمزاج البدن . والجهة الثانية

(474) تجد : ت ج ، يوجد : ن (475) المصاب عليه : ت ج ، المصاب على ما يحتنيه : ن (476) : ع [ملاخى ٩/١] ، يديكم هيته ذات لكم : ت ج (477) : ع [الامثال ٣٢/٦] ، مشحيت نقشو هو يمس : ت ج (478) : [الامثال ٣/١٩] ، اولت ادم تسلف دركو + وعل الله يزعف لبو : ج [: ت ج (479) : : ع [الجامعة ٣٠/٧] ، لبدراه زه مصاقى اشعرسه هالهم ات هادم بشر وهمه بقشو حشبونوت ريم : ت ج (480) : ع [ايوب ٦/٥] ، كى لا يصامفر اون ومادمه يصح عمل : ت ج (481) : ع : [ايوب ٧/٥] ، كى ادم لعل يولد : ت ج (482) الجسدية والنفسانية : ت ، النفسانية والجسدية : ج ن (483) للنفس : ت ، بالنفس : ج

لا يطلب (589) غاية وجوده تعالى. كذلك لا نطلب (589) غاية ارادته التي بحسبها حدث كل ما حدث ويحدث على ما هو عليه. فلا تغلط في نفسك وتظن ان الافلاك والملائكة انما وجدت من اجلنا.

فقد بين لنا قدرنا : ها ان الائم تحسب كنقطة من دلو (590) فاعتبر

- 5 جوهرك وجوهر الأفلاك ، والكواكب والعقول المفارقة ، يبين (591) لك الحق وتعلم ان الانسان اكمل واشرف ما تكون من هذه المادة لا غير. و انه اذا اضيف وجوده لوجود الافلاك | ناهيك لوجود العقول (592) (٢٦٧-١) ج. المفارقة كان حقيرا جدا جدا . قال : ها انه لا ياتمن عبيده والى ملائكته ينسب نقبصة فكيف الذين يارون بيوتا من طين وفي التراب اساسهم (593)
- 10 واعلم ان عبيده (594) المقول في هذا النص (595) ليسوا هم من نوع الانسان بوجه ، دليل ذلك قوله : فكيف الذين يارون بيوتا من طين وفي التراب اساسهم (593) بل عبيده (594) المذكورون في هذا النص (595) هم الملائكة. وكذلك ايضا ملائكته (596) الذين اشار اليهم (597) في هذا النص (595) هم الافلاك بلا شك . قد بين هذا المعنى بعينه وكرره «اليفاز» نفسه في القولة الاخرى بنص آخر وقال : ها ان قيديسيه لا ياتمنهم والسماوات غير زكية 15 في عينيه فبالحرى الرجسُ الفاسدُ الانسانُ الذي يشرب الإثم كالماء (598)

فقد تبين ان قديسيه هم عبيده (599) وان ليس هم من نوع الانسان،

و ملائكته (596) المشار اليهم في ذلك النص (595) هم السماوات (600) ومعنى

* (590) ع [اشعيا ١٥/٤٠ من جويم كرم دل ت ج (591) يبين : ت ، بين : (592) العقول - ، ت (593) ع [ايوب ١٨/٤ - ١٩] ، لا يامين و بملاكيو رسم تهله اب شكى بي حر اثر دمعر يسودم ت - (594) ا . عديور ت - (595) : ا . الفسوف ت - (596) . ملاكيو ت - (597) البه - ، عليهم ت (598) : ع [ايوب ١٦/١٥ - ١٥] من نقد ونيو لا يامين وسمه لا ركو عبيدو ان ك شعب و نالغ ابش شونه كيم عونه ت - (599) له وشيو هم عديور - (600) . شميم ت ج

« تهلله » [نقيصة] هو معنى . غير ركية في عيبه⁽⁶⁰¹⁾ اعنى كونه ذات
 مادة وعلى انها | اصنى مادة واعظمها صياء وورا . فما صاقتها للعقول
 المفارقة . فهي كدرة مظلمة غير صافية.

واما قوله عن الملائكة : ها انه لا ياتن عيبه⁽⁶⁰²⁾ معناه انه

- 5 لا وثاقة وجود لهم . اذ هم مفعولون على رأينا ، وحتى على رأى من يقول
 بالقدم . فهم معلولون فحفظهم في الوجود ليس بالوثيق ولا بالمتمكن
 بالإضافة اليه تعالى الواجب الوجود بالاطلاق وقوله فبالحرى الرجس
الفاسد⁽⁶⁰³⁾ هو كقوله : الذين يا وون بيوتامن طين⁽⁶⁰⁴⁾ كأنه يقول :
فبالحرى الرجس الفاسد الانسان⁽⁶⁰⁵⁾ الذى الا عوجاج مخالطة⁽⁶⁰⁶⁾
 10 وسائر في جميع اجزائه اعنى مقارننه الدم والجور⁽⁶⁰⁷⁾ ، الا عوجاج
 في ارض الاستقامة يعمل بالاثم⁽⁶⁰⁸⁾ وقوله : الرجل⁽⁶⁰⁹⁾ مثل قوله ادم
 لانه قد يسمى النوع الأنسانى : من ضرب انسانا فمات⁽⁶¹⁰⁾ . فهكذا ينبغى
 ان يعتقد . فان الانسان اذا علم نفسه ، ولم⁽⁶¹¹⁾ يغلط فيها⁽⁶¹²⁾ وفهم
 كل موجود بحسبه ، استراح ولا تتشوش افكاره بطلب غاية ما⁽⁶¹³⁾ كما
 ليس له تلك الغاية ، او بطلب غاية لما لا غاية له ، الا وجوده المتعلق
 15 بالمشيئة الالهية وان شئت قل بالحكمة الالهية .

فصل يد [١٤]

مما ينبغى ايضا ان يتأمله الانسان حتى يعلم قدر نفسه ، ولا يغلط
 هو ما تبين من مقادير الأفلاك والكواكب ، ومقادير الأبعاد التى بيننا

(601) : ا ، لا زكو بيئيو : ت ج (602) : ا ، هو يبيديو لا يامين : ت ج (603) :
 اف كي نتب و نالج : ت ج (604) : ا ، اف شوكنى بى حومر : ت ج (605) : ا ، اف
 هتتمب هتالج هادم : ت ج (606) : مخالطة ت ، مداخلة : ج (607) : ا ، و حوله : ت ج
 (608) : ع [اشعيا ١٠/٢٦] ، بارص فكحوت يعول : ت ج (609) : ا ، ايش : ت ج
 (610) : ع [الخروج ١٢/٢١] ، ايش مكه ايش وم : ت ج (611) : ولم : ت ج ، لم
 ن ، لا ي (612) : فيها : ت ، - ج (613) : ما ج ن ، - ت

وبينها. وذلك | انه لما تبينت مقادير الأبعاد كلها بنسبة ذلك لنصف (٢٧-١) م قطر الأرض، وكان قدر محيط الأرض معلوما (614) فيكون نصف قطرها معلوما، صارت الأبعاد كلها معلومة. فتبرهن ان البعد بين مركز الأرض و اعلى فلك زحل سير ثمانية آلاف سنة و سبعمائة سنة بتقريب كل سنة 5 ثلث مائة وخمسة وستين (615) يوما. وعلى ان يكون السير في كل يوم اربعين ميلا من اميالنا الشرعية التي كل ميل الفا ذراع بذراع العمل.

فتامل هذا البعد العظيم المدهش، وهو كما قيل : ليس الله فوق اعلى السموات انظر ذروة الكواكب ما اعلاها (617) يقول ليس من ارتفاع السماء تستدل على بعد ادراك الاله الذي (618) اذا كنا من البعد من هذا الجسم على هذه الغاية العظيمة، وهو مبان لنا بالموضع هذه المبانية، فحفي عنا جوهره 10 و معظم افعاله. فناهيك ادراك فاعله الذي ليس بجسم. وهذا البعد العظيم الذي تبرهن انما هو على الاقل لا يمكن بوجهه (619) ان يكون بين مركز الأرض وبين مقعر (620) فلك الكواكب الثابتة اقل من هذا المقدار. ويمكن ان يكون اكثر من هذا اضعافا كثيرة لان غلظ أجرام الأفلاك 15 لا يتبرهن الاعلى اقل ما يمكن، كما يبين من رسائل الأبعاد.

وكذلك الاجرام التي بين كل فلك وفلك، كما يلزم القياس على ما ذكر «ثابت بن قرة» (621) لا يمكن ادراك غلظها على التحرير. اذ ليس فيها كواكب يستدل بها. اما غلظ فلك الكواكب الثابتة، فاقل ما يكون غلظه مسيرة | اربع سنين، يعلم ذلك من مقدار بعض (622) كواكبه التي 10 جرم كل كوكب منها قدر كرة الأرض نيف وتسعون (624) مرة.

(614) معلوما : ت ، معلوم : ج (615) ستين : ت ، ستون : ج (616) الفا : ت ، ألفى : ج ، الفين : ن (617) : ع [ايوب ٢٢ / ١٢] ، هلا الوه جبه شيم وراء راء كوكبي ك رمو : ت ج (618) الذي : ت ، لان : ج (619) بوجه : ج ، - : ت (620) مقعر : ت ج ، مقعد : ن (621) بن قرة : ج ، - : ت (622) بعض : ت ج ، بعد : ن (623) التي : ت ، الهى : ج (624) تسعون : ت ، تسعين : ج

وقد تكون ثخانة جرمه اكثر. واما الفلك التاسع المدير للكل الحركة اليومية ، فلا يعلم له قدر بوجه. اذ ليس فيه كوكب ، فالتا حيلة في معرفة عظمه. فتأمل هذه الموجودات الجسائية ما اعظم مقاديرها ، وبما اكثر عددها.

- 5 واذا كانت الارض كلها لا جزء لها عند فلك الكواكب ، فما هي نسبة نوع الانسان لجميع هذه المخلوقات ، فكيف يتجمل احد منا (625) انها من اجله وبسببه ، وانها آلات له. وهذه حال مقايضة الاجسام، فكيف اذا نظرت وجود العقول وقد يشكك على رأى الفلاسفة في هذا الغرض. ويقول القائل (626): أما لو ادعينا ان غاية هذه الافلاك تدبير شخص انسان (627) او عدة اشخاص مثلا ، لكان هذا محالا بحسب النظر 10 الفلسفي. اما بكوننا نزع ان غايتها تدبير نوع الانسان ، فلا شناعة في كون هذه الاجرام العظيمة الشخصية تكون غايتها وجود اشخاص انواع التي على مذهبهم ، لا نهاية لعددها ابدا.

- وما مثال هذا الا مثال صانع عمل آلات زتها قنطار حديد لعمل (٢٦٧-ب) ج ابرة صغيرة زتها حبة. فلو كان ذلك لبرة | واحدة لكان هذا من فساد 15 التدبير (628) بحسب نظر ما ايضا. ولا كان يكون هذا فساد تدبير مطلقا. (٢٨-ا) م اما من حيث انه يعمل بهذه الآلات الثقيلة ابرة بعد ابرة. | هكذا قناطير عدة من الأبر ، فعمل تلك الآلات حكمة واتقان تدبير على كل وجه. وهكذا تكون غاية الأفلاك استمرار الكون والفساد. وغاية الكون والفساد وجود نوع الانسان على ما قد قيل: ونجد نصوصا وأخبارا 20 تعضد هذا الخيال. وقد يحلّ هذا الشك الفيلسوف بان يقول له (629) : لو لم يكن الاختلاف بين الاجرام الفلكية واشخاص الأنواع الكائنة الفاسدة

(625) منا : ت ، - : ج (626) القائل : ت ، قائل : ج (627) انسان : ت ، الانسان : ج (628) التدبير : ت ج ، الترتيب : ن (629) له لو : ج ، لو : ت

غير في العظم والصغر ، لا يمكن ان يقال هذا ، اما من حيث التباين بينها بشرف الجوهر ، فشنع⁽⁶³⁰⁾ جدا ان يكون الاشرف آلة لوجود الأدنى الأحمط.

وبالجملة ان هذا الشك يستعان به في ما نعتقده من حدوث العالم.
 5 واكثر ما كان غرضي في هذا الفصل هذا المعنى. وايضا كونى لم ازل اسمع من كل من شدا شيئا من علم الهيئة استغنى⁽⁶³¹⁾ ما ذكروه الحكماء عليهم السلام⁽⁶³²⁾ من الأبعاد ، لأنهم يصرحون بان غلظ كل فلك مسير⁽⁶³³⁾ خمس مائة سنة ، وبين كل فلك وفلك مسير خمس مائة سنة ، وهى سبعة افلاك ، فيكون بعد الفلك السابع اعنى محدّبه من مركز الارض 10 ممشى سبعة آلاف سنة. ويتخيل كل من يسمع هذا انه كلام فيه اغياء كثير ، و ان لا ينتهى البعد لهذا المقدار. ومما تبرهن في الابعاد يبين لك انه البعد بين مركز الارض وحضيض زحل ، وهو الفلك السابع هو مسير سبعة آلاف سنة واربع وعشرين سنة بتقريب .

واما البعد الذى ذكرنا وهو ممشى ثمانية آلاف وسبع مائة ، فهو^(٢٨-ب) م
 15 ⁽⁶³⁴⁾ الى مقعر⁽⁶³⁵⁾ الفلك الثامن. وهذا الذى تجدهم يقولون بين فلك وفلك ، بعد كذا ، معناه غلظ الجرم الذى بين الأفلاك لا ان ثم خلا . ولا تطلبنى بمطابقة كل ما ذكروه من امور الهية لما الامر عليه ، لان التعاليم كانت في تلك الأ زمان ناقصة. ولا تكلموا في ذلك من حيث هم رُواة لتلك الاقاويل عن الانبياء ، بل من حيث هم⁽⁶³⁶⁾ علماء
 20 تلك الاعصار في تلك الفنون ، او سمعوها من علماء تلك الأعصار. وليس من اجل هذا ايضا⁽⁶³⁷⁾ اقول في اقاويل تجدها لم قد طابقت الحق أنها

(630) فشنع : ت ، فشنع : ج (631) استغنى : ت ، استبعاد : ج ، استبعاد ما : ن
 (632) الحكماء عليهم السلام : ج ، الحكيم زل : ت (633) مسيرة : ج ، مسير : ت
 (634) ال : ت ، - : ج (635) مقعر : ت ج ، مقعد : ن (636) هم : ت ، - : ج
 (637) ايضا : ج ، - : ت

غير صحيحة او وقعت بالعرض، بل كل ما امكن ان يتناول كلام الشخص حتى يطابق للوجود الذى تبرهن وجوده ، فهو الاولى والاحق بالفاضل الطباع المنصف .

فصل طو [١٥]

- 5 للممتنع طبيعة ثابتة قائمة الثبات ليست من فعل فاعل لا يمكن تغييرها بوجه. ولذلك لا يوصف الاله بالقدرة عليها. هذا مما لا يختلف (639) فيه احد من اهل النظر بوجه. ولا يجهل هذا الا من لا يفهم المعقولات. وانما موضع الاختلاف بين اهل النظر كلهم هو (640) الاشارة الى نوع ما من التخيلات. يقول بغض اهل النظر: ان هذا من قبيل الممتنع (٢٩-١) م الذى لا يوصف الاله بالقدرة على تغييره ، ويقول آخر: انه | من 10 قبيل الممكن الذى تتعلق قدرة الاله بايجاده كيف شاء. مثال ذلك اجتماع الضدين فى آن واحد ، ومحل واحد وانقلاب الاعيان ، اعنى رجوع الجوهر عرضا والعرض جوهرًا او وجود جوهر جسمانى دون عرض فيه . كل هذا من قبيل الممتنع عند كل احد من اهل النظر. كذلك كون الاله يوجد مثله او يُعَدِّم ذاته او يتجسد ، او يتغير. كل هذا من قبيل 15 الممتنع. ولا يوصف الاله بالقدرة على شئ من ذلك.

اما هل (641) يوجد عرضا مجردا لا فى جوهر؟ فان فرقة من اهل النظر، وهم المعتزلة ، تحيلوا ذلك ، ورأوه من باب الممكن.

- واخرون قالوا: هو من باب الممتنع، وان كان القائل بوجود عرض لا فى محل لم يؤدّه (642) لذلك مجرد النظر بل مراعاة امور شرعية 20 زاحمها النظر مزاحمة شديدة ، فتخلصوا بهذه القولة. كذلك ايجاد شئ

(639) لا يختلف : ت ، لم يختلف : ج (640) هو : ت ، فى : ج (641) هل : ت ، ان : ج (642) لم يؤده : ت ، لم يؤد : ج

متجسم من لا مادة اصلا ، هو من قبيل الممكن عندنا ، ومن قبيل المتنع عند الفلاسفة . وهكذا يقول الفلاسفة ان ايجاد مربع قطره مثل ضلعه او زاوية مجسمة يحيط بها اربع زوايا بسيطة قائمة ، وما نحا هذا النحو كل ذلك من قبيل المتنع .

- 5 وبعض من يجهل التعاليم ولم ⁽⁶⁴³⁾ يعلم من هذه الامور غير مجرد الفاظ لا تصور معنى يظنها ممكنة ، فيا ليت شعري ! هل هذا الباب مفتوح مباح ، او لكل احد ان يدعى في اى معنى تصوره ويقول : هذا ممكن ، ويقول اخر : بل هو ممتنع بحسب طبيعة الامر . او ثم شئ يسد هذا الباب ويحصره ، حتى | يقطع الانسان قطعا ان هذا ممتنع بطبيعته . وهل عيار (٢٩-٣٠) م
- 10 ذلك واعتباره بالقوة المتخيلة او بالعقل ، وبأى شئ يفرق بين المتخيل والمعقول ؟ لانه قد ينازع الشخص ⁽⁶⁴⁴⁾ غيره اوتنازعه ⁽⁶⁴⁵⁾ نفسه في امر ما ، يجده ممكنا عنده فيقول : انه يمكن ⁽⁶⁴⁶⁾ في طبيعته ، ويقول : المنازع هذا التمكين هو فعل الخيال ⁽⁶⁴⁷⁾ لا باعتبار العقل . فهل ثم ايضا شئ ما يفارق ⁽⁶⁴⁸⁾ به بين القوة المتخيلة وبين العقل . وهل ذلك شئ خارج عنها
- 15 جميعا | ، او بالعقل نفسه يفرق بين المعقول والمتخيل ؟ كل هذه مواضع (٢٦٨-١) ج بحث تستقصى جدا . وما هذا ⁽⁶⁴⁹⁾ غرض الفصل .

فقد بان انه على كل رأى ومذهب هنا امور ممتعة ، وغمال وجودها ، وانه لا يوصف الاله بالقدره عليها ولا عجز في حقه ولا نقص قدرة في كونه لا يغيرها . فهي اذا لازمة ليست من فعل فاعل . فقد بان 20 ان موضع الاختلاف في اشياء تفرض ⁽⁶⁵⁰⁾ من اى القليلين هي : هل من قبيل المتنع او من قبيل الممكن فحصل هذا .

(643) ولم : ت ، ولا : ج (644) الشخص : ت ، الانسان : ج (645) تنازعه : ت ، ينازع هو : ج (646) يمكن : ت ، يمكن : ج . (647) الخيال : ت ، خيال : ج (648) يفارق : ت ، يفرق : ج (649) هذا : ت ، هو : ج (650) تفرض : ت ، تعرض : ن

فصل طز [١٦]

- افتات الفلاسفة على الله تعالى في علمه بما سواه افتياتا عظيما (651)
- جدا. وعثروا عثرة لا إقالة لهم منها ولا لمن تبعهم في ذلك الرأي وسأسمعك الشبهات (652) التي اوقعتهم في ما افتاتوا | به وسأسمعك ايضا رأى شريعتنا في ذلك ومقاومتنا لهم في آرائهم السيئة الشنيعة في امر علم الله. واكثر ما اوقعهم ذلك ودعاهم اليه اولا هو ما يبدو باول خاطر من عدم انتظام احوال اشخاص الانسان ، وكون بعض اشخاص الآدميين الفضلاء في حياة رديئة مؤلمة ، وبعض الاشخاص الشريرين في حياة طيبة لذيدة. فدعاهم ذلك الى ان قسموا هذا التقسيم الذي تسمعه الآن فقالوا :
- 10 لا يخلو الامر من احد قسمين : اما ان يكون الله (653) غير عالم بشئ من هذه الاحوال الشخصية ، وغير مدرك لها ؛ او يكون يدركها ويعلمها. وهذه قسمة ضرورية. ثم قالوا : فان كان يدركها ويعلمها فلا يخلو الامر من احد ثلاثة اقسام : اما ان ينظمها ويحرمها على احسن نظام ، واكمله واتمه ، او يكون مغلوبا عن نظمها لأقدرة له عليها ، او يكون يعلم ، ويقدر على النظم والتدبير الجيد ، غير انه اهمل ذلك 15 قادرا على ايصال الخير (654) لشخص آخر وعارفا بحاجة ذلك لما بينا له من بخيره ، غير انه لسوء طباعه ، وشره وحسده ، يحسده على ذلك فلا يوصله اليه. وهذا التقسيم ايضا ضرورى صحيح ، اعنى ان كل عالم بامر ما ، فانه لا يخلو اما ان تكون له عناية بتدبير ما علم او يهمل ذلك 20 كما يهمل الانسان في منزله تدبير الققط مثلا او ما هو احقر من ذلك والذي | له العناية بالامر قد يُغلب عن تدبيره ، وان اراد ذلك.
- (٣٠-ب) م

(651) افتياتا عظيما : ت ، افتيات عظيمة : ج (652) الشبهات : ج ، الشبهات ج (653) الله : ت ، الاله : ج (654) الخير : ج ، خير : ت

فلما قسموا هذا التقسيم بتوا الحكم ، وقالوا: ان قسمين من هذه
الثلاثة الاقسام ⁽⁶⁵⁵⁾ اللازمة لكل من يعلم ، ممتنعان + في حق الله تعالى ، وهما
ان لا يقدر ، أو يقدر ، ولا يعتنى . اذ هذا خلق شر او عجز ، وتعالى عنها .
فلم يبق من التقسيم كله الا ان يكون لا يعلم شيئا من هذه الاحوال بوجه ،
او يعلمها ، وينظمها احسن نظام . ونحن نجدها غير منتظمة ، ولا لازمة
لقياس ، ولا مطردة على ما ينبغي . فذلك دليل على كونه لا يعلمها بوجه
ولا بسبب . هذا الامر هو الذى اوقعهم اولا في هذا الافتيات العظيم .

وتجد جميع ما لخصته لك من تقسيمهم وتنبهى على ان هذا موضع
غلطهم ميئنا مشروحا في مقالة ⁽⁶⁵⁶⁾ الاسكندر الافروديسى « في التدبير » .
10 فارى واعجب كيف وقعوا في شر مما هربوا منه ، وكيف جهلوا الامر
الذى لم يزالوا ⁽⁶⁵⁷⁾ ينهوننا ⁽⁶⁵⁸⁾ عليه ويشرحونه لنا دائما . اما وقوعهم
في شر مما هربوا منه فكونهم هربوا من ان ينسبوا لله الإهمال ، وقطعوا عليه
بالجهل ، وكون كل ما في هذا العالم السفلى مستورا عنه ولا ⁽⁶⁵⁹⁾ يدركه .
واما جهلهم بما لم يزالوا ينهوننا ⁽⁶⁵⁸⁾ عليه فكونهم اعتبروا الوجود باحوال
15 اشخاص الانسان التى شرورهم منهم ، او من ضرورة طبيعة المادة ، على
ما يقولون دائما ، ويبينون . وقد بينا من ذلك ما ينبغي .

فلما اصلوا هذه القاعدة الهادة لكل قاعدة حسنة المسججة لجمال | كل (٣١-١) م
رأى صحيح ، اخذوا بعد ذلك ان يزيلوا شناعتها ⁽⁶⁶⁰⁾ وزعموا ان علم هذه
الاشياء ممتنع في حق الاله من جهات : منها ان الجزئيات انما تدرك بالحواس
20 لا بالعقل والله لا يدرك بحاسة . ومنها ان الجزئيات لا تنهاى والعلم احاطة ،
وما لا يتناهى لا يحاط به علما . ومنها ان العلم بالحوادث وهى جزئية ⁽⁶⁶¹⁾
بلا شك ، يوجب له تغيرا ما ، لانه تجدد علم بعد علم . وبحسب دعوانا
نحن معشر المتشرعين انه علمها قبل كونها ، يشنعون علينا شناعتين :

(655) الاقسام : ج ، اقسام : ت (+) : ل ، ممتنع : ت (656) مقالة : ت ،
رسالة : ج (657) يزالوا : ت ، يزل : ج (658) ينهوننا : ت ، ينهونا : ج (659)
ولا : ت ج ، لا : ن (660) شناعتها : ت ، شناعته : ج (661) جزئية : ت ، الجزئيات : ج

احدهما (662) تعلق العلم بالعدم المحض.

والثانية (663) ان يكون علم كون الشيء بالقوة ، وعلم كونه بالفعل شيئا واحدا. وقد تراجت بهم الظنون حتى قال بعضهم : انه يعلم الانواع فقط ، لا الاشخاص. وقال بعضهم (664) : ما يعلم شيئا خارجا عن ذاته بوجه (٢٦٨-ب) ج حتى لا يكون ثم تكثير علوم | بزعمهم (665) . ومن الفلاسفة من يعتقد كاعتقادنا ، وانه تعالى يعلم كل شيء ولا تخفى عنه خافية بوجه. وهم اقوام كبراء قبل ارسطو بالزمان ، قد ذكرهم ايضا الاسكندر في مقالته تلك ، لكنه يابى رأيهم ، ويقول : ان اعظم ما ينقص به مانشاهده من شرورتصل الأخيار ، وخيرات ينالها الاشرار.

وبالجملّة فقد تبين لك انهم كلهم لو وجدوا احوال اشخاص الناس منتظمة بحسب ما يبدو للجمهور (666) انه انتظام لما وقعوا في شيء من هذا النظر كله ، ولا تهافتوا ، بل الداعي الاول لهذا النظر اعتبار احوال الناس | خيرهم وشريهم وكون ذلك بزعمهم غير منتظم ، كما قال (667) جهالنا طريق الرب ليس بمستقيم (668) . وبعد تبينى ان الكلام في العلم والعناية مرتبط بعضه ببعض ، آخذ في تبين آراء النظّارين في العناية (669) وبعد ذلك آخذ في حل ما شككوا به في علم الاله بالجزئيات .

فصل يز [١٧]

آراء الناس في العناية خمسة آراء وكلها قديمة اعنى انها آراء سمعت على زمان الانبياء منذ ظهرت الشريعة الحاقة المنيرة لهذه الظلمات كلها. الرأى الاول : هو قول من زعم (670) ان لاعناية اصلا بشيء (671) من الاشياء في جميع هذا الوجود وان كل ما فيه من السماء الى ما سوى

(662) احدهما : ت ، احدهما : ج (663) الثانية : ت ، الثاني : ج (664) بعض

ت ، البعض : ج (665) بزعمهم : ج ، بزعمه : ت (666) للجمهور : ت ، للفر : ج (7

قال : ت ، وقالوا : ج (668) : ع [حزقيال ١٧/٢٣] ، لا يتكن درك الله : ت ج (9

النظارين : ت ، النظارين : ج (670) زعم : ت ، يزعم : ج (671) اصلا بشيء :

بشيء اصلا : ج

ذلك واقع بالاتفاق . وكيف تمياً وليس ثم بوجه لا ناظم ولا مدبر ، ولا معتن بشئ . وهذا هو رأى افيقورس وهو ايضا يقول (672) : بالاجزاء ، ويرى انها تختلط كيف اتفق ، ويتكون منها ما اتفق . وقد قال بهذا الرأى الذين كفروا من بنى اسرائيل وهم المقول عنهم : جحدوا الرب وقالوا ليس هو اياه (673) . وقد برهن ارسطو على استحالة هذا الرأى ، وان الاشياء كلها لا يصح ان تكون بالاتفاق بل لها ناظم ومدبر ، وقد ذكرنا من ذلك طرف ما تقدم .

والرأى الثانى : هو رأى من يرى ان بعض الاشياء بها عناية ، وهى بتدبير مدبر | ونظم ناظم ، وبعضها متروك مع الاتفاق . وهذا هو رأى (٣٢-١) م 10 ارسطو ، وانا المخلص لك رأيه فى العناية هو يرى : ان الله تعالى معتن بالافلاك ، وما فيها . ولذلك دامت اشخاصها على ما هى عليه . وقد نص الاسكندر وقال : ان رأى ارسطو ان عناية الله انتهت عند فلك القمر ، وذلك فرع على اصله فى قدم العالم لانه يرى ان العناية هى بحسب طبيعة الوجود .

فهذه الافلاك وما فيها التى اشخاصها دائمة ، معنى العناية بها ، هو دوامها على حالة لا تتغير . وكما لزم عن وجود تلك وجود اشياء اخرى ، ليست اشخاصها مستمرة الوجود ، لكن انواعها كذلك ايضا ، فاض من تلك العناية ما اوجب بقاء الانواع ودوامها . ولم يمكن بقاء اشخاصها ، ولا اهتمت ايضا اشخاص كل نوع اهمالا محضاً ، بل كل ما صفا من تلك المادة حتى قبل صورة النماء جعلت فيه قوى تحرسه مدة ما تجذب له ما يوافقه ، وتدفع عنه مالا منفعة له به . وما صفا منها اكثر من ذلك حتى قبل صورة الحس جعلت فيه قوى اخرى تحرسه ، وتصونه ، وجعل له قدرة اخرى على الحركة ليقصد ما يوافقه ، ويهرب مما يخالطه . ثم اعطى كل شخص

(672) ايضا يقول : ت ، يقول ايضا : ج (673) : [ارميا ١٢/٥] ، كحشوب الله ويامرو لا هو : ت ج

بحسب ما يحتاج اليه ذلك النوع. وما⁽⁶⁷⁴⁾ صفا منها اكثر حتى قبل صورة العقل ، اعطى قوة اخرى يدبر بها ، ويفكر ويروى في ما يمكن به بقاء شخصه ، وخراسة نوعه بحسب كمال ذلك الشخص.

- (٣٢-ب) م اما سائر الحركات الواقعة في سائر اشخاص النوع ، فهي واقعة بالاتفاق ، وليس ذلك عند ارسطو بتدبير مدبر ولا بنظم ناظم ، مثال 5 ذلك ان هبت ريح عاصفة او غير عاصفة ، فلا شك انها تسقط بعض اوراق هذه الشجرة ، وتكسر غصنا من شجرة اخرى ، وترى حجرا من جدار ما ، وتثير ترابا على عشب ما ، فتفسده⁽⁶⁷⁵⁾ فتُموج⁽⁶⁷⁶⁾ الماء⁽⁶⁷⁷⁾ فيعطب مركب كان هناك ، فيغرق كل من فيه او بعضهم فلا فرق عنده بين سقوط تلك الورقة ووقوع الحجر او غرق اولئك الفضلاء العظام 10 الذين كانوا في السفينة . كذلك لا يفرق بين ثور راث على جماعة من النمل فماتوا ، او بنيان تخلخلت اساساته فخرّ على كل من هناك⁽⁶⁷⁸⁾ من المصلين فماتوا . ولا فرق عنده بين قِطْعِ عثر بفأر فافترسه ، او عنكبوت افترس ذبابا⁽⁶⁷⁹⁾ ، او اسد جاع فلقى نبييا فافترسه .
- و بالجملة فان ملاك رأيه ان كل ما يشاهده مطردا⁽⁶⁸⁰⁾ لا يخل ولا يتغير له منهاج اصلا ، كالاحوال الفلكية ، او يجرى على النظام⁽⁶⁸¹⁾ ولا يخرم الا في الشاذ ، كالامور الطبيعية ، فيقول هذا بتدبير اعنى انه يقول :⁽⁶⁸²⁾ ان العناية الالهية مصحوبة معه . وكل ما يراه لا يطرد على قياس ، (٢٦٩-١) ج ولا يلزم نظاما كاحوال اشخاص كل نوع من النبات ، والحيوان 20 والانسان يقول هذا بالاتفاق ، لا بتدبير مدبر يعنى انه لم تصحبه العناية الالهية ، ويرى ان اصحاب العناية ايضا لهذه الاحوال ممتنع . وهذا تابع
-
- (674) ما : ت ، ما : ج (675) فتفسده : ج ، فتفسد : ت (676) فتُموج : ت ، وتُموج : ج (677) الماء : ت ، ماء : ج ن (678) هناك : ت ، هناك : ج (679) ذبابا : ت ، ذبابه : ج (680) مطرد : ج (681) النظام : ت ، نظام : ج ن (682) انه يقول : ج ن ، - : ت

لرأيه في قدم العالم ، وان كل ما عليه هذا | الوجود خلافه ممتنع والذين (٣٣ - ١) م
اعتقدوا هذا الرأي ايضا ممن مرق من شريعتنا هم القائلون ، ان الرب قد
هجر الارض (683).

والرأي الثالث : هو مقابل هذا الرأي الثاني ، وهو رأى من يرى
5 ان ليس في جميع الوجود شيء (684) بالاتفاق بوجه لا جزئي ، ولا كلي ، بل
الكل بارادة وقصد وتدبير ، وبين هو ان كل ما يدبر فقد علم. وهذه هي
فرقة الاشعرية من الاسلام. ولزم هذا الرأي شناعات عظيمة فتحملوها
والتزموها وذلك انهم يقرّون لارسطو في ما يزعمه من التسوية بين سقوط
الورقة وموت شخص انسان قالوا : كذلك هو ، لكن (685) لم تهب الريح
10 بالاتفاق ، بل الله حركها. وما الريح هي التي اسقطت الاوراق ، بل كل
ورقة سقطت بقضاء وقدر من الله ، وهو الذي اسقطها الآن في هذا
الموضع ، ولا (686) يمكن ان يتاخر زمان سقوطها ولا يتقدم ولا يمكن
سقوطها في غير هذا الموضع. اذ ذلك كله مقدر (687) في مالم يزل.

فلزمهم بحسب هذا الرأي ان تكون حركات الحيوان كلها ، وسكناته
15 مقدرة. وان الانسان لا استطاعة له بوجه على ان يفعل شيئا او لا يفعله ،
ويلزم هذا الرأي ايضا ان تكون طبيعة الممكن مساقطة في هذه الامور ،
وان تكون هذه الاشياء كلها اما واجبة ، او ممتنعة. فالتزموا ذلك وقالوا
ان هذه التي نسميها ممكنة كقيام زيد وعجى عمرو هي (688) ممكنة بالاضافة
الينا. اما باضافتها اليه تعالى ، فلا يمكن فيها اصلا ، بل | واجب او ممتنع. (٣٣ - ب) م
20 ولزم من هذا الرأي ايضا ان يكون معنى الشرائع كلها (689) لا يفيد
اصلا. اذ الانسان الذي له جاءت كل شريعة لا يستطيع ان يفعل شيئا ،
لا ان ياتي ما أمر به ، ولا ان يجتنب ما نهى عنه.

(683) : ع [حزقيال ٩/٩] ، عزب الله ات هارص : ت ج (684) شيء : ت ،
شيئا : ج (685) لكن : ت ، ولكن : ج (636) ولا : ت ، ولم : ج (687) مقدر :
ت ، قدر : ج (688) وهي : ج ، هي : ت ، (689) كلها : ج ، - : ت

- وقالت هذه الفرقة انه تعالى هكذا شاء ليرسل ويامر وينهى ويهدد⁽⁶⁹⁰⁾ ويرجى ويخوف. وان كنا لا استطاعة لنا. ويجوز ان يكلفنا الممتنعات ، ويجوز ان نتمثل الامر ، ونعاقب ، ونخالفه ونجازى ، ولزم هذا رأى ايضا ان تكون افعاله تعالى لا غاية لها ، وتحملوا ثقله هذه الشناعات كلها لسلامة ذلك رأى حتى اذا رأينا شخصا ، وُلد اعمى 5 او مجذوما الذى لا نقدر نقول : انه تقدم له ذنب استحقه به ذلك قلنا: كذا شاء واذا رأينا الفاضل العابد قُتل بالعذاب ، قلنا : كذا شاء ، ولا جور فى ذلك . اذ جائز عندهم فى حق الله ان يعذب من لم يذنب ويجازى بالخير للمذنب واقاويلهم فى هذه الاشياء مشهورة.
- والرأى الرابع : هو رأى من يرى ان للانسان استطاعة . ولذلك 10 يجرى ما جاء فى الشريعة من الامر والنهى والجزاء والعقاب ، عند هؤلاء على نظام ويرون ان افعال الله كلها تابعة لحكمة ، وانه لا يجوز عليه الجور ، ولا يعاقب محسنا . والمعتزلة ايضا يرون هذا رأى . وان كان استطاعة الانسان ليست⁽⁶⁹¹⁾ هى عندهم مطلقة ، وهم ايضا يعتقدون انه تعالى عالم بسقوط تلك الورقة وبديب هذه النملة ، وان عنايته بكل 15 الموجودات . فلزمت هذا رأى ايضا شناعات و تناقضات . (١-٣٤) م
- اما الشناعة فكون بعض الانسان وُلد ذا⁽⁶⁹²⁾ عاهة ، وهو لم يذنب قالوا: وذلك تابع لحكته. وهكذا احسن فى حق هذا الشخص ان يكون هكذا من ان يكون سالما . ونحن نجهل هذا الاحسان . وما هذا على جهة العقاب له ، بل على جهة الاحسان اليه . وكذلك جوابهم فى هلاك الفاضل ان ذلك 20 ليعظم جزاؤه⁽⁶⁹³⁾ فى الاخرى حتى انتهى القول بهؤلاء ان قيل لهم ولاى شئ عدل فى الانسان ، ولم يعدل فى غيره . وبأى ذنب ذُبح هذا الحيوان ؟ فتحملوا من الشناعة ان قالوا بان هذا اجود له حتى يعوضه الله

(690) يهدد : ت ، يتهدد : ج ن (691) ليست : ت ، ليس : ج (692) ذا :

ت ، ذو : ج (693) وذلك : ج ، ذلك : ت (693) ان يعظم جزاؤه : ت ، او ... يعظم جزائه : ج

في الاخرى⁽⁶⁹⁴⁾ حتى ان قتل البرغوث والقملة يلزم ان يكون لها في ذلك عوض⁽⁶⁹⁵⁾ عند الله. وكذلك هذا الفأر الغير آثم الذي افترسه قِطاً او حداً. هكذا قالوا: اقتضت حكمته في حق هذا الفار، وسيعوضه عما جرى عليه في الاخرى.

- 5 ولا يُلام احد عندي من اهل هذه الاراء الثلاثة في العناية ، لان كل واحد منهم دعت ضرورة عظيمة لما قال ارسطو تبع الظاهر من طبيعة الوجود. والاشعرية هر بوا من ان ينسب لله⁽⁶⁹⁶⁾ تعالى جهل بشئ ، ولا يصح ان يقال عرف هذه الجزئية | وجهل هذه، فلزمت تلك (٢٦٩-ب) م الشناعات، فتحملت. والمعتزلة ايضا هر بوا من ان ينسب له تعالى جور وظلم 10 ولا حسن ايضا عندهم منكرة الفطرة حتى يقال ان ايلام من لم يذنب لأجور فيه ولا حسن عندهم ايضا ان تكون بعثة الانبياء كلهم ونزول الشريعة لا | لمعنى يعقل ، فتحملوا ايضا ما تحمله من تلك (٣٤-ب) م الشناعات ، ويلزمهم التناقض ، لانهم يعتقدون انه تعالى يعلم كل شئ ، وان الانسان ذو استطاعة ، وهذا يؤدي لما يبين بايسر تأمل ان ذلك 15 متناقض .

والرأى الخامس : هو رأينا اعنى رأى شريعتنا . وانا اعلمك منه بما نصبت به كتب انبيائنا ، وهو الذى اعتقده جمهور أخبارنا وساخبرك ايضا بما اعتقده بعض المتأخرين منا. واعلمك ايضا بما اعتقده انا في ذلك.

فاقول : قاعدة شريعة سيدنا موسى⁽⁶⁹⁷⁾ عليه السلام⁽⁶⁹⁸⁾ ، وكل من 20 تبعها هي : ان الانسان ذو استطاعة مطلقة، اعنى انه بطبيعته وباختياره وارادته يفعل كل ما للانسان ان يفعله دون ان يُخلق له شئ مستجد بوجه. وكذلك جميع انواع الحيوان تتحرك بارادتها ، وهكذا شاء اعنى

(694) الاخرى : ت ج ، الاخرة : ن (695) عوض : ت ، حوضا : ج (696) الله : ج ، له : ت (697) : ا ، مشه ربيثو : ت ج (698) عليه السلام : ت ، - : ج

ان من (699) مشيئته القديمة في الازل ان يكون الحيوان كله يتحرك بارادته (700) ، وان يكون الإنسان ذا استطاعة على كل ما يريد أو يختاره مما يستطيع عليه. وهذه قاعدة لم يسمع قط في ملتنا خلافها بحمد الله.

وكذلك من جملة قواعد شريعة (701) سيدنا موسى (697) انه تعالى

- 5 لا يجوز عليه الجور بوجه من الوجوه. وان كل ما ينزل بالإنسان من البلاء او يصلهم (702) من النعم، الشخص الواحد او الجماعة. كل ذلك على جهة الاستحقاق بالحكم العدل الذي لا جور فيه اصلا (703). ولو ضربت الشخص شوكة في يده وازالها لحينه، لكان ذلك عقابا له، ولونال | ايسر لذة، لكان ذلك جزاء له. وكل هذا باستحقاق. وهو قوله تعالى:
- كل طريقه حكمة الخ. (704) لكننا نجهل وجوه (705) الاستحقاق. 10

فقد تلخصت لك هذه الاراء. وذلك ان كل ما تراه من احوال اشخاص الآدميين المختلفة يراه ارسطو اتفاقا محضا، ويراه الأشعري تابعا لمجرد مشيئة، ويراه المعتزلة (706) تابعا لحكمة، ونراه نحن تابعا لاستحقاق الشخص بحسب افعاله. فلذلك يميز (707) الأشعري ان يعذب الله الفاضل الخير في الدنيا ويخلده في تلك النار التي تقال 15 في الاخرى، ويقال (708) كذا شاء. ويرى المعتزلة (706) ان هذا جور وان هذا الذي عذب في الدنيا (709) ولو التملة كما ذكرت لك لها (710) عوض، وكون هذا عذب حتى يعرض تابع (711) لحكمته. ونحن نعتقد ان كل هذه الاحوال الانسانية هي بحسب الاستحقاق، وهو تعالى عن الجور. وما يعاقب منا الامستحق عقاب (712) هذا هو الذي نصت به توراة 20 سيدنا موسى (697) بان الكل تابع لاستحقاق.

(699) من : ت ، - : ج (700) بارادته : ت ، بارادة : ج (701) شريعة : ت ، ملة : ج (702) يصلهم : ت ، تصلهم : ج (703) اصلا : ت ، - : ج (704) : ع [التثنية ٤/٢٢] ، كل كل دركيو مشفط وجو : ت ج (705) وجوه : ت ، وجه : ج (706) المعتزلة : ت ، المعتزل : ج (707) يميز : ت ، يجوز : ج (708) يقال : ت ، يقول : ج ن (709) في الدنيا : ج ن - : ت (710) لها : ت ، له : ج (711) تابع : ت ، تابعا : ج (712) مستحق عقاب : ت ، مستحقا عقابا : ج

وعلى هذا رأى جرى كلام جمهور أجبانا ، لأنك تجدهم يقولون
ببيان : ليس هناك موت من دون أثم وآلام من دون تعدٍ ⁽⁷¹³⁾ وقالوا :

ان الرجل يقاس بما يقيس به ⁽⁷¹⁴⁾ وهذا نص «المشنة» . وصرحوا في كل

موضع أنه لازم ضرورى في حقه تعالى العدل . وهو ان يجازى الطائع ⁽⁷¹⁵⁾ 5
على كل ما فعله من افعال البر والاستقامة ، ولو لم يؤمر بذلك على
يد نبي ، وانه يعاقب على كل فعل شر فعله الشخص ، ولو لم يُنْهَ عنه

على يد نبي . اذ ذلك منهي | عنه بالفطرة ، اعنى النهى عن الظلم والجور . (٣٥-ب) م

قالوا : انه تبارك وتعالى لا يمنع من المخلوق شيئا يستحقه ⁽⁷¹⁶⁾

وقالوا : ان كل من يقول انه تبارك وتعالى حلیم ، فانه سيعاقب شديدا

10 [ستمزق احشائه] الا انه وان كان يعانى عناء طويلا وهو يعمل ما يجب

عليه ⁽⁷¹⁷⁾ . وقالوا : ليس الذى اُمِرَ بفعله مثل الذى عمل دون ان يؤمر

⁽⁷¹⁸⁾ وبينوا انه وان كان لم يكلف أعطي له اجره ⁽⁷¹⁹⁾ وعلى ⁽⁷²⁰⁾ هذا

الاصل اطردهم جميع كلامهم . وجاء في كلام الحكماء ⁽⁷²¹⁾ زيادة ما جاءت

في نص التوراة وهو قول بعضهم : محنة العشق ⁽⁷²²⁾ .

15 وذلك ان بحسب هذا رأى قد تنزل بالشخص آفات لا للذنوب متقدم

بل ليعظم جزاؤه . وهذا هو ايضا مذهب المعتزلة ولا نص في التوراة لهذا

المعنى . ولا يغلطك امر ⁽⁷²³⁾ الامتحان ⁽⁷²⁴⁾ . ان الله امتحن ابراهيم ⁽⁷²⁵⁾ .

(713) : ا ، ابن ميثه بلا خطأ ولا يسورين بلا عون : ت ج [شبت : ١٥٥ - ١]

(714) : ا ، بمده شادم مودديه موددين لو : ت ج [سوطه ١ مشنه ٧] (715) الطائع :

ت ، - : ج (716) : ا ، ابن هتبه مقفح زكوت كل بريه : ت ج [بيا قا ٣٨ ب ، فسعي

١١٨] (717) : ا [براشيت ربه ٦٧١ ، بياقا ١٥٠ - ١] ، كل هاومر قود شايريك هوا وترن هوا

يتورن معوهى الا ماريك افيه وجبى ديله : ت ج (718) ، اينودومه مصووه و عوسه

لمى شايتر مصووه و عوسه : ت ج [فد وشين ١٣١ ، ١٨٧] (719) : ا ، فوتنين

لو شكرو : ت ج (720) وعل : ت ، عل : ج (721) : ا ، الحكيم : ت ج (722) :

ا ، يسورين شل اعبه : ت ج [بركوت ٥ - ١] (723) امر : ج ، اهور : ت (724) :

ا ، النسيون : ت ج (725) : ع [التكوين ١/٢٢] ، وهلميه نسه ات ابرهم : ت ج

وقوله . فعتاك واجاعك واطعمك الخ. ⁽⁷²⁶⁾ فستسمع الكلام في ذلك ولم تتعرض شريعتنا بوجه ، غير لاحوال اشخاص الأنسان . اما حديث هذا العوض للحيوان فلم يسمع قط في ملتنا قديما بوجه ولا ذكره قط احد من الحكماء ⁽⁷²⁷⁾ لكن بعض المتأخرين من الجاؤنيم [المفتين] عليهم السلام لما سمعه من المعتزلة استصوبه واعتقده .

5

واما ما اعتقده انا في هذه القاعدة اعني ⁽⁷²⁸⁾ في العناية الالهية فهو ما (١-٢٧٠) ج اصف لك . ولست (X) انا مستندا في هذا الاعتقاد الذي اصفه | لما وداني اليه البرهان ، بل استند فيه لما تبين لي انه قصد كتاب الله وكتب انبيائنا . وهذا الرأي الذي اعتقده اقل شناعة من الآراء المتقدمة واقرب من القياس العقلي . وذلك اني اعتقد ان العناية | الالهية انما هي في هذا العالم السفلي ، ^{(١-٣٦) م} اعني من تحت فلك القمر باشخاص نوع الانسان فقط . وهذا النوع وحده هو الذي جميع احوال اشخاصه وما يناها من خير وشر تابع لاستحقاق ، كما قال ، كل طريقه حكمة ⁽⁷²⁹⁾ اما سائر الحيوانات ناهيك عن النبات وغيره ، فان رأيي فيها رأى ارسطو ، لا اعتقد بوجه ان هذه الورقة سقطت بعناية بها ولا ان هذا العنكبوت افترس هذه الذبابة بقضاء الله وارادته الآن الشخصية ، ولا ان البرقة التي بزقها زيد تحركت حتى نزلت على هذه البعوضة ⁽⁷³⁰⁾ في موضع مخصوص فقتلتها بقضاء وقدر ولا ان هذه السمكة لما اختلطت هذه الدودة من وجه الماء انما كان ذلك بمشيئة الهية شخصية ، بل هذا كله ⁽⁷³¹⁾ عندي بالاتفاق المحض كما يراه ارسطو .

10

وانما العناية الالهية عندي في ما اراه تابعة للفيض الالهي والنوع الذي اتصل به ذلك الفيض العقلي حتى صار ذا عقل وانكشف له كل ما هو مكشوف لدى العقل هو الذي صحبته العناية الالهية وقدرت افعاله

(726) : ع [التنبيه ٢/٨] ، ويمك ويرميك وجو : ت ج (727) الحكماء : ج ، الحكيم : ت (728) في : ج ، - : ت (X) : ا ، ليس في ت (729) : ع [التنبيه ٤/٣٢] ، كل دركو مشط : ت ج (730) البعوضة : ت ، الباعوضة : ج (731) هذا كله : ت ، هذه كلها : ج

كلها على جهة الجزاء والعقاب. اما (732) إِنْ غَرَّقَ السَّفِينَةَ بَيْنَ فِيهَا كَمَا
 (733) ذَكَرَ وَانْخَرَارَ (734) السَّقْفَ عَلَى مَنْ فِي الْبَيْتِ، ان كان ذلك بالاتفاق
 المحض فليس دخول اولئك لتلك السفينة وجلس الآخرين في البيت
 بالاتفاق بحسب رأينا، بل بارادة الهية بحسب الاستحقاق في احكامه
 5 التي لاتصل عقولنا لمعرفة قانونها. والذي دعاني لهذا الاعتقاد لاني لم اجد (٣٦-ب) م
 قط نص كتاب نبي يذكر ان لله عناية بشخص من اشخاص الحيوان
 الا بشخص انسان (735) فقط.

وقد عجبوا الانبياء ايضا من كون العناية باشخاص الانسان، وانه
 اقل من ان يعتنى به. فناهيك من سواه من الحيوان قال: ما البشر حتى
 10 تتعرف له الخ (736)، ما الانسان حتى تذكره الخ (737). وقد جاءت
 النصوص الجلية بكون العناية بجميع اشخاص الانسان وبافتقاد اعمالهم
 كلها: هو جابريل قلوبهم جميعا وعالم باعمالهم كلها (738)، وقال:
وعيناك مفتوحتان على جميع طرف بني آدم لتجزى كلا على حسب طرقه
 (739) وقيل ايضا: لان عينيه على طرق الانسان وهو يبصر جميع خطواته
 15 (740) وقد نصت التوراة بالعناية باشخاص الانسان، وتفقد افعالهم قال:
وفي يوم افتقادى افتقدتهم بذنبهم (741)، وقال: الذى خطى الى اياه انحوى
من كتابي (742) وقال: وأُييد ذلك الانسان (743) وقال: جعلت وجهي

(732) اما: ج ن، واما: ي، - : ت (733) كما: ث، كن: ج (734) انخرار:
 ت، انخرار: ج (735) انسان: ت ج، الانسان: ن (736) : ع [المزمور ١٤٣/٣] ،
 مه ادم و تر هوروجو: ت ج (737) : ع [المزمور ٨/٥] ، مه افوش كي مكرنووجو: ت ج
 (738) : ع [المزمور ١٥/٢٢] ، هيوصريحد ليم هين ال كل مسيهم : ت ج (739) : ع
 [ارميا ١٩/٢٢] ، اشريعنيك فقوحوت حل كل دبري بني هادم لت لايش كدركيو: ت ج
 (740) : ع [ايوب ٢١/٢٤] ، كي عنيو حل كل دبري ايش و كل صليو يراه : ت ج
 (741) : ع [الخروج ٢٤/٢٢] ، ويوم فقد يوفقدق عليهم حطام : ت ج (742) : ع
 [الخروج ٢٢/٢٢] ، ي اشرحط ل انحوسفري [سل: ج] : ت ج (743) : ع [الاحبار
 ٣٠/٢٣] ، وهابنق ات هنفش هيا : ت ج

ضد ذلك الانسان⁽⁷⁴⁴⁾، وهذا كثير. وكل ماجاء من قصص ابراهيم واسحق ويعقوب دليل محض على العناية الشخصية.

- اما سائر اشخاص الحيوان فالحال فيها كما يراه ارسطو بلا شك. ولذلك كان ذبحها مباحا بل مأمورا به. وتصريفها في المنافع كيف شئنا. ودليل كون سائر الحيوان غير معتنى به الابنحو العناية التي ذكرها ارسطو 5 قول النبي لما رأى من تسلط نبوكدنصر، وكثرة قتله الناس قال: يارب كأنّ قد⁽⁷⁴⁵⁾ أهمل⁽⁷⁴⁶⁾ الناس وسيّبوا كالاسماك وحشرات الارض. دل بهذا القول ان تلك الانواع مهملة وهو قوله: وتعامل البشر كسمك البحر كدبابات لا | قائد لما انه يصعدهم جميعا الخ.⁽⁷⁴⁷⁾ ثم بين النبي ان ٢ (١-٣٧)
- ليس الامر كذلك، ولا على جهة الاحمال، ورفع العناية، بل على جهة العقاب لاؤلئك لاستحقاقهم ما نزل بهم قال: يارب؛ انك للقضاء جعلته يا صخرى انك للتاديب اسسته⁽⁷⁴⁸⁾.

- ولا تظن ان هذا الرأي ينتقض على بقوله: يرزق البهائم طعامها الخ⁽⁷⁴⁹⁾. ويقول: تزار الاشبال للاقتراس والتماس طعامها من الله⁽⁷⁵⁰⁾ ويقول: تبسط يدك فتشيع كل حي مرضاته⁽⁷⁵¹⁾. وبقول الحكماء⁽⁷⁵²⁾ 15 ايضا يجلس ويطعم كل شئ من قرون الجواميس حتى يبض القمل⁽⁷⁵³⁾. وكثير مثل هذه النصوص تجدها وليس فيها شئ ينتقض رأبي هذا، لان هذه كلها عناية نوعية لا شخصية. وكأنه يصف افضاله⁽⁷⁵⁴⁾ تعالى

(744): ع [الاحبار ٦/٢٠]، ونفتي ات قتي بنفش هيا: ت ج (745) قد: ت ، - ج (746) اهل: ت ، اهلوا: ج (747) ع [حقوق ١٥/١ - ١٤] ، وتمه ادم كدنجي هم كرمش لا موشل بوكله بعكك همله وجو: ت ج (748) ع [حقوق ١٢/١] ، الله لشفط شتو وصور لموكير يسلقو: ت ج (749) ع [المزمور ٩/١٤٦] ، نون لبهم لحمه: ت ج (750) ع [المزمور ٢١/١٠٣] ، هكفيريم شواجم لطف وجو: ت ج (751) ع [المزمور ١٦/١٤٥] ، فوقع ات يدك ومشبيع [مش: ج] لكل حي رصون: ت ج (752) : ا ، الحكيم: ت ج (753) : ا ، يشب وزن مقرني راسم عد يصي كنيم: ت ج [شبت ١٠٧ ت ، عبوده زره ٣ ب] (754) انفضاله: ت ج ، افضاله: ن

فى تهيته لكل نوع غذاءه الضرورى ، ومادة قوامه وهذا بين واضح . وهكذا يرى ارسطو ان هذا النحو من العناية ضرورى موجود . قد ذكر ذلك ايضا الاسكندر ⁽⁷⁵⁵⁾ عن ارسطو اعنى تهية وجود اغذية كل نوع لاشخاصه ، ولو لا ذلك لهلك النوع بلا شك . وهذا بين بايسر تامل .

5 واما قولهم : ايلام الحيوان (المنهى عنه) فى التوراة ⁽⁷⁵⁶⁾ من قوله :

لماذا ضربت اتانك ⁽⁷⁵⁷⁾ فذلك على جهة التكيل لنا لثلاثتخلق باخلاق

القساوة ، ولا تؤلم عبثا للافائدة ، بل تقصد الرفق والرحمة | ولو بشخص (٢٧٠ - ب) ج

اى حيوان اتفق الا عند الحاجة : لان نفسك اشتبهت اكل اللحم ⁽⁷⁵⁸⁾

لان نذبح على جهة القساوة او اللعب . ولا يلزمنى ⁽⁷⁵⁹⁾ ايضا بحسب هذا

الرأى السؤال ان يقال لى ، ولاى شئ اعنى باشخاص الانسان ، ولا 10

يعنى مثل تلك العناية سائر اشخاص | الحيوان ؟ لان هذا السائل ينبغى (٢٧ - ب) م

ان يسأل نفسه ، ويقول لى شئ وهب العقل للانسان ولم يهب ⁽⁷⁶⁰⁾

ذلك اسائر انواع الحيوان . فان جواب ⁽⁷⁶¹⁾ هذا السؤال الاخير ⁽⁷⁶²⁾ كذا

شاء ، او كذا اقتضت حكمته او كذا اقتضت الطبيعة بحسب الثلاثة

15 اراء المتقدمة .

وبهذه الجوابات بعينها يجاب ⁽⁷⁶³⁾ عن السؤال الاول . وحصيل

رأى الى آخره . فانى لا اعتقد انه تعالى يخفى عنه شئ او انسب له عجزا بل

اعتقد ان العناية تابعة للعقل ولازمة له . اذ العناية انما تكون من عاقل

والذى هو عقل كامل على كمال لا كمال بعده . فكل من اتصل به شئ من

20 ذلك الفيض على قدر ما يصله من العقل يصل من العناية . هذا هو الرأى الذى

يطابق عندى المعقول ونصوص الشريعة . واما تلك الآراء المتقدمة ففيها

(755) الاسكندر : ت ، اسكندر : ج (756) : ا ، صر بل حليم داوريا : ت ج

(757) : ع [العدد ٢٢ / ٢٢] ، مله هكيت ات انتك : ت ج (758) : ع [التثنية

٢٠ / ١٢] ، كي تاوه نفشك لاكل بسر : ت ج (759) يلزمنى : ت ، يلزمنى : ج (760)

يحب : ت ، يوب : ج (761) جواب : ت ، جواب : ج (762) الاخير : ت ج ، الاخر :

ن (763) يجاب : ت ، يجاب : ج

افراط وتفريط. اما افراط يخرج الى الاختلاط المحض ومناكرة المعقول ومكابرة المحسوس، او تفريط عظيم يوجب اعتقادات رديئة جدا في حق الاله وفسادا لنظام وجود الانسان، ومحو محاسن الانسان كلها الخلقية والنطقية اعنى رأى من رفع العناية عن اشخاص الانسان وسوى⁽⁷⁶⁴⁾ بينها وبين اشخاص سائر انواع الحيوان.

5

فصل يـح [١٨]

وبعد ما قدمته من تخصيص العناية بنوع الانسان | وحده من سائر انواع الحيوان اقول: انه⁽⁷⁶⁵⁾ قد عُلِمَ ان⁽⁷⁶⁶⁾ ليس في خارج الذهن نوع موجود بل النوع وسائر الكليات معانٍ ذهنية كما علمت، وكل موجود خارج الذهن انما هو شخص او اشخاص. فاذا⁽⁷⁶⁷⁾ عُلِمَ هذا فقد علم 10 ان الفيض الالهى الموجود متصلا⁽⁷⁶⁸⁾ بنوع الانسان اعنى العقل الانسانى انما هو ما وجد من العقول الشخصية وهو ما فاض على زيد، وعمرو⁽⁷⁶⁹⁾، وخالد، وبكر.

و اذا كان ذلك كذلك، فيلزم على ما ذكرته في الفصل المتقدم ان 15 اى شخص من اشخاص الناس نال من⁽⁷⁷⁰⁾ ذلك الفيض حظًا اوفر بحسب تهو مادته، و رياضته كانت العناية به اكثر ضرورة، ان⁽⁷⁷¹⁾ كانت العناية تابعة للعقل كما ذكرت؛ فلا تكون العناية الالهية باشخاص نوع الانسان كلها على السواء بل تتفاضل العناية بهم، كتفاضل كما لهم الانسانى. وبحسب هذا النظر يلزم ضرورة ان تكون عنايته تعالى بالانبياء عظيمة جدا. وعلى حسب مراتبهم فى النبوة، وتكون عنايته بالفضلاء 20 و الصالحين على حسب فضلهم، وصلاحهم. اذ ذلك القدر من فيض العقل الالهى هو الذى انطق الانبياء وسدد افعال الصالحين وكمّل علوم الفضلاء بما علموا.

(764) سوى : سارى : ج (765) انه : ت - : ج (766) ان : ت ، انه : ج
(767) فاذا : ت ، فهذا : ج (768) متصلا : ت ، متصل : ج (769) عمرو : ج ،
عمر : ت (770) من : ج ، فى : ت (771) ان : ت ، وان : ن ، او : ج

- واما الجاهلون العصاة ، فبحسب ما علموا من ذلك الفيض ، هان امرهم ، وانتسقوا في نظام سائر اشخاص انواع الحيوان : فثائل البهائم وتشبه بها ⁽⁷⁷²⁾ . ولذلك سهل قتلهم ، بل امر به للمنافع . وهذا الغرض هو قاعدة من قواعد الشريعة ، وعليه مبناها ، اعنى على ان العناية | (٣٨ - ب) م
- 5 بشخص شخص من اشخاص الانسان بحسبه ⁽⁷⁷³⁾ . تأمل كيف نص على العناية بجزئيات احوال الآباء ⁽⁷⁷⁴⁾ في تصرفاتهم ، وحتى في كسبهم وما ⁽⁷⁷⁵⁾ وُعدوا به من اصحاب العناية لهم قيل لابراهيم : انا ترس لك ⁽⁷⁷⁶⁾ وقيل ⁽⁷⁷⁶⁾ لاسحق : وانا اكون معك واباركك ⁽⁷⁷⁷⁾ وقيل ليعقوب : وها انا معك احفظك حيثما اتجهت ⁽⁷⁷⁸⁾ وقيل لسيد النبيين : انا اكون معك ⁽⁷⁷⁹⁾ . وقيل 10 ليشوع : كما كنت مع موسى اكون معك ⁽⁷⁸⁰⁾ . وهذا كله تصريح بالعناية بهم على قدر كمالهم .

وقيل في العناية بالفضلاء واهمال الجاهلين : هو يحفظ اقدام اتقيائه والمنافقون في الظلمة يصمتون لانه لا يغلب انسان بقوته ⁽⁷⁸¹⁾ . يقول : ان سلامة بعض اشخاص الناس من الآفات ووقوع بعضهم فيها ليس ذلك بحسب قواهم البدنية ، واستعداداتهم الطبيعية هو ⁽⁷⁸²⁾ قوله : لانه لا يغلب الانسان بقوته ⁽⁷⁸¹⁾ . بل ذلك بحسب الكمال والنقص اعنى قربهم من الله

(772) : ع [المزمور ١٣/٤٨] ، تمثل كهوت نلمو : ت ج (773) بحسبه : ت ، فحسب : ج (774) : ا ، الابوت : ت ج (775) وما : ت ج ، ما : ن (775) : ع [التكوين ١/١٥] ، انكى بجن لك : ت ج (776) قيل : ت ، قل : ج (777) : ع [التكوين ٢/٢٦] ، ليمسح واهيه عك وابركك : ت ج (778) : ع [التكوين ١٥/٢٨] ، وهته انكى عك وشمر تيك بكل اشركك : ت ج (779) : ع [الخروج ١٢/٣] ، كي اهيه عك : ت ج (780) : ع ، [يشوع ٥/١] ، ليهوشع كاشر هتي عم مشه اهيه عك : ت ج (781) : ع [الملوك الاول ٩/٢] ، رجل حديدو يشمرو و رشمع بحشك يسموك لا بكح يحجر ايش : ت ج (782) هو : ت ، هي : ج

او بعدهم. فلذلك كان القريبون منه في غاية الوقاية يحفظ اقدام اتقيائه (783).
والبعيدون منه معرضون لما اتفق ان يصيبهم ، وليس ثم يقيم عما يطرأ
كالماشي في الظلام الذي عطبه مضمون (784) .

وقيل في العناية بالفضلاء ايضا : يحفظ عظامها كلها الخ. (785) ،

5 عينا الرب الى الصديقين الخ. (796) ، ويدعوني فاستجيب له الخ. (787) .

والنصوص التي جاءت في هذا المعنى اكثر من ان تحصى اعنى في العناية
باشخاص الناس على قدر كمالهم ، وفضلهم . وقد ذكر الفلاسفة ايضا
هذا المعنى.

(٢٧١-١) ج قال : ابو نصر [الفارابي] في صدر شرحه لكتاب « نيقوماخيا »

١٠ لارسطو قال : واما الذين لهم قدرة ان ينقلوا انفسهم من خلق الى خلق

فاولئك هم الذين قال افلاطون فيهم : ان عناية الله بهم اكثر .

فتامل كيف اخرجنا هذا النحر من الاعتبار لمعرفة صحة ما جاءوا به

الانبياء كلهم عليهم السلام من العناية الشخصية الخصيصة بشخص شخص ،

على قدر كماله . وكيف هذا لازم من جهة النظر ، اذا كانت العناية تابعة (788)

١٥ للعقل كما ذكرنا . ولا يصح ان نقول ان العناية نوعية لا شخصية ، كما

شهر من بعض مذاهب الفلاسفة . اذ ليس ثم موجود خارج الذهن غير

الاشخاص . وبهؤلاء الاشخاص اتصل العقل الالهى ، فالعناية اذن انما

هى بهؤلاء الاشخاص . فتامل هذا الفصل حتى تأمله تسلم لك قواعد

الشريعة كلها به و تطابق لك آراء نظرية فلسفية وترفع الشناعات ،

٢٠ وتتضح لك صورة العناية كيف هى وبعدها ذكرناه من آراء اهل النظر

في العناية ، وتدير الله للعالم كيف هو ألخص لك ايضا رأى اهل ملتنا

في العلم وكلاماً لى في ذلك.

(783) انظر الرقم 781 (784) مفسون : ت ، مظنون : ج (785) : ع [المزمور

٢١/٣٢] ، شومر كل عصمو تيو وجو : ت ج (786) : ع [المزمور ١٦/٣٣] ، معنى الله

الصديقين وجو : ت ج (787) : ع [المزمور ١٥/٩٠] ، وقرانى واحنو وكر : ت ج (788)

تامة : ت ح ، ثالثة : ن

فصل يط [١٩]

لا شك انه معقول اول ان الله تعالى يجب ان توجد (789) له كل
الكمالات (790) وتنفي عنه كل النقائص. ويكاد ان يكون معقولا اولاً
ان الجهل، باى شئ كان، نقص، وانه تعالى لم يجهل شيئاً، لكن الذى
5 دعا بعض اهل النظر كما | ذكرت لك ان يتجاسر، ويقول يعلم كذا، (٣٩-ب) م
ولا يعلم كذا. هو ما تخيله من عدم انتظام احوال اشخاص الانسان التى
اكثر تلك الاحوال ليست احوالا طبيعية فقط، تابعة ايضا لكون
الانسان ذا استطاعة، وروية وقد ذكر الانبياء ان استدلال الجهال على
عدم علم الاله بافعالنا انما هو رؤية اهل الشر فى نعمة ورخاء. وان هذا
10 داع للفاضل ان يظن ان اعتماده للخير (791) وما تحمله فى ذلك من المشقة
لمقاومة الغير (792) له غير مفيد. ثم ذكر النبي انه اجال فكره فى ذلك الى
ان تبين له ان الامور تنظر بمآلها، لا باوائلها. وهذا هو وصفه فى نظم
هذه المعانى كلها قال :

ويقولون كيف يكون الله عالما وهل من علم للكلّى ان هؤلاء

15 منافقون وهم مدى الدهر فى دعة وقد ازدادوا ثروة اذن باطلا زكيت

قلبي ، وغسلت كفّىّ بالنقاء (793). وآخر القول : ولقد هممت ان ادرك

ذلك لكنه عسر فى عيني الى ان ادخل فى اقداس الله واتامل فى آخرتهم

انما جعلتهم فى مزالق الخ. كيف صاروا الى الخراب فى لحظة الخ (794).

(789) توجد : ت توجب : ج (790) الكمالات : ج ن ، الخيرات : ت (791)

للخير : ت ، الخير : ج (792) الغير : ت ، الخير : ج . الجور : ن (793) : ع [المزمور

١٣/٧٢ - ١١] ، وامرو ايكة يدع ال ويش دعه بعليون هه اله رشيم وشاوى عولم هسجو

حيل اك ريق زكيى لبي وارحص بنقيون كن : ت ج (794) : ع [المزمور ١٩/٧٢ - ١٦] ،

واحشه لدعت زات عمل هوا بينى عد ابوا ال مقدشى ال ايته لاحتريم اك بخلقوت وجوايك

هيوشمه كرجع [+ سفوتو من بلهوت : ج] : ت ج

وهذه المعاني بعينها قد ذكرها «ملاخي» قال : لقد اشتدت على
اقوالكم قال الرب وتقولون بيم تكلمنا عليك. انكم قلتم عبادة الله باطلة
وما المنفعة في حفظنا محفوظاته وفي مشينا بالحديد امام رب الجنود،
والآن فانا نغبط المتكبرين الخ. حينئذ تكلم خائفو الرب الخ. فتتوبون،
وتتميزون الخ (795).

5

وقد بين ايضا داود شهرة هذا الرأي في زمانه وما اوجبه من تعدّي
 الناس ، وظلمهم بعضهم لبعض. واخذ ان يحتج على ابطال ذلك الرأي
 (٤٠-١) م و الإخبار بانه تعالى يعلم جميع ذلك | قال : يقتلون الارملة والغريب
ويذبحون اليتيم. ويقولون ان الرب لا يبصر، واله يعقوب لا يقطن
افطنوا ايها الجاهل في الشعب ويا اغبياء متى تعقلون الذي غرس الاذن
لا يسمع ام الذي جبل العين لا يبصر (796).

10

وها انا ابين لك معنى هذا الاحتجاج بعد ان اذكرك سوء فهم
 المتهاوتين لكلام الانبياء ، لهذا الكلام ، قال لي منذ سنين اشخاص من
 نبلاء ملتنا الأطباء على جهة التعجب منهم ، من قول داود قالوا: هكذا
 كان يلزم على قياسه (797) هذا ان خالق الفم ياكل وخالق الرئة يصيح.
 15 وهكذا سائر الاعضاء. فتأمل يا ايها الناظر في مقالتي هذه ! كم بعدوا عن
 الصواب في فهم هذه الحجة. واسمع معناها بيّن هو: ان كل فاعل آلة
 من الآلات لولا ان الفعل الذي يُفعل بتلك الآلة متصور عنده ، لما

(795) : ع [ملاخي ١٨/٣ - ١٣] ، حزقو على ديريكم امر الله و جو امرتم شوا
 عبود الميم ومه بصع كي شمرنو مشمرتو وكى هلكنو قدر نيت مفى الله صباوت وعته انخنو ماشريم
 زديم وجوازندبر ويراى الله وجوشبتم ورايتم وجو : ت ج (796) : ع [المزمور ٩٣/٩
 - ٦] ، المنه و جريهرجو ويتوميم ير صحو ويامرولا يراه يه ولا يبين المي يعقب بينو
 بو عريم بعم وكسيلم متى تشكيلو هنوطع ازن هلا يشمع يوصرين هلا يبيط : ت ج (797)
 قياسه : ت ، قياس : ج

امكنه عمل آلة له . ومثال ذلك انه لو لم يتصور الحداد معنى الخياطة ، وفهمه لما عمل الابرة على هذا الشكل الذى لا تتم الخياطة الا به . وهكذا سائر الآلات .

- فلما زعم من زعم من الفلاسفة ان الله لا يدرك هذه الشخصيات
5 لكونها من مدركات الحواس وهو تعالى لا يدرك بحاسة بل ادراكا عقليا ، احتج⁽⁷⁹⁸⁾ عليهم بوجود الحواس ، وقال : فاذا كان معنى ادراك البصر خفيا عنه لا يعلمه كيف اوجد هذه الآلة المهيئة للادراك البصرى ؟ اتراه⁽⁷⁹⁹⁾ بالاتفاق وقع ان تحدث⁽⁸⁰⁰⁾ رطوبة ما صافية ودونها رطوبة اخرى كذلك او دونها طبقة ما اتفق ان انتقبت فيها ثقبه ، وجاءت امام (٤٠-ب) م
10 تلك الثقبه طبقة صافية صلبة .

- و بالجملة رطوبات العين وطبقاتها واعصابها التى هى من الاحكام (٢٧١-ب) ج
على ما قد علم . وكلها مقصود بها غاية هذا الفعل . يتصور عاقل ان هذا وقع كيف اتفق ؟ لابل هو بقصد من الطبيعة ضرورة ، كما بين كل طبيب ، وكل فيلسوف . وليست الطبيعة ذات عقل ، وتدبير ، وهذا
15 باجماع من الفلاسفة ، بل هذا التدبير المنهى ، صادر على رأى الفلاسفة عن مبدء عقلى ، وهو من فعل ذى عقل فى رأينا . وهو الذى طبع هذه القوى فى كل ما توجد فيه قوة⁽⁸⁰¹⁾ طبيعية .

- فاذا كان ذلك العقل لا يدرك هذا المعنى⁽⁸⁰²⁾ ولا يصرفه فكيف اوجد او حصلت عنه على ذلك الرأى طبيعة نقصد نحو هذا الغرض الذى
20 لا علم له به . وبالحقيقة سماهم : جهالا و اغبياء⁽⁸⁰³⁾ ثم اخذ ان يبين ان ذلك نقص فى ادراكنا و ان الله عز وجل الذى وهبنا هذا العقل الذى به ندرك ، ومن اجل قصورنا⁽⁸⁰⁴⁾ عن ادراك حقيقته تعالى

(798) احتج : ت ، فاحتج : ج ن (799) اتراه : ج ، اترى : ت (800) تحدث : ت ، حدث : ج ، حدث : ن (801) قوة : ت ج ، القوة : ن (802) هذا المعنى : ت ، هذه المعانى : ن ، ذلك المعنى : ج (803) : ا ، يورعهم وكسليم : ت ج (804) قصورنا : ت ، قصوره : ج ن

حدثت لنا (805) هذه الشبه (806) العظيمة قد (807) علم تعالى ذلك النقص منا. وان فكرتنا هذه المقصورة لا يلتفت (808) الى ما اوجبه من التفات قال: الذي يعلم البشر الحكمة ان الرب يعلم افكار البشر انها باطلة (809).

- 5 وغرضي كله هذا (810) الفصل ان ابين ان هذا نظر قديم جدا اعنى ما وقع للجهال من عدم ادراك الاله من اجل كون احوال اشخاص الانسان الممكنة بطبيعتها غير منتظمة قال : وعمل بنو اسرائيل في الخفاء امورا غير مستقيمة | في حق الرب (811) وفي « المدرش » ما ذا قالوا ؟ (١-٤١) م قالوا : ان هذا العمود لا يرى ولا يسمع ولا يتكلم (812) يريدون بذلك تخيلهم ان الله غير مدرك هذه الاحوال ، ولا يصل (813) منه امر ولا نهى 10 للانبياء. وعلة ذلك كله، ودليله عندهم كون احوال الاشخاص الانسانية لا تجرى بحسب ما يرى كل شخص منا، ان هكذا ينبغي ان تكون. فاذا رأوا ان ليست الامور كما يريدون قالوا : لا يرانا الرب (814) وقال «صفنيا» عن هؤلاء : القائلين في قلوبهم لا ياتي الرب بخير ولا شر (815).
- واما ما ينبغي ان يقال في علمه تعالى بالامور كلها فاخبرك برأى في ذلك 15 بعد ان اعلمك بالامور المجمع عليها التي لا يمكن ذو (816) عقل ان يخالف في شيء منها.

(805) لنا : ت ج ، له : ن (806) الشبه : ت ج ، الشبه : ن ، الشبهات : ي (807) قد : ت ج ، وقد : ن (808) ذلك النقص .. فكرتنا .. يلتفت : ت ج ، هذه القصور فكرتهم تلتفت : ن (809) : ع [المزمور ١١/٩٣ - ١٠] هلمد ادم دعت الله يودع عشبوت ادم كي هم هبل : ت ج (810) بهذا : ت ، كان بهذا : ج (811) : ع [الملوك الرابع ٩/١٧] ، ويحفاوبنى يسراى دبريم اشراى كن هل الله : ت ج (812) : ا ، مه امرو امرو همود هزه اينورواه و اينور شومع و اينور مدبر : ت ج [المدرش غير معروف المكان : ب] (813) يصل : ت ، وصل : ج ن (814) : ع [حزقيال ١٢/٨] ، ابن الله رواه او تنو : ت ج (815) : ع [صفنيا ١/١٢] ، هاومريم بليم لا يعطيه الله ولا يريه : ت ج (816) ذو : ج ، ذا : ت

فصل ك [٢٠]

امر مجمع عليه انه تعالى لا يصح ان يتجدد له علم حتى يعلم الآن
 ما لم يعلمه قبل ، ولا تصح ان تكون له علوم كثيرة متعددة ، ولو على
 رأى من يعتقد الصفات ، فلما تبرهن هذا ، قلنا نحن معشر المتشرعين ان
 5 بالعلم الواحد يعلم الاشياء الكثيرة المتعددة ، وليس باختلاف المعلومات
 تختلف العلوم في حقه تعالى كما ذلك في حقنا . وكذلك قلنا ان هذه الاشياء
 كلها المتجددة عليمها قبل كونها ، ولم يزل عالما بها . فلذلك لم يتجدد (١١-ب) م
 علم بوجه لأن علمه بان فلانا (٨١٧) هو الان معدوم وسيوجد في الوقت
 الفلاني ويدوم موجودا مدة كذا ، ثم يعدم فان اذا وجد ذلك الشخص
 10 كما تقدم العلم به ، ما زاد ثم علم ، ولا حدث ما لم يكن معلوما عنده ،
 بل حدث ما لم يزل معلوما انه سيحدث على ما وجد عليه .
 ولزم بحسب هذا الاعتقاد ان يكون العلم يتعلق بالاعدام ، ويحيط بما
 لا نهاية له فاعتقدنا ذلك ، وقلنا ان الاعدام التي سبق في علمه ايجادها وهو
 قادر على ايجادها لا يمتنع تعلق علمه بها . اما ما لا يوجد اصلا فذلك (٨١٨) هو
 15 العدم المحض في حق علمه الذي لا يتعلق علمه به كما لا يتعلق علمنا نحن
 بما هو معدوم عندنا . و (٨١٩) اما الاحاطة بما لا نهاية له (٨٢٠) ففيه اشكال ،
 وذهب بعض اهل النظر الى القول بان العلم يتعلق بالنوع ويستترسل على
 سائر اشخاص النوع بمعنى ما ، فهذا رأى كل متشرع بحسب ما تقدموا
 اليه ضرورة النظر .

20 اما الفلاسفة فبتوا الامر وقالوا : انه لا يتعلق علمه (٨٢١) بعلم ،
 ولا يحيط علم بما لا نهاية له (٨٢٠) فاذا ولا يتجدد علم . فحال ان يعلم شيئا
 من المتجددات ، فلا يعلم اذن الا الشيء الثابت الذي لا يتغير . وبعضهم

(٨١٧) فلانا : ج ، فلان : ت (٨١٨) فلان : ت ج ، فلذلك : ن (٨١٩) : و ج - :
 ت (٨٢٠) له : ت ، - ج (٨٢١) علمه : ت ، علم : ج

حدث له شك آخر، وقال ⁽⁸²²⁾: ولو الاشياء الثابتة ، ان علمها ، فقد
صارت له علوم كثيرة ، لان بكثرة المعلومات تكثر العلوم. لان لكل
(١-٤٢) م معلوم علما ⁽⁸²³⁾ يخصه فاذن لا | يعلم الا ذاته .

- والذى أقوله انا: إن كل ما وقعوا فيه كلهم ، سببه ان جعلوا بين علمنا
وعلمه تعالى نسبة ، وينظر كل فريق في امور تمتنع في علمنا ، فيظن ان
5 ذلك لازم في علمه ، او يشكل عليه الامر . وينبغي ان يعظم تأنيب
الفلاسفة في هذه المسئلة اكثر من كل اجل. لانهم الذين برهنوا ان ذاته
تعالى لا تكثير فيها ، ولا له صفة خارجة عن ذاته ، بل علمه ذاته ،
(١-٢٧٢) ج وذاته علمه. وهم الذين برهنوا ان عقولنا مقصورة عن ادراك حقيقة |
ذاته على ما هي عليه كما بينا. فكيف يزعمون ان يدركوا علمه. وعلمه
10 ليس هوشينا خارجا عن ذاته، بل ذلك التقصير بعينه الذى قصرت عقولنا
عن ادراك ذاته ، هو التقصير عن ادراك علمه بالاشياء كيف هي ⁽⁸²⁴⁾.
و ليس ذلك علما من نوع علمنا ، فنقيس عليه ، بل امرا مباينا
(825) كل المباينة. وكما ان ثم ذاتا ⁽⁸²⁶⁾ واجبة الوجود ، عنها يلزم كل
موجود على رأيهم. اذ ⁽⁸²⁷⁾ هي الفاعلة كل ما سواها بعد العدم على رأينا. 5

- كذلك نقول : ان تلك الذات مدركة لكل ما سواها و ⁽⁸²⁸⁾ لا يخفى
عنها شئ بوجه من كل ما يوجد ، ولا مشاركة بين علمنا وعلمه، كما لا
مشاركة بين ذاتنا وذاته . وانما غلط هنا اشتراك اسم العلم لان المشاركة
في الاسمية فقط، والمباينة في حقيقته. فمن اجل هذا تلزم الشناعات، اذو ⁽⁸²⁹⁾
20 نتخيل ان الامور اللازمة لعلمنا لازمة لعلمه . ومما يبين الى ايضا من
(١-٤٢) م نصوص التوراة ان علمه تعالى بوجود ممكن | ما، أنه سيكون، لا يخرج
ذلك الممكن عن طبيعة الامكان بوجه ، بل طبيعة الامكان باقية معه.

(822) قال: ت ، قالوا : ج (823) علما: ج ، علم: ت (824) هي : ت ، هو:
ج (825) امرا مباينا : ت ، الامر مباين : ج ن (826) ذاتا : ج ، ذات: ت (827) اذ :
ج ، لو: ت (828) و : ت ، - : - : ج (829) اذ و : ج ، اذ: ت

وان ليس العلم بما يحدث من الممكنات موجبا⁽⁸³⁰⁾، كونها ضرورة على احد الإمكانين. هذه ايضا قاعدة من قواعد شريعة موسى لاشك فيها⁽⁸³¹⁾ ولا مرية. ولولا ذلك لما قال : فاصنع سوراً لسطحك⁽⁸³²⁾. وكذلك قوله (+) : كيلا يقتل في الحرب فيأخذها رجل آخر⁽⁸³³⁾. وكذلك التشريع

5 كله والامر والنهى راجع لهذا الاصل ، وهو ان علمه بما يكون لا يخرج ذلك الممكن عن طبيعته. وهذا شديداً الاشكال في ادراك عقولنا المقصرة. فتأمل في كم فصل باين علمه علمنا على رأى كل متشرع.

اول ذلك في كون العلم الواحد يطابق معلومات كثيرة مختلفة الانواع.

10 والثانى في تعلقه بما لم يوجد.

والثالث في تعلقه بما لا نهاية له.

والرابع في كون علمه لا يتغير بادراك المحدثات. ويبدو لى⁽⁸³⁴⁾ ان معرفة ان⁽⁸³⁵⁾ الشئ سيبوجد. ماهى المعرفة به ، انه قد وجد، بل هنا زيادة ما ، وهى ان الذى كان بالقوة صار بالفعل.

15 والخامس بحسب رأى شريعتنا في كونه تعالى لا يختص علمه تعالى احد الامكانين. وان كان قد علم تعالى مآل احدهما⁽⁸³⁶⁾ على التحصيل. فياليت شعرى ! في اى شئ شبه علمنا بعلمه⁽⁸³⁷⁾ على رأى من يعتقد العلم صفة زائدة. وهل هنا الا مشاركة في الاسم فقط. اما على رأينا الذى نقول ليس علمه شيئاً زائداً على ذاته. فبالحق لزم ان يبين

20 علمه علمنا هذه المبانيّة | الجوهرية كمبانية جوهر السماء لجوهر الارض. (١-٤٣) م

(830) موجبا : ج ، موجب : ت (831) فيها : ت ، فيه : ج (832) : ع [التثنية

٨/٢٢] ، وعصيت معقه لججك : ت ج (+) قوله : ت ، قال : ج (833) : ع [التثنية ٧/٢٠] ،

فن يموت بملحمه و ايش احريقته : ت ج (834) لى : ج ، - : ت (835) ان : ت ، - : ج

(836) مآل احدهما : ت ، مالا حدهما : ج (837) بيلمه : ج ، علمه : ت

قد صرح الانبياء بذلك قال فان افكارى ليست افكاركم ولا طرقكم
طرقى يقول الرب كما علت السموات عن الارض - كذلك طرقى علت عن
طرقكم وافكارى عن افكاركم (838).

وجملة المعنى الذى اقوله : والحصة ان كما لا ندرك حقيقة ذاته .
ولكن مع ذلك علمنا ان وجوده اكمل وجود ، ولا يشوبه نقص ولا
تغير ، ولا انفعال بوجهه . كذلك مع كوننا لا نعلم حقيقة علمه . اذ هو
ذاته ، نعلم انه لا يدرك تارة ، ويجهل اخرى ، اعنى انه لا يتجدد له
علم بوجه ، ولا يتكرر ولا يتناهى علمه : ولا يخفى عنه شئ من الموجودات
كلها ولا يبطل علمه بها طبائعها . بل الممكن باق مع طبيعة الإمكان .
وكل ما يظهر فى مجموع هذه الاقاويل من التناقض هو بحسب اعتبار 0.
علمنا الذى لا يشارك علمه الا فى الاسم فقط . كذلك القصد مقول على
ما نقصده نحن وعلى ما يقال انه قصده تعالى باشتراك.

وكذلك العناية مقولة باشتراك على ما نغنى نحن به (839) وعلى
ما يقال انه تعالى يعنى به . فالصحيح اذن ان معنى العلم ومعنى القصد ،
و معنى العناية المنسوبة الينا غير معانى تلك المنسوبة اليه . ففى اخذت 15
العنايتان او العلمان او القصدان (840) على ان يجمعهما معنى واحد ، جاءت
الاشكالات وحدثت الشكوك المذكورة . ومتى علم ان كل ما ينسب
الينا مبين لكل ما ينسب له ، تبين الحق . وقد صرح التباين بين هذه
المنسوبة | اليه و المنسوبة الينا بقوله ، ولا طرقكم طرقى (841) ، كما قد

نقدم لنا ذكر ذلك.

(838) : ع [اشعيا ٩٠/٨ - ٨] ، كى لا عشبوتى محشوتيكم ولا دركيكم دركى ناه
افقه كى جهوشيم مارص كن - جهودركى مدركيكم وعشبوتى محشوتيكم : ت ج (839) به : ت ،
- : ج (840) العنايتان او العلمان او القصدان . ت ، العنايتان او الدلين او القصدان : ج
(841) : ا ، ولا دركيكم دركى : ت ج

فصل كا [٢١]

- فرق كبير بين علم الصانع بما صنع وعلم غيره بذلك المصنوع. وذلك ان الشيء المصنوع ان صُنِعَ⁽⁸⁴²⁾ على وفق علم صانعه فصانعه اذن انما صنعه⁽⁸⁴³⁾ ما صنع⁽⁸⁴⁴⁾ تابع⁽⁸⁴⁵⁾ لعلمه. واما الغير الذى يتأمل هذا المصنوع ، ويحيط علمه به فعلمه تابع للمصنوع. مثال ذلك ان الصانع الذى عمل⁽⁸⁴⁶⁾ هذه الخزانة التى تتحرك | فيها ائقال يجرى الماء ، فتدل (٢٧٢-ب) ج على ما مضى من النهار او الليل من الساعات ، كل ما يسيل فيها من الماء ، وتغير وضع سيلانه ، وكل خيط ، وينجذب ، وكل بندقة تنزل ، كل ذلك مدرك⁽⁸⁴⁷⁾ معلوم عند صانعها. وما علم تلك الحركات من اجل تأمله هذه الحركات الحادثة الآن، بل الامر بالعكس. وذلك ان تلك الحركات الحادثة الان انما حدثت على وفق علمه. وليس كذلك الذى يتأمل تلك الآلة، بل المتأمل كلما⁽⁸⁴⁸⁾ رأى حركة ما استجد له علم، ولا يزال يتأمل وعلومه تزيّد وتجدد اولاً اولاً ، حتى يكتسب علم جملة الآلة منها ولو قدرت ان حركات تلك الآلة لا تنهاى لكان المتأمل لا يحيط علماً بها
- 15 ابدًا ، ولا يمكن المتأمل ايضا ان يعلم حركة | من تلك الحركات قبل حدوثها. اذ انما يعلم ما يعلم مما يحدث. وهكذا الحال فى جملة الوجود ، ونسبته الى علمنا وعلمه تعالى. وذلك انا نحن انما نعلم كل ما نعلم من قبل تأمل الموجودات فلذلك يتعلق علمنا بما سيكون ، ولا بما لا يتناهى. وعلومنا متجددة متكررة بحسب الاشياء التى منها نكتسب علمها وهو تعالى
- 20 ليس كذلك ، اعنى انه ليس يعلم الأشياء من قبيلها ، فيقع التعدد والتجدد بل تلك الاشياء تابعة لعلمه المتقدم المقدّر لها بحسب ما هى عليه، اما وجود مفارق او وجود شخص ذى مادة ثابت ، او وجود ذى مادة متغير الاشخاص تابع لنظام ، لا يختل ولا يتغير.

(842) صنع : ت ج ، نصنع : ن (843) صنعه : ت ، وصنعه : ج ، صنعة : ن

(844) صنع : ت ج ، صنعه : ن (845) تابع : ج ، تابعا : ت (846) عمل : ت ، يعمل :

ج (847) مدرك : ت ؛ مدرك : ج (848) كلما : ت ، كل ما : ج

فلذلك لا يكون عنده تعالى تكثر علوم ولا تجدد ، وتغير علم ،
 لانه بعلمه حقيقة ذاته الغير متغيرة ، علم جميع ما لزم افعاله كلها. وكوننا
 نروم ان نعقل نحن كيف ذلك ، هو كوننا نروم ان نكون نحن هو
 و ادراكنا ادراكه. فالذى ينبغي للمحقق المتصف ان يعتقد انه تعالى
 لا ينفق عنه شئ بوجه ، بل الكل مكشوف لعلمه الذى هو ذاته ، وان
 ذلك النحو من الادراك محال ان نعلمه نحن بوجه ، ولو علمنا كيف هو
 لكان عندنا⁽⁸⁴⁹⁾ ذلك العقل الذى به يدرك هذا النحو من الادراك. وهذا
 شئ لا يوجد في الوجود الا له تعالى ، وهو ذاته. فافهم⁽⁸⁵⁰⁾ هذا. فاني
 اقول: انه غريب جدا ورأى صحيح اذا تَتَّبَعَ لا يوجد فيه شئ من
 (٤٤-ب) م⁽⁸⁵¹⁾ الغلط ، ولا من التمويه ، ولا تلحقه الشناعات ، ولا نسب به لله
 نقص. اذ هذه المعاني الجليلة العظيمة ، لا يمكن حصول برهان عليها
 بوجه لا بحسب رأينا معشر المنشرعين ولا بحسب رأى الفلاسفة على حسب
 اختلافهم في هذه المسألة. وكل المطالب التي لا يقوم عليها برهان ، ينبغي
 ان يتبع فيها هذه⁽⁸⁵²⁾ الطريق التي تبعتها في هذه المسألة ، اعني مسألة
 علم الاله بما سواه فافهمه .

فصل كب [٢٢]

قصة ايوب الغريبة العجيبة هي من قبيل ما نحن فيه ، اعني انه مثل
 لتبيين⁽⁸⁵³⁾ آراء الناس في العناية. وقد علمت تصريحهم وقول بعضهم: ايوب
لم يكن موجودا ولا خلق الا انه كان مثلاً⁽⁸⁵⁴⁾. والذي زعم انه: كان وخلق
⁽⁸⁵⁵⁾ وانها قصة جرت لم يعلم له لا زمانا ولا مكانا⁽⁸⁵⁶⁾ الا بعض
 الحكماء⁽⁸⁵⁷⁾ يقول: انه كان في ايام الآباء⁽⁸⁵⁸⁾ ، وبعضهم قال: انه كان

(849) عندنا : ت ، - : ج (850) فانهم : ت ، فاعل : ج (851) نسب به لله :
 ت ، ينسب به لاله : ج (852) هذه : ت ، هذا : ج (853) لتبيين : ت ، لتبين : ج
 (854) : ا ، لاهيه ولا نبرا الامثل هيه : ت ج (855) : ا ، هيه ونبرا : ت ج (856)
 زمانا ولا مكانا : ت ، زمان ولا مكان : ج (857) : ا ، الحكيم : ت ج (858) : ا ،
 بيبي هابوت : ت ج

في أيام موسى⁽⁸⁵⁹⁾ ، وبعضهم قال : انه كان في أيام داود⁽⁸⁶⁰⁾ ، وبعضهم قال إنه : كانه من مهاجري بابل⁽⁸⁶¹⁾ . وهذا مما يؤكد قول من قال : انه لم يكن ولم يخلق⁽⁸⁶²⁾ .

و بالجملة سواء كان اولم يكن⁽⁸⁶³⁾ في مثل قضيته⁽⁸⁶⁴⁾ الموجودة

دائماً⁽⁸⁶⁵⁾ تخير كل نَظَّار⁽⁸⁶⁶⁾ من الناس حتى قيل في علم الله وفي عنايته ما قد ذكرت لك ، اعنى كون الرجل الصالح الكامل المسدد الاعمال الشديد 5 التقية للآثام تنزل به مصائب عظيمة مترادفة في | ماله ، وولده ، لا لاثم يوجب ذلك. وعلى كلا الرأيين اعنى هل كان اولم يكن⁽⁸⁶⁷⁾ ذلك الكلام المصدر به ، اعنى قول الشيطان⁽⁸⁶⁸⁾ وقول الله للشيطان⁽⁸⁶⁸⁾ واسلامه في يده. كل ذلك مثل بلا شك عند كل ذى عقل ، لكنه مثل ليس مثل 10 كل الامثال⁽⁸⁶⁹⁾ بل مثل تعلقت به عجائب واشياء هي غوامض الكون⁽⁸⁷⁰⁾. وتبينت به مشكلات عظيمة ، وانضحت منه حقائق لا غاية بعدها.

وانا اذكر لك ما يمكن ذكره ، واذكر لك كلام الحكماء⁽⁸⁷¹⁾

المنبئة على جميع ما فهمته من ذلك المثل العظيم. فاول ما تنامله قوله : كان رجل في ارض عوص⁽⁸⁷²⁾. انى بالاسم المشترك وهو عوص لانه

اسم شخص عوصاً بكثرة⁽⁸⁷³⁾. وهو امر بالفكرة والتدبير : تشاوروا

مشورة⁽⁸⁷⁴⁾ فكأنه يقول لك : تدبر هذا المثل ، وفكر فيه وحصل معناه

(859) : ا ، يبي مشه : ت ج (860) : يبي دويد : ت ج (861) : ا ، من عول
بيل : ت : ت ج (862) : ا ، هيه ولا نبرا : ت ج (863) : ا ، بين هيه بين لا هيه : ت ج
(864) : دائمة : ج (865) : قضيته : ت ج ، قصته : ن (866) : نظار : ت ، ناظر : ج
(867) : ا ، هيه اولاهيه : ت ج (868) : ا ، الشطن . . للشطن : ت ج
(869) : مثل كل الامثال : ت ، كالا مثال : ج (870) : ا ، وديريم شيم كبشونوشل
عولم : ت ج (871) : الحكاه : ج ، الحكيم : ت (872) : ع [ايوب ١/١] ، ايش هيه
بارص : ت ج (873) : [التكوين ٢٢/٢١] ، ات عوص بكورو : ت ج (874) :
ع [اشميا ١٠/٨] ، عوصو عوصه : ت ج

وارى رأى الصحيح ما هو. ثم ذكر: ان ابناء الله جاءوا ليمثلوا امام الرب⁽⁸⁷⁵⁾ وجاء الشيطان⁽⁸⁶⁸⁾ في غمارهم وليفتهم لانه لم يقل: جاء بنوالله (٢٧٣-١) والشيطان ليمثلوا امام الرب⁽⁸⁷⁶⁾، فكأن يكون وجود الكل | على نسبة واحدة بل قال وجاء بنوالله ليمثلوا امام الرب، ودخل الشيطان ايضا بينهم⁽⁸⁷⁷⁾.

5

- وهذه الصورة من⁽⁸⁷⁸⁾ القول انما تقال لمن جاء غير مقصود لذاته، ولا مطلوباً من اجل نفسه، بل لما حضر من قصد حضوره جاء هذا في جملة من جاء. ثم ذكر ان هذا الشيطان⁽⁸⁶⁸⁾ هو جائل في الارض مخترقها⁽⁸⁷⁹⁾ وليس بينه وبين العلو نسبة بوجه، ولاله هناك مجال، هو قوله: من الطواف في الارض والتردد فيها⁽⁸⁸⁰⁾ انما طوفه وجولانه 10
- (٤٥-ب) م في الارض|. ثم ذكر ان هذا المستقيم الكامل أسلم في يد هذا الشيطان⁽⁸⁶⁸⁾. وان كل ما حل به من الآفات في ماله ووُثِدَ، وجسمه كان سببه الشيطان⁽⁸⁶⁸⁾ فلما قدر⁽⁸⁸¹⁾ هذا التقدير اخذ < ان > يضع اقاويل اهل النظر في هذه القضية، فذكر رأياً ما، ونسبه⁽⁸⁸²⁾ لايوب واره اخرى لاصحابه وسماعهم لك ببيان اعنى تلك الآراء التي تراجعت بهم 15 الظنون من اجلها في هذه القصة التي كان سببها كلها الشيطان⁽⁸⁶⁸⁾ وظنوا كلهم ايوب واصحابه ان الله فاعل ذلك بذاته لا بوساطة الشيطان⁽⁸⁶⁸⁾.
- واعجب ما في هذه القضية واغربه كونه لم يصف ايوب بعلم ولا قال: رجل حكيم او فطن او عاقل⁽⁸⁸³⁾ بل انما وصفه بفضيلة خلق واستقامة اعمال، لانه لو كان حكماً⁽⁸⁸⁴⁾ لما اشكل عليه امره كما سيبيّن. 20

(875): ا، بى هالميم لمتيصب [عل الله: ج] عل ادنى: ت ج (876): ا، بيا وبنى هالميم و هسطن لمتيصب [+ عل ادنى: ت] ت ج (877): ع [ايوب ١/٦]، و بيا وبنى هالميم لمتيصب عل الله و يا جم هسطن يتوكم: ت ج (878): من: ت، ن: ج (879) مخترقها: ت، مخترقة: ج (880): ع [ايوب ١/٧]، مشوط بارص و هتلك به: ت ج (881) قدر: ت ج، قرر: ن (882) ونسبه: ت، بنسب: ج (883): ا، ايش حكيم او مبين او مسكيل: ت ج (884): ا، حكم: ت ج

- ثم انه درج⁽⁸⁸⁵⁾ مصائبه على نسبة احوال الناس لان من الناس⁽⁸⁸⁶⁾ من لا يرتاح⁽⁸⁸⁷⁾ لفقد المال ، ويتهاون به ، لكنه يهوله امر موت الاولاد ، ويهلكه غمًا . ومن الناس ايضا من يصبر ، ولا يهلع ، ولو لفقد الاولاد . فاما الصبر على الوجداع ، فلا قدرة لحساس على ذلك . وجميع الناس ، اعني الجمهور انما يعظمون الله بالسنتهم ، ويصفونه بالعدل والاحسان في حال
- 5 ⁽⁸⁸⁸⁾ سعادتهم ورخائهم ، او في حال شقاوة تُحتمل . اما اذا جاءت هذه المصائب المذكورة في ايوب ، فمنهم من يكفر⁽⁸⁸⁹⁾ ويعتقد قلة الانتظام في الوجود كله عند ذهاب ماله . ومنهم من يبقى مع اعتقاد العدل والنظام ، ولو مع انكاد ذهاب المال ، لكن ان | ابتلى بفقد الاولاد فلا يصبر . ومنهم
- 10 من يصبر ، ولا يتشوش عليه اعتقاده مع ذهاب الاولاد . اما مع اوجاع الجسم فلا يصبر احد منهم ألا تشكّي ، وتظلم ، اما باللسان او بالقلب .
- اما قوله في : بنوا لله ليمثلوا امام الرب⁽⁸⁹⁰⁾ فهو في المرة الاولى والثانية . واما الشيطان⁽⁸⁶⁸⁾ و ان كان جاء في ليفقهم وغمارهم في المرة الاولى والثانية فانه في الاولى لم يقل فيه ليمثلوا⁽⁸⁹¹⁾ وفي الثانية قال :
- 15 وجاء الشيطان ايضا بينهم ليمثل امام الرب⁽⁸⁹²⁾ . فافهم هذا المعنى وتأمل ما اغربه ، وارى كيف تحصلت⁽⁸⁹³⁾ لى هذه المعاني شبه الوحي . وذلك ان معنى : ليمثلوا امام الرب⁽⁸⁹⁴⁾ كونهم موجودين مسخرين بامرهم في ما اراده من قول زكريا في اربع عجلات خارجة⁽⁸⁹⁵⁾ قال : فاجاب الملاك وقال لى هذه رياح السماء الأربع التى تخرج من الوقوف امام سيد

(885) لان من الناس : ت ، - : ج (886) درج : ت ج ، ذكر : ن (887) يرتاح : ت ج ، يرتدع : ن (888) حال : ج ، - : ت (889) يكفر : ت ، ينفر : ج (890) انظر الرقم 876 (891) : ا ، لخصب : ت ج (892) : و باجم هـ شطن بتوك لخصب عل ادنى : ت ج (893) تحصلت : ت ، تحصل : ج (894) : ا ، لخصب عل الله : ت ج (895) : ع [زكريا ١/٦] ، اربع مركبات يوصاوت : ت ج

الارض كلها⁽⁸⁹⁶⁾ فبين ان ليس نسبة بنى الله⁽⁸⁹⁷⁾ ونسبة الشيطان⁽⁸⁶⁸⁾ في الوجود نسبة واحدة بل بنوالله⁽⁸⁹⁷⁾ اثبت وادوم ، وهو ايضا له حظا ما في الوجود دونهم.

ومن عجائب هذا المثل ايضا⁽⁸⁹⁸⁾ انه لما ذكر جولان الشيطان⁽⁸⁶⁸⁾

5 في الارض خاصة ، وفعله هذه الافعال بين انه ممنوع من التسلط على النفس ، وانه جعل له سلطان هذه الاشياء الارضية كلها ، وحيل بينه وبين النفس وهو قوله : ولكن احتفظ بنفسك⁽⁸⁹⁹⁾ وقد بينت لك⁽⁹⁰⁰⁾ اشتراك اسم نفس⁽⁹⁰¹⁾ في لغتنا وانه يقع على الشئ الباقي من الانسان بعد الموت ، وذلك هو الذى لاسلطان للشيطان⁽⁸⁶⁸⁾ عليه. وبعد ذكر

ما | ذكرت فاسمع هذه القولة المفيدة التى قالها الحكماء⁽⁹⁰²⁾ الذين يطلقون

عليهم اسم الحكماء⁽⁹⁰³⁾ بالحقيقة ، فابانت كل مشكل وكشفت كل مغطى ، و اوضحت معظم غوامض التوراة⁽⁹⁰⁴⁾ و هى قولهم فى « التلمود » : قال الربى شمعون بن لقيش ان الشيطان هو [الذى] يعمل السوء [و] هو ملك الموت⁽⁹⁰⁵⁾.

15 فقد ابان عن كل ما ذكرناه ابانة لا تشكل على ذى فهم . فقد⁽⁹⁰⁶⁾ تبين لك ان ، عن معنى واحد بعينه ، يكفى بهذه الثلاثة اسماء⁽⁹⁰⁷⁾ ، وان كل الافعال المنسوبة لكل واحد من هؤلاء الثلاثة انما هى كلها فعل شئ واحد . وهكذا ايضا نصوا حكماء « مشنه »⁽⁹⁰⁸⁾ القدم قالوا : هو ينزل

(896) : ع [ذكرى ٥/٦] ، وين هلاك و يامر ال اله اربع روحيات هشم يوصوات مهتعب عل ادون كل حارص : ت ج (897) : ا ، بنى هالميم : ت ج (898) هذا المثل ايضا : ت ، ايضا هذا المثل : ج (899) : ع [ايوب ٦/٢] ، اذ ات نفشو شمور : ت ج (900) انظر الجزء الاول الفصل ٤١ (901) : ا ، نفش : ت ج (902) : ا ، الحكيم : ت ج (903) : ا ، حكيم : ت ج (904) : ا ، ستري تورره : ت ج (905) : ا ، امرر . شمعون بن لقيش هو سطن هوا يصر هرع [ع : ج] هوا ملاك هومت : ت ج [بيابتر ١١٦] (906) فقد : ت ، وتد : ج (907) اسماء : ت ، الاسماء : ج (908) : ا ، حكى مشنه : ت ج

و يضل [ثم] يصعد و يتم [فحينئذ] يستاذن و ياخذ النفس (909) .

فقد بان لك ان الذي رأى داود بمراى النبوة (910) فى وقت الرباء :

ويده سيفه مسلولا مملودا على اورشليم (911) . انه انما اوراه ذلك للدلالة

على معنى ذلك المعنى بعينه ، هو المقول ايضا عنه بمراى النبوة (910) فى حق

5 عصيان | اولاد يشوع الكاهن العظيم والشيطان واقف عن يمينه ليقاومه (٢٧٣-ب) ج

(912) . ثم بين بعده عنه تعالى بقوله : ينتهك الرب يا شيطان ينتهك

الرب الذى اختار اورشليم (913) . وهو الذى رأى (914) بلعام ايضا بمراى

النبوة (910) يدرك عند قوله له : فانما انا خرجت للشيطان (915) .

واعلم ان الشيطان (916) مشتق من سطره [جنح] : اجنح عنه

10 وَاَعْبُرْ (917) ، اعنى انه من معنى الزوال والذهاب لانه هو الذى يزبل

عن طريق الحق بلا شك ، ويؤبىق فى طريق الضلال . وعن ذلك المعنى

بعينه ايضا قيل : ان تصور قلب الانسان شرير منذ حدثته (918) . وقد

علمت شهرة هذا الراى | فى شريعتنا اعنى طيب الجبلية وخبيث الجبلية (٤٧-ا) م

(919) وقولهم بكلتا الجبلتين (920) وقد قالوا ان خبيث الجبلية (921) يحدث

15 فى الشخص الانسانى عند ولادته : فعند الباب خطيئة رابضة (922) وكما

(909) : ا ، تنا يورد ومتمه عوله ومسطين نوطال رشوت ونوطال نشمه : ت ج (910)

: ا ، بمراه هنبواه : ت ج (911) : ع [الاخبار الايام الاول ١٦/٢١] ، و حربو شلوفه

بيد ونطويه حل ير و شلم : ت ج (912) : ع [زكريا ١/٢] ، يوشع هكهن مجدول و مسطن

عومد حل يمينو لشطنو : ت ج [لشطنو : وان ترجمت فى : ع « ليقاومه » ، ولكن المعنى

الحرى كاترجه بنهس : ليتمه او يؤتمه] (913) : ع [زكريا ٢/٣] ، يمجبر الله بك هسطن

و يمجبر الله بك هبوحر بير و شلم : ت ج (914) رأى : ت - ، ج (915) : ع [العدد

٢٢/٢٢] هه انكى يصاق لسطن : ت ج (916) : ا ، سطن : ت ج (917) : ع [الامثال

١٥/٤] ، سطره معلبو و عبر : ت ج (918) : ع [التكوين ٢١/٨] ، كى بصرب هادم رع

منعريو : ت ج (919) : ا ، بصراطوب و بصرع : ت ج (920) : ا ، بشنى يصريك :

ت ج [مشنه ، بركوت ٥/٩] (921) : ا ، بصرع : ت ج (922) : ع [التكوين

٧/٤] ، لفتح حطاط ربصى : ت ج

نصت التوراة : منذ حدثته ⁽⁹²³⁾ وان طيب الجبلة ⁽⁹²⁴⁾ انما يوجد له
بعد استكمال عقله ⁽⁹²⁵⁾ ولذلك قالوا سمي خبث الجبلة ⁽⁹²⁶⁾ مليكا كبيرا
وسمى طيب الجبلة ، ولداً ميسكينا وحكياً ⁽⁹²⁷⁾ في المثل المضروب لجسم
شخص الانسان واختلاف قواه في قوله : مدينة صغيرة فيها رجال
قليلون النخ ⁽⁹²⁸⁾ .

5

كل هذه الاشياء نصوص لهم عليهم السلام ⁽⁹²⁹⁾ مشهورة . فاذ
و بينوا لنا ان خبيث الجبلة ⁽⁹²¹⁾ هو الشيطان وهو ملك ⁽⁹³⁰⁾ بلا شك اعنى
انه ايضا يسمى ملكا لانه في غمار بنى الله ⁽⁹³¹⁾ فيكون ايضا طيب الجبلة
⁽⁹²⁴⁾ ملكا حقيقة فارى ⁽⁹³²⁾ هذا الامر المشهور في اقاويل الحكماء ⁽⁹⁰²⁾
عليهم السلام ⁽⁹²⁹⁾ من ان كل انسان قرن به ملكان اثنان ⁽⁹³³⁾ واحد عن 10
يمينه وآخر عن شماله هما ملك الخير وملك الشر ⁽⁹³⁴⁾ ، وبيان قالوا
عليهم السلام ⁽⁹²⁹⁾ في « غمراً السبت » ⁽⁹⁸⁵⁾ في هذين الملكين
الاثنين ⁽⁹³⁶⁾ قالوا : الواحد طيب والآخر خبيث ⁽⁹³⁷⁾ . فارى كم

(923) : ع [التكوين ٢١/٨] ، منعميو : ت ج (924) : ا ، يصرطوب : ت ج
[نحن . ترجنا « يصر » جبلة وله معنى الخلق والقطرة ايضا و « طوب » طيب لانهما يشتركان في
الاصل والمعنى وترجنا « رع » خبيث وان كان له معنى الشر والسوء . راعينا المقابلة بين اللفظين
كاجاء في القرآن الكريم سورة النور ١٢٦ اى الطيب والخبيث] (925) انظر مدرش
قهلت ١٤/٩ ، سهدرين ٩١ ب (926) : ا ، يصرورع ملك جدول : ت ج (927) : ا ،
يصرطوب يلد مسكين وحكم : ت ج [انظر : الجامعة ١٢/٤ ، ١٤٤١٥/٩] (928) : ع
[الجامعة ١٤/٩] ، عير فطنه وانشيم به معط وجو : ت ج (929) عليهم السلام : ج ، ز . ل
: ت (930) الشيطان و الملك : يكتبان دائماً بالعبودية مثل السلطان و الملك (931) : ا ،
هالميم : ت ج (932) فارى : ج ، فاذن : ت (933) : ا ، شنى ملاكيم : ت ج [حجبجه ١٦
ا ، قارن : بركوت ٦٠ ب] (934) : ا ، [هذا تمبير اسلامى . و في الاصل كما ترجما ها ،
انفا « طيب الجبلة و خبيث الجبلة »] ، يصرطوب ويصرورع : ت ج (935) : ا ، جرا
ثبت : ت ج [ثبت ١١٩ ب] (936) : ا ، الشنى ملاكيم : ت ج (937) : ا ، احدطوب
واحدوع : ت ج

كشفت لنا هذه القولة من عجائب وكم رفعت من الخيالات الغير صحيحة.
وما ارى⁽⁹³⁸⁾ الا انى قد شرحت وبينت قصة ايوب الى غايتها ونهايتها؛
لكن اريد ان ابين لك الرأى المنسوب لايوب والرأى المنسوب لكل واحد
من اصحابه ما هو بدلائل التقطها من كلام كل واحد منهم. ولا تلتفت لما
5 سوى ذلك من الاقاويل التى اوجبها نسق القول كما بينت لك فى اول
هذه المقالة.

(١٦-٢) م

فصل كج [٢٣]

لما فرضت هذه قصة ايوب اول ماجرت، كان الامر المجمع عليه من
الخمسة اعنى ايوب واصحابه ان كل ما نزل بايوب معلوم عنده تعالى ،
10 وان الله انزل به هذه البلايا وكلهم مجمعون ايضا انه لا يجوز عليه ظلم
ولا ينسب له جور ، تجدد هذه المعانى ايضا فى كلام ايوب كثيرا. واذا
تاملت كلام الخمسة فى حال محاورتهم يكاد ان تجد كل ما قاله احدهم
قالوه⁽⁹³⁹⁾ كلهم وتكررت المعانى وتداخلت وتخللتها وصفت ايوب
شدة آلامه ونكباته مع عظيم استقامته ووصف عدالته ، وكرم خلقه
15 وخيرية اعماله .

وكذلك تخلل فى كلام اصحابه له تصبير ، وتعزية ، وتأنيس ،
وانه ينبغي السكوت ، ولا يطلق عنان القول ، كشخص يخاصم شخصا ،
بل يذعن⁽⁹⁴⁰⁾ لاحكام الله ويسكت ، وهو يقول ان شدة الآلام منعت
الصبر والتثبت ، وقول ما ينبغي ، واصحابه كلهم ايضا اجمعوا على ان كل
20 فاعل خير مُجازى ، وكل فاعل شر معاقب ، ومتى رأيت عاصيا فى اقبال ،
فان بآخره ينعكس ذلك ، ويهلك هو وتنزل به وبينيه⁽⁹⁴¹⁾ ونسله مصائب .

(938) ارى : ت ، اتول : ج (939) قالوه : ت ، قاله : ج (940) يذعن :

ج ن ، يضمن : ت (941) بينيه : ت ج ، بينته : ن

وان رأيت طائعا في ادبار ، فلا بد من جبر صدّعه هذا الغرض تجده متكررا في كلام أليفاز ، وبلنداد ، وصوفار⁽⁹⁴²⁾ . وثلاثتهم مجموعون على هذا الرأي.

- وما هذا هو المقصود في هذه القصة كلها ، بل المقصود ما انفرد به كل واحد منهم ومعرفة رأيه في | هذه القصة ، وهو نزول اعظم ما يكون من البلايا واشدها باكل شخص وباتّهم استقامة ، فكان رأى ايوب في ذلك بان هذا الامر دليل على تسوية الصالح والطالح عنده تعالى تهاونا بنوع الانسان ، واطراحا له هو⁽⁹⁴³⁾ قوله في جملة اقواله : الامر واحد لذلك قلت انه يستاصل السليم والمنافق على السواء متى ضرب قتل لساعته وفي ابتلاء الاذكياء يتلاعب⁽⁹⁴⁴⁾ . يقول ان كان يحيى السليل بغتة فيميت كل من لقي ويحمله فبمحنة الابرياء يهزأ . ثم اكّد هذا الرأي بقوله :

هذا يموت في معظم وفره وقد عمته الدعة والطمانينة والسمن يكسو جنبه ، ويسقى مخ عظامه ، وذلك يموت في مرارة نفسه ولم يلق طيبا وكلاهما يضطجعان التراب فيكسوها الدود⁽⁷⁴⁵⁾ وكذلك أخذ <ان> يستدل

- بصلاح حال اهل الشر واقبالهم وبسط القول في ذلك جدا ، وقال | : 15 فاني كلما تذكرت ، ارتعت واخذ جسمي الارتعاش ، لماذا يحيى المنافقون ويسنون ، ولماذا يعظم اقتدارهم ذريتهم قائمة امامهم الخ⁽⁹⁴⁶⁾ .

فلما وصف ذلك الاقبال التام اخذ <ان>⁽⁹⁴⁷⁾ يقول لمخاوريه ان كان الامر كما تزعمون ان اولاد هذا الكافر المقبل يهلكون بعده ويتقطع اثرهم

(942) : ١ ، اليفز وبلند و صوفر : ت ج (943) هو : ت ، وهو : ج ن (944) : ع [ايوب ٢٢-٢٣/٩] ، احت هيا عل كث امرق تم و رشع هوا مكله ام شوط يميت فتام لمست نقيم يامج : ت ج (945) : ع [ايوب ٢١-٢٦/٢٣] ، زه يموت بمصم تموكلو شلان و شليو عطينو ملاو حلب و جو . وزه يموت بنفش مرهولا اكل بطوبه يحد عل عفر يشكبو ورمه تكسه عليهم : ت ج (946) : ع [ايوب ٨-٦/٢١] ، وام زكرق و نبهلق و احز بشرى فلصوور مدوع رشعم يحيو عتقو جم جبرو سيل زرمم نكون لغنيهم و جو : ت ج (947) المزلّف يضع «ان» بعد فعل «اخذ» وهو غير مستعمل في العربية وان كنا حذفناها بوضع ان بين < > ، الا اننا سنترك هذه الإشارة حينما بعد ما ننبه القارئ على ذلك

اي شئ يضر هذا المقبل ما يحل باهل بيته بعده ، قال : لانه ما بُغِيَّتْهُ
في بيته من بعده وقد حُتِمَتْ عِدَّةُ شهوره لها ⁽⁹⁴⁸⁾ ثم اخذ (+) بين ان
لا ترجى بعد الموت . فلم يبق الا ان هذا اهمال فاخذ < ان > يعجب
كيف لم يهمل اصلا صنع كون شخص الانسان وخلقته واهمل تدبيره ،
5 فقال ألم تكن قد صبيتني كاللبن | وجئتني كالجبين ⁽⁹⁴⁹⁾ . (٤٨-٥) م

فهذا ⁽⁹⁵⁰⁾ احد الآراء المعقدة في العناية ، وقد علمت قول الحكماء
⁽⁹⁵¹⁾ ان رأى ايوب هذا في غاية السقم وقالوا : عَقَرَ في فم ايوب ⁽⁹⁶²⁾
وقالوا : طلب ايوب ان يقلب الكاس ⁽⁹⁵³⁾ وقالوا : ايوب كان ينكربيعث
10 الاموات ⁽⁹⁵⁴⁾ وقالوا ايضا عنه : بدأ يلوم ويسب ⁽⁹⁵⁵⁾ . فاما قوله تعالى
لا يلفاز : لانكم لم تتكلموا امامي بحسب الحق كعبدي ايوب ⁽⁹⁵⁶⁾ فقالوا
الحكماء ⁽⁹⁵⁶⁾ في الاعتذار عن ذلك : لا يلام الرجل على حزنه ⁽⁹⁵⁷⁾ يعني
⁽⁹⁵⁸⁾ انه عذر لشدة الآلام . وهذا النحو من الكلام ليس من قبيل هذا
المثل . وانما علة ذلك ما نبين لك الآن . وذلك انه رجع عن هذا الرأي
15 الذي هو غاية الغلط ، وبرهن على غلطه فيه . اما ان هذا هو سابق الرأي
وباديه وبخاصة للذي تنزل به البلايا ، وهو يعلم من نفسه انه لم يأت .

فهذا ما لا يناكر فيه . ولذلك نسب هذا الرأي لايوب لكنه ⁽⁹⁵⁹⁾
قال كل ما قال طالما لم يكن له علم ولا يعلم الاله الا تقليدا كما يعلمه جمهور

(948) : ع [ايوب ٢١/٢١] ، كي مه حفصو بيتو احريو مسفر حد شيو حصصو . ت ج
(+) هذا استعمال المؤلف دون « ان » بعد « اخذ » (949) : ع [ايوب ١٠/١٠] ، هلا كحلب
تنيكني وكجيينه نقفيا في وجو : ت ج (950) فهذا : ت ، فهذه : ج (951) : ا ، الحكيم :
ت ج (952) : ا ، عفرا بفويده ايوب : ت ج [يبابترا ١١٦] (953) : ا ، بقش
ايوب لطفوك ات هقمعه عل فيه : ت ج (954) : ا ، كفور بتحيث هميم : ت ج (955) : ا ،
هتحييل بحرف ومجودف : ت ج (956) : ع ، [ايوب ٧/٤٢] ، كي لا دبرتم ال نكونه
كمبدي ايوب : ت ج (957) : ا ، اين ادم تنفش عل صمرو : ت ج [يبابترا ١٦-١] (958)
(958) يعني : ت ، يمنون : ج (959) لكنه : ت ، لكونه : ج

المشرعين. اما عند ما علم الله علما يقينا فاقتر ان السعادة الحقيقية التي هي معرفة الاله هي مضمونة لكل من عرفها ⁽⁹⁶⁰⁾ ولا يكدرها على الانسان ، بلية من هذه البلايا كلها ، وانما كان ايوب يتخيل هذه السعادات المظنونة انها ⁽⁹⁶¹⁾ هي الغاية كالصحة والثروة ، والأولاد طالما كان يعلم الله خبرا لا بطريق النظر. فلذلك تحير تلك الحيرات ، وقال ⁵ (١٩-١) م تلك الاقاويل | وهذا هو معنى قوله : كنت قد سمعتك سمع الاذن اما الان فعيني قد رأتك فلذلك انكر مقالتي واندم في التراب والرماد ⁽⁹⁶²⁾

تقدير الكلام بحسب المعنى : فلذلك اكره كل ما كنت ارغب فيه واندم على ان اكون على التراب والرماد ⁽⁹⁶³⁾ كما فرضت حاله : وهو جالس على الرماد ⁽⁹⁶⁴⁾.

10

ومن اجل هذه المقالة الاخيرة الدالة على الادراك الصحيح قيل فيه باثر ذلك لانكم لم تتكلموا امامي بحسب الحق كعبدى ايوب ⁽⁹⁵⁶⁾ واما رأى اليغاز في هذه النازلة ، فهو ايضا احد الآراء المقولة في العناية. وذلك انه قال : ان جميع منازل بايوب كان نزوله باستحقاق لان كانت له آثام استحق بها ذلك وهو قوله لايوب : اليس شرك جسيما وآثامك لاحد ¹⁵

⁽⁹⁶⁵⁾ ثم انه اخذ <ان> يقول لايوب : ان هذا الذى كنت تعتمد من صلاح الافعال والسير ⁽⁹⁶⁶⁾ بالسيرة الفاضلة ما هو امرا ⁽⁹⁶⁷⁾ يوجب ان تكون كاملا عند الله حتى لا تعاقب : ها انه لا يأتمن عبيده والى ملائكته ينسب نقيصة فكيف ياوون بيوتا من طين ⁽⁹⁶⁸⁾ ، ولم يزل اليغاز يدور نحو هذا

(960) عرفها : ج ن ، عرفه : ت (961) انها : ت ، انما : ج (962) : ع [ايوب ٤٢/١-٥] ، لسمع اذن شمتيك وعته عيني را تك حل كن اماس ونمى على عفر وافر : ت ج (963) : ا ، على كن اماس كل اثر هيتى متاوه ونمى على هيتى يتوك عفر وافر : ت ج (965) : ع [ايوب ٨/٢] ، وها يوشب بتوك هافر : ت ج (964) : ع [ايوب ٢٢/٥] ، لايوب هلا دعتك ربه واين قصى لمونو تيك : ت ج (966) السير : ت ، السيرة : ج (967) امرا : ت ، امر : ج (968) : ع [ايوب ١٩/٤-١٨] ، من بميدو لا يامين و بلا كيو يسيم تحله اف شكى بى حمر اثر بعفر يسودم : ت ج

الغرض ، اعنى ان يعتقد ان كل ما يلحق الانسان باستحقاق ، وثقائنا
التي نستحق بها العقاب يخفى عنا ادراكها ، ووجه استحقاقنا العقاب
من اجلها.

واما رأى بلداد الشوحى⁽⁹⁶⁹⁾ فى هذه المسألة، فهو اعتقاد العوض.

- 5 وذلك انه قال لايوب : ان هذه النازلات العظيمة ان كنت بريئا ، ولا
اثم لك فسيبها تعظيم الجزاء وستعوض احسن عوض. وهذا كله خير لك
كى يعظم الخير الذى تناله اخيرا ، وهو | قوله لايوب : وكنت زكيا (٤٩-ب) م
مستقيما فانه ينتبه اليك ويرد الى السلام مقرّ برّك ، حتى تكون اولئك
قليلة الخصب عندما لاآخركك من كثرة النضرة⁽⁹⁷⁰⁾. وقد علمت ايضا
10 شهرة هذا الرأى فى امر العناية وقد بيناه .

- واما رأى صوفار التعمى⁽⁹⁷¹⁾ فهو رأى من يرى ان الكل تابع
لجود المشيئة ، ولا يطلب لافعاله علة بوجه ولا يقال لِمَا⁽⁹⁷²⁾ فعل
هذا ولا لِمَا فعل هذا ؟ فلذلك لا يطلب وجه العدل ، ولا مقتضى حكمة
فى كل ما يفعله الاله . اذ عظمت ، وحقيقته توجب ان يفعل ما يريد
15 ونحن مقصرون عن خفايا حكمته التى⁽⁹⁷³⁾ كان واجبا ان يفعل ما يريد
لا لسبب آخر وهو قوله لايوب : ولكن ياليت الله يتكلم ويفتح شفّيته
لإجابتك ، ويخبرك بأسرار حكمته وان للحكمة كِفْلين [.] تدرك
غور الله ام تبلغ الى قياس القدير⁽⁹⁷⁴⁾. فارى وتامل كيف وضعت القصة
التي حيّرت الناس ودعّمهم للآراء التي تقدم لنا شرحها فى عناية الله

(969) : ١ ، هشوحى : ت ج (970) : ع [ايوب ٨/٧-٦] ، ام زك ويشراه كى
عنه يعبر عليك وشلم فوت صدقك وهيه را شتيك مصمر واحرتيك يشجه ماود : ت ج
(971) : ١ ، هنمى : ت ج (972) : لما : ت ، لم : ج (973) : التى : ت ، الذى : ج ن
(974) : ع [ايوب ١١/٧-٥] ، مى يتن الوه دير و يفتح شفّيتو عمك و يبدلك تملوموت
حكمه كى كفليم لتوشيه محقر الوه تمصا ام عد تكليت شدى تمصا : ت ج

بالخلق ، وذكر كل ما اقتضاه التقسيم ونسب لاحد مشاهير الازمان
بالفضل ، والعلم ، ان كان هذا مثلا او قالوه حقيقة ، ان كان هي
قصة جرت.

- (٢٧٤-ب) | فالرأى المنسوب لايوب ينحو نحو رأى^(٩٧٥) ارسطو ، ورأى
اليفاز ينحو نحو رأى شريعتنا ورأى بلداد ينحو نحو مذهب المعتزلة ،
5 ورأى صوفار ينحو نحو مذهب الاشعرية . وهذه كانت الآراء القديمة
في العناية ثم طرأ رأى آخر ، وهو الرأى المنسوب لاليهاو^(٩٧٦) ولذلك
فضل عندهم^(٩٧٧) وذكر انه اصغرهم سنا واكملهم علما ، فاخذ <ان> يوبخ
ايوب وينسبه للجهل | في استعظامه واستنكاره كيف نزلت به المصائب ،
(١-٥٠) م
وهو فاعل خيرات ، وقد اطلال في الامتنان بافعاله . وكذلك فنّد^(٩٧٨)
10 رأى ثلاثة اصحابه في العناية وقال اقاول عجيبة الالغاز . اذا تأمل كلامه
المتأمل ، يعجب ويظن انه لم يقل شيئا زائدا بوجه على ما قاله اليفاز ،
وبلداد ، وصوفار ، بل كرّر معاني اقاوليلهم بالفاظ اخرى ، وزاد
في بسطها ، لانه لم يخرج عن تأنيب^(٩٧٩) ايوب ، ووصف الله بالعدل ،
ووصف عجائبه في الوجود ، وانه تعالى لا يبالي بطاعة من اطاع^(٩٨٠) ،
15 ولا بعصيان من عصى .

وهذه المعاني كلها قد قالها اصحابه ، لكن عند التامل ، يتبين لك
المعنى الزائد الذي اتى به ، وهو كان المقصود ولم يتقدم ذلك المعنى
لغيره منهم ، ثم قال معه كل ما قالوه ، كما انهم كلهم ايوب وثلاثة اصحابه
(٩٨١) ، يكرّر كل واحد منهم المعنى الذي ذكره الاخر ، كما ذكرت لك .
20 وهذا لاخفاء المعنى الخصيص برأى كل شخص حتى يكون البادى
للجمهور ، ان رأى الكل رأى واحد متفق عليه ، وليس الامر كذلك .

(٩٧٥) رأى : ت ج ، مذهب : ن (٩٧٦) : ا ، لا ليهاو : ت ، لا ليهاو بن بركال : ج (٩٧٧)
جدهم : ت ج ، عليهم : ن (٩٧٨) فنّد : ت ، كرّر : ج ، قيد : ن (٩٧٩) توينب : ت ج ،
توينب : ن (٩٨٠) اطاع : ج ، طاع : ت (٩٨١) : ا ، وثلثت رعيو : ت ج

- والمعنى الذى زاده «الياهو» ، ولم يذكره احد منهم هو الذى مثله بشفاعه ملك ، فقال : ان الامر المشاهد المتعارف ، ان الانسان يمرض الى ان يشرف على الموت و يُؤتس منه ، فان كان له ملك يشفع فيه اى ملك كان قبلت شفاعته ، واقبلت عثرته ، ويتخلص ذلك المريض ، ويرجع 5 لاحسن حالاته لكن لا يستمر هذا دائما ، ولا تكون ثم شفاعه متصله | (٥٠-ب) م للابد ، بل مرتين ، ثلاثا (982) قال : ان وجد ملكا شفيعا له الخ (983) . ولما ان (984) وصف حالات الناقه ، وفرحه بالرجوع الى كمال (985) الصحه (986) قال : هذا كله يفعله الله بالانسان مرتين وثلاثا (989) .

- فهذا المعنى انفرد الياهو ببيانه ، وزاد ايضا كونه افتتح قبل هذا المعنى 10 بوصف كيفية النبوة بقوله : ان الله يتكلم مرة ولا يظهر ثانية فى حلم رؤيا الليل حين يقع السبات على الناس (988) . ثم اخذ <ان> يؤكد هذا الرأى ويبين طريقه (989) بوصف احوال طبيعية كثيرة ، مثل وصفه الرعد والبرق ، والمطر وهبوب الرياح ، وخلط بذلك امورا (990) كثيرة ، من احوال الخيوان اعنى حلول الوباء بقوله : يفاجئهم الموت فى نصف الليل الخ 15 (991) ، ووقوع الحروب العظيمة بقوله : بل يحطم العظام من غير بحث ويقيم اخرين مكانهم (992) ، وكثيرا (993) من هذه الاحوال . وكذلك تجد هذا الوحي الذى اتى لايوب (994) الذى بان له به غلظه فى كل ماتخيله لم يخرج فيه عن وصف امور طبيعية .

(982) ثلاثا : ت ، ثلاث : ج (983) : ع [ايوب ٢٣/٣٣] ، ام يش عليو ملاك مليس وجو : ت ج (984) ان : ت ، - : ج (986) الصحه : ت ، صحته : ج (985) كال : ت ج ، حال : ن (987) : ع [ايوب ٢٩/٣٣] ، هن كل اله يقبل ال فميم شلى عم جبر : ت ج (988) : ع [ايوب ١٥/٣٣-١٤] ، كي باحت يدير ال وبشتم لا يشورنه بعلوم حزرون ليله بنفل تردمه حل انشيم : ت ج (989) طريقه : ت ج ، طرقة : ن (990) امورا : ج ، امور : ت (991) : ع [ايوب ٢٠/٣٤] ، دجع يموتو وحصوت ليله وجو : ت ج (992) : ع [ايوب ٢٤/٣٤] ، يرع كبيريم لاحقرو يعمر احريم تحتم : ت ج (993) كثيرا : ت ، كثير : ج (994) لايوب : ج ، ايوب : ت

١١. وصف اسطوانات او وصف آثار علوية او وصف طبائع
انواع حيوان لا شئ اخر ، والذي ذكر هناك من وصف الافلاك
والسموات والجوزاء والثريا⁽⁹⁹⁵⁾ لمعنى اثرها في الجولان تنبيه كله به
انما كان ممدون فلك القمر. وكذلك ايضا الياهو تنبيه من انواع الحيوان
قال : الذي رفعنا على بها تم الارض عيلاً وعلى طيور السماء حكمة⁽⁹⁹⁶⁾ . 5

واكثر ما طوّل في ذلك الخطاب في وصف «لوتيان» الذي هو مجموع
خواص جسمانية متفرقة في الحيوان الماشي والساج والطائر. كل هذه
الامور كان مقصودها ان هذه الامور الطبيعية الموجودة في عالم الكون،
والفساد ، تصل عقولنا لادراك كيفية حدوثها ولا لا تصور⁽⁹⁹⁷⁾ وجود
هذه القوة⁽⁹⁹⁸⁾ الطبيعية فيها كيف مبدؤها ولا هي شيئاً⁽⁹⁹⁹⁾ يشبهه 10
ما نفعله نحن .

فكيف نروم ان يكون تدبيره تعالى لها، وعنايته بها تشبه تدبيرنا
لما ندبره او عنايتنا بما نعتني به ، بل⁽¹⁰⁰⁰⁾ الواجب الوقوف عند هذا القدر
والاعتقاد بانه تعالى لا يخفى عنه خافية كما قال : الياهو هنا : لان عينيه
على طرق الانسان وهو يبصر جميع خطواته لا ظلمة ولا ظلال موت 15
يتوارى فيها فاهلوا الاثم⁽¹⁰⁰¹⁾ لكن ليس معنى عنايته معنى عنايتنا ، ولا
معنى تدبيره لمخلوقاته معنى تدبيرنا لما ندبره . وليس يجمعها حد واحد
كما يظن كل من تحير ، ولا بينهما اشتراك الا في الاسم فقط ، كما لا يشبه
فعلنا فعله ، ولا يجمعها حد واحد ، وكتباين الافعال الطبيعية من الافعال
الصناعية ، كذلك تباين التدبير الالهي ، والعناية الالهية والقصد الالهي ، 20
لتلك الامور الطبيعية لتدبيرنا وعنايتنا ، وقصدنا الانساني لما ندبره ،
ونعني به ونقصده.

(995) : ١ ، تحقيق وشيم و كليل و كيمه : ت ج (996) : ع [ايوب ٣٥ / ١١] ،
ملفون مبهوت هارص ومعون هشيم يحكنو : ت ج (997) لتصور : ت ، تصور : ج ن
(998) القوة : ت ، القوي : ج (999) مبدؤها ولا هي شيئاً : ت ، مبدؤها ولا هو شئ : ج ن
(1000) بل : ت ، - : ج (1001) : ع [ايوب ٢٢ / ٣١-٢١] ، كي عينيو مل در كي ايش
كل صديو يراه اين حشك واين صلدوت لمستر شم فعل اون : ت ج

- وهذا كان غرض سفر ايوب بحملته اعنى اعطاء هذه القاعدة في الاعتقاد والتنبه | على هذا الاستدلال بالامور الطبيعية حتى لا تغلط ، (٢٧٥-١) ج
- وتطلب بخيالك ان يكون علمه كعلمنا او قصده وعنايته ، وتدبيره ، كقصدها وعنايتها وتدبيرنا. فاذا علم الانسان ذلك ، سهل عليه كل مصاب
- 5 ولا | (1002) ، تزيده المصائب شكوكا في الاله . وهل يعلم اولا يعلم او (٥١-ب) م
- يعنى او يهمل ، بل تزيده محبة كما قال في خاتمة (1003) هذا الوحي :
- فلذلك انكر مقالتي واندم في التراب والرماد (1004) وكما قالوا عليهم السلام :
- (1005) يفعلون بود ويسرون وهم في المحن (1006) واذا تأملت كل ما قلته
- تأملا ينبغى ان تأمل به هذه المقالة ، وتصفحت هذا سفر ايوب ، بان لك
- 10 المعنى فيه ، وتجذنى قد حصرت جملة معانيه ، ولم يشذ منه الا ما يجرى في نسق القول واطراد التمثيل كما بينت لك مرات في هذه المقالة.

فصل كد [٢٤]

- امر الاختبار (1007) ايضا مشكل جدا وهو من اعظم مشكلات الشريعة . و التوراة ذكرته في ستة مواضع كما ابين لك في هذا الفصل .
- 15 اما ما هو مشهور عند الناس من امر الاختبار (1007) وهو ان ينزل الله آفات بالشخص دون ان يتقدم له ذنب كي يعظم اجره . فان هذه قاعدة لم تذكر في التوراة بنص جلى بوجهه ، ولا في التوراة . ما يوهم ظاهره (1008) هذا المعنى ، غير موضع واحد من الستة مواضع (1009) وسابين معنى ذلك . والقاعدة الشرعية ضد هذا الرأى هو قوله تعالى : الله حق لاجور

(1002) لا : ت ، ما : ج (1003) خاتمه : ت ، ختامه : ج (1004) : ع [ايوب ٦/٤٢] ، عل كن اماس ونحمتى عل عفرو افر : ت ج (1005) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (1006) : ا ، عوسيم ما هبه ومحميم يسورين : ت ج [شيت ٨٨ ب] ، ان : ت ، - ج (1007) : ا ، النسيون : ت ج (1008) مواضع : ت ، المواضع : ج (1009) ظاهره : ، ظاهر : ن

عنده ⁽¹⁰¹⁰⁾ ولا كل الحكماء ⁽¹⁰¹¹⁾ ايضا يرون هذا الرأي الجمهوري،
 لانهم قد قالوا : لاموت من دون ذنب ولا غم من دون طغيان ⁽¹⁰¹²⁾ . وهذا
 هو الرأي | الصحيح ⁽¹⁰¹³⁾ الذي ينبغي ان يعتقد ⁽¹⁰¹⁴⁾ كل متشرع ذو
 عقل : لا ان ينسب الظلم لله ، تعالى عنه ، حتى يعتقد ⁽¹⁰¹⁵⁾ براءة « زيد » من
 الآثام وكماله ، وانه ⁽¹⁰¹⁶⁾ لا يستحق ما نزل به .

5

اما ظواهر الاختبارات ⁽¹⁰¹⁶⁾ المذكورة في التوراة في تلك المواضع ،
 فانها جاءت في معرض الامتحان والاختبار حتى يعلم قدر ايمان ذلك
 الشخص او الأمة ⁽¹⁰¹⁷⁾ او قدر طاعته ، وهذا المعنى هو المشكل العظيم ،
 وبخاصة قصة العقيدة التي لم يعلمها غير الله وهما وقيل له : فاني الآن
عرفت انك متق لله ⁽¹⁰¹⁸⁾ ، وكذلك قوله : الرب الهكم تتبعون وتتقون ⁽¹⁰¹⁹⁾
و وصاياهم تحفظون الخ ⁽¹⁰¹⁹⁾ . وكذلك قوله : ويظهر للناس ما في قلبك
الخ ⁽¹⁰²⁰⁾ وما انا احل لك جميع هذه المشكلات .

اعلم ان كل اختبار ⁽¹⁰²¹⁾ جاء في التوراة انما غرضه ومعناه ليعلم
 الناس ما ينبغي لهم ان يفعلوا ، او ما يجب ان يعتقدوا فكأن معنى الاختبار
⁽¹⁰⁰⁷⁾ ان يفعل فعل ⁽¹⁰²²⁾ ما ليس القصد شخص ذلك الفعل بل القصد ⁽¹⁰²³⁾
 ان يكون مثلاً يقتدى به ويُتَقَفَى ⁽¹⁰²³⁾ اثره فقوله : ليعلم هل انتم

(1010) : ع [التثنية ٤/٣٢] ، ال امونه واين عول : ت ج (1011) : ا ، الحكيم :
 ت ج (1012) : ا ، اين ميتة بلا خطا [حاط : ج] واين يسورين بلا عون : ت ج (1013)
 الصحيح : ج ، - : ت (1014) يعتقد : ت ، يعتقد : ج (1015) يعتقد : ت ، نعتقد :
 ج ن (1015) لا : ج ، لم : ت (1016) : ا ، النسيونوت : ت ج (1017) الامة :
 ت ، الامة : ج (1018) : ع [التكوين ١٢/٢٢] ، كي عته يدعى كي يرا الهيم انه : ت ج
 (1019) : ع [التثنية ٤/١٣] ، كي منسه الله الهيكيم اتكم لدعت هيشكم اهيم ات الله
 وجو : ت ج (1020) : ع [التثنية ٢/٨] ، لدعت ات اشر بلبليك وجو : ت ج (1021) :
 ا ، نسيون : ت ج (1022) فعل : ت ، فعلا : ج ن (1023) يقفى : ت ، يقتفى : ج

تحيون ⁽¹⁰²⁴⁾ ليس شرحه ليعلم الله ذلك لانه قد علم ، بل ذلك ⁽¹⁰²⁵⁾ مثل قوله : لتعلموا اني انا الرب مقدسكم ⁽¹⁰²⁶⁾ الذي معناه لتعلم الملل كذلك ⁽¹⁰²⁷⁾ قال : انه اذا قام مدعى نبوة ورأيتم ايhamاته ⁽¹⁰²⁸⁾ توهم الصحة ، فاعلموا ان ذلك امر اراد الله به اعلام الملل قدر تيقنكم لشريعته تعالى ، وادراككم لحقيقته ، وانكم لاتتخدعون بخدعة خادع ، ولا يخل 5 ايمانكم بالله | فيعتمد ذلك كل طالب حق ، و يطلب من الاعتقادات (٥٢-ب) ما يثبت هذا الثبات الذي لا يُلْتَفَت معه لمتحد ⁽¹⁰²⁹⁾ بمعجز ، لانه دعاء للممتنعات ⁽¹⁰³⁰⁾ وانما يفيد التحدى ⁽¹⁰³¹⁾ بمعجز لمدى ممكن ⁽¹⁰³²⁾ كما بينا في « مشنه التوراة » ⁽¹⁰³³⁾ .

10 واذا وتبين ان معنى ليعلم ⁽¹⁰³⁴⁾ هنا ليعلموا الناس كذلك قوله في المن : ليعنيك ويمتحنك ويظهر للناس ما في قلبك اتخفظ وصاياه ام لا ؟ ⁽¹⁰³⁵⁾ معناه لتعلم الملل ذلك ويشهر في العالم ان من انقطع لعبادته تعالى رزقه من حيث لا يظن . وعن هذا المعنى بعينه قيل في المن في اول نزوله : لكي امتعنهم يسلكون في شريعتي ام لا ؟ ⁽¹⁰³⁶⁾ يعني ليعتبر بهذا كل معتبر ويرى 15 هل الانقطاع لعبادته مفيد وكاف ام ليس بكاف ؟ اما قوله ايضا في المن ثالث مرة واطعمك في البرية المن الذي لم يعرفه اباؤك ليعنيك ويمتحنك حتى يحسن اليك في اخرتك ⁽¹⁰³⁷⁾ . فهو يوهم انه قد يتعب الله الشخص كي يعظم اجره ، وليس حقيقة الامر هكذا ، بل معنى هذا الكلام احد معنيين .

(1024) : ع [التثنية ٣/١٢] ، لدعت هيشكم اميم : ت ج (1025) بل ذلك : ت ، بذلك : ج ن (1026) : ع [الخروج ١٣/٢١] لدعت كي انا الله مقد شكم : ت ج (1027) كذلك : ت ، بذلك : ج (1028) ايhamاته : ت ، ايhamته : ج (1029) لمتحد : ت ، لمتحرى : ج (1030) للممتنعات : ت ، لممتنعات : ج (1031) التحدى : ت ، التحرى : ج (1032) ممكن : ت ج ، الممكن : ن (1033) يسودى هتورة : ٨ (1034) : ا ، لدعت : ت ج (1035) : ع [التثنية ٢/٨] ، لمن عنوتك لستوتك لدعت ات اشر بليك هتشمر مصوتيو ام لا : ت ج (1036) : ع [الخروج ٤/١٦] ، لمن انسنو هيلك بتورق ام لا : ت ج (1037) : ع [التثنية ١٦/٨] ، هما كتلك من يدير اشرلا يدعون ابوتيك لمن عنوتك وللمن نستوتك لمطليك باحريتك : ت ج

احدهما هو المعنى المتكرر في المن في القول الاول والثاني ، وهو
ليعلم هل الانقطاع لله كاف في الرزق ومريح من التعب ، والنصب اولاً ،
او يكون معنى يمتحنك ⁽¹⁰³⁸⁾ ليعودك من قوله : لم تعود اخصها ان يطا
الارض الخ ⁽¹⁰³⁹⁾ . كأنه يقول : انه تعالى تقدم بتعويذك الشقاء في البرية

- ليعظم نعيمكم اذا دخلتم البلاد ، وهذا صحيح لان الخروج من التعب
5 الى الراحة ⁽¹⁰⁴⁰⁾ الذ من الدوام على الراحة ، ومعلوم انه | لولا شقاؤهم
(٢٧٥ - ب) ج وتعبهم في البرية لما امكنهم فتح البلاد ولا القتال . | قد نصت التوراة في ذلك
(1041) : لان الله قال لعل الشعب يندمون اذارأوا حرباً فيرجعون الى
مصر فاراد الله الشعب في طريق بركة بحر القلزم ⁽¹⁰⁴²⁾ لان الرفاهية تذهب
الشجاعة وضمك العيش والتعب يوجب الشجاعة وهي الطيبة ⁽¹⁰⁴³⁾ التي
10 جاءت في هذه القصة في اخرتهم ⁽¹⁰⁴⁴⁾ .

واما قوله : فان الله انما جاء ليمتحنكم ⁽¹⁰⁴⁵⁾ فهو المعنى بعينه للقول

في « مشنه التوراة » في من يتنبأ باسم عبادة الوثن ⁽¹⁰⁴⁶⁾ فان الرب الهكم ممتحنكم
(1047) الذي قدينا معناه . كذلك هنا في الوقوف بجبل سيناء ⁽¹⁰⁴⁸⁾ قال لهم :

- لا تخافوا ان هذا المشهد العظيم الذي رأيتم ، انما كان كي يحصل لكم اليقين
15 بالمشاهدة من حيث اذا امتحنكم الرب الهكم بنبي كاذب ⁽¹⁰⁴⁹⁾ يدعو لنقض
ما قد سمعتموه ليسهر قدر ايمانكم ، فتثبتوا ⁽¹⁰⁵⁰⁾ ولا تزل اقدامكم ولو جئكم

(1038) : ا ، نسوتك : ت ج (1039) : ع [الثانية ٥٦/٢٧] ، لانتة كف رجله
و/جو : ت ج (1040) الى الراحة : ت ، للراحة : ج (1041) في : ج ، - : ت (1042) :
ع [الخروج ١٣ / ١٨ - ١٧] ، كي امر الهيم فن ينعم همم براوتهم ملحمه وشبو مصرمه
ويسب الهيم ات همم درك همد بريم سوف : ت ج (1043) : ا ، الطوبه : ت ج (1044) :
ا ، با حريرم : ت ج (1045) : ع [الخروج ٢٠ / ٢٠] ، كي لبعبور نسوت اتكم با ها ليم :
ت ج (1046) : ا ، متنيا بشم عيوده زره : ت ج (1047) : ع [الثانية ٤/١٣] ، كي
منه الله الهيكم اتكم : ت ج (1048) : ا ، معمد هر سيني : ت ج (1049) : ا ، نه الله
الهيكم اتكم بنينا شقر : ت ج (1050) فتثبتوا : ن ، تثبتوا : ت ج

رسولا (1051) كما زعتم. واقول (1052) لكم ما قيل لى ولا تسمعونه (1053) ،
لكان يمكن ان تتوهما صحة ما فى يد غيره اذا اتاكم بنقيض ما اخبرتكم ،
به ولو (1054) لم تسمعوه فى هذا المشهد .

- واما قصة ابراهيم فى العقيدة فتضمنت معنيين عظيمين هما من
- 5 قواعد الشريعة. المعنى الواحد هو اعلانا منا حد المحبة (1055) لله تعالى والخشية
(1056) منه لاي حد تنتهى ، فأمر بهذه القصة التى لا يعادها لا بذل مال ولا
بذل نفس ، بل هذا اغيائ ما يمكن ان يقع فى الوجود مما لا يتخيل ان
طباع الانسان تجيب لذلك ، وهو ان يكون رجلا (1057) عقيما فى غاية (٥٣-ب) ٢
الشوق للولد ، وذا نعمة كبيرة ، ووجاهة ومؤثرا (1058) ان تكون من
10 نسله ملة ، وجاءه الولد بعد الياس كيف يكون ولوعه به ومحبه له لكن
عند خوفه تعالى ومحبه امتثال امره تهاون بهذا الولد الحبيب ، واطرح
كل ما أمل فيه ، وبادر لذبحه بعد سير ايام عند ورود الامر عليه لكان
فعل دهشة واضطراب بغير تأمل مستقصى . اما كونه يفعل ذلك بعد ايام
من ورود الامر عليه ، فهو فعل عن فكرة وروية صحيحة واعتبار
15 حق ، امره تعالى ومحبه وخوفه ، وانه لا ينبغي ان تدعى (1059) خالة
اخرى ولا يؤثر انفعال بوجه لان ابانا (1060) ابراهيم ما بادر لذبح اسحق
خوفا من الله اياك ان (1061) يقتله او يفقره بل لمجرد ما يتعين على
الآدميين من محبه تعالى وخوفه لا لترجى ثواب لخوف عقاب كما بينا
فى عدة مواضع فقال الملك له : فانى الآن عرفت انك متق لله (1062)

(1051) رسولا : ت ، رسلا : ج (1052) اقول : ت ، قيل : ج (1053) ولا
تسمعونه : ت ، ولم تسمعوه : ج (1054) ولو : ج ، لو : ت (1055) : ا ، الابه :
ت ج (1056) : ا ، والبراه : ت ج (1057) رجلا : ج ، رجل : ت (1058) مؤثرا :
ت ج ، يريد : ن (1059) تدعى : ت ، ترعى : ج ، يراعى : دى (1060) : ا ، ابينو :
ت ج (1061) ان : ت ، - : ج (1062) : ع [التكوين ١٢/٢٢] ، كى عته يدعى كى
يرى الهيم اته : ت ج

يعني ان بهذا الفعل الذي به يطلق عليك متق لله ⁽¹⁰⁶⁵⁾ ليعلم جميع الآدميين
حد اتقاء الله ⁽¹⁰⁶⁶⁾ ما هو.

واعلم انه قد اكد هذا المعنى في التوراة ، وبينه وذكر ان غاية
جملة التوراة كلها بما اشتملت عليه من امر ونهي ووعد واخبار انما هو
شيء واحد وهو الخوف منه تعالى ، وهو قوله : وان لم تحفظ جميع كلام 5
هذه التوراة المكتوب في هذا السفر وتتنق هذا الاسم المجيد الرهيب الرب
الهك ⁽¹⁰⁶⁷⁾ . فهذا احد المعنيين المقصودين | بالعقيدة. والمعنى الثاني
ليعلمنا تحقيق الانبياء لما ياتيهم من قبل الله بالروحى لئلا يظن الظان انه لما
ان ⁽¹⁰⁶⁸⁾ ذلك في حلم وفي رؤيا ⁽¹⁰⁶⁹⁾ كما بينا ، وبواسطة القوة المتخيلة
قد لا يكون ما يسمعون او ما يُمثّل ⁽¹⁰⁷⁰⁾ لهم يقيناً او يخالطه وهم متأ ، 10
فاراد ان يعلمنا ان كل ما يراه النبي في مرأى النبوة ⁽¹⁰⁷¹⁾ حق يقين عند النبي
لا يشك في شيء منه بوجه ، وحكمه عنده ⁽¹⁰⁷²⁾ حكم الامور الوجودية
كلها المدركة بالحواس ، او بالفعل.

ودليل ذلك كونه بادر بذبح : ابنه الوحيد الذى يحبه ⁽¹⁰⁷⁷⁾ ، كما
أمر وان كان ذلك الامر في حلم او في رؤيا ⁽¹⁰⁷⁴⁾ ولو كان بشكل على 15
الانبياء المنام بالنبوة ، او يكون عندهم شك في ما يدر كونه في مرأى
النبوة ⁽¹⁰⁷⁵⁾ او شبهه ⁽¹⁰⁷⁶⁾ لما بادروا لما تأباه ⁽¹⁰⁷⁷⁾ الطباع ⁽¹⁰⁷⁸⁾ ولا كان تجيب

(1065) : ا ، يرى الهيم : ت ج (1066) : ا ، يرات الله : ت ج (1067) : ع
[التثنية ٢٨ / ٥٨] ، ام لا تشمر لسموت ات كل دبرى هتوره هزات هكتوبيم سفر هزه
ليراه ات هشم هنكبده وهنورا هزه ات الله الهيك : ت ج (1068) ان : ت ، - : ج ن
(1069) : ا ، بعلوم و بمرآه : ت ج (1070) يمثّل : ت ، بتخيل : ج (1071) :
ا ، مرآه هنبواه : ت ج (1072) هنده : ت ، عندهم : ج (1073) : ع [التكوين ٢٢ / ٢]
، بنويحيد واشتر اهب : ت ج (1074) : ا ، بعلوم او بمرآه : ت ج (1075) : ا ، بمرآه
هنبواه : ت ج (1076) شبهة : ت ، شبه : ج (1077) تاباه : ت ج ، تابيه : ن (1078)
الطباع : ت ، الطليعه : ج

نفسه ان تفعل هذا الفعل العظيم خطره شك⁽¹⁰⁷⁹⁾ . وبالحق كان ينبغي ان تكون هذه القصة على يد ابراهيم وفي مثل امحق اعنى العقيدة اذ ابونا ابراهيم⁽¹⁰⁸⁰⁾ هو المبتدئ بتعريف التوحيد واثبات النبوة وتخليد هذا الرأي ، وجذب الناس اليه قال : وقد علمت أنه سيوصي بنيه واهله من بعده بان يحفظوا طريق الرب ليعملوا بالبرو العدل⁽¹⁰⁸¹⁾ فكما تبعوا آراءه الصحيحة النافعة المسموعة منه ، كذلك يلزم ان تتبع الآراء المأخوذة من افعاله وبخاصة هذا الفعل الذى صحح به قاعدة صحة النبوة ، وعرفنا به غاية اتقاء الرب ومحبته⁽¹⁰⁸²⁾ اين تنتهى .

- 5 من بعده بان يحفظوا طريق الرب ليعملوا بالبرو العدل⁽¹⁰⁸¹⁾ فكما تبعوا آراءه الصحيحة النافعة المسموعة منه ، كذلك يلزم ان تتبع الآراء المأخوذة من افعاله وبخاصة هذا الفعل الذى صحح به قاعدة صحة النبوة ، وعرفنا به غاية اتقاء الرب ومحبته⁽¹⁰⁸²⁾ اين تنتهى .
- 10 فهكذا ينبغي ان تفهم | مغاى الاختبارات⁽¹⁰⁸³⁾ لا ان الله تعالى يريد (٥٤-ب) م ان يمتحن امرا ما⁽¹⁰⁸⁴⁾ ويختبره حتى يعلم مالم يكن يعلمه من قبل تعالى ثم تعالى عما يتخيله الجاهلون البله بسؤفكرهم ، فاعلم هذا .

فصل كه [٢٥]

- الافعال تنقسم بحسب اعتبار غايتها على اربعة اقسام : اما فعل عبث (٢٧٦-ا) ج او فعل لعب ، او فعل باطل ، او فعل جيد حسن .
- 15 اما الفعل الذى يقال له باطلا ، فهو الفعل الذى يقصد به فاعله غاية ما ، فلا تحصل تلك الغاية بل تعوق عنها عوائق ، وانت تسمع الناس كثيرا ما يقولون تعبت باطلا ، اذا تعب فى طلب شخص فلم يجده ، او تعب فى سفرة فلم يربح تجره⁽¹⁰⁸⁵⁾ . ويقال⁽¹⁰⁸⁶⁾ سَعِينَا فِي هَذَا الْمَرِيض كَانَ بَاطِلًا ، اذا لم يحصل البرء . وكذا كل الافعال التى تطلب بها غايات ، فلا تحصل تلك الغايات .
- 20

(1079) : ا ، مسقط : ت ج (1080) : ا ، ابرهم اينو : ت ج (1081) : ع [التكوين ١٨/١٩] ، كى يدعيتو لمن اشر يصوه ات بنيو وات بيتو احرىو [— وشيرو درك ادنى لهسوت صدقه وشفط : ج] : ت ج (1082) : ا ، يرات الله واميتو : ت ج (1083) : ا ، النسيونوت : ت ج (1084) : م ، ج : - ، ت (1085) : تجره : ت ج ، فى تجره : ن (1086) : يقال : ت ، يقول : ج

وفعل العبث هو الفعل الذى لا يُقصد به غاية اصلا كما يعبث بيده بعض الناس عند التفكير ، وكافعال الساهين المذهولين .

- وفعل اللعب هو الفعل الذى يُقصد به غاية خسيصة اعنى ان (1087)
يقصد به امر (1088) غير ضرورى ولا مفيد كبير فائدة (1089) ، كمن يرقص
5 لا لقصد رياضة ، او يعمل اعمالا غايتها ان يضحك منها . فيقال لهذا
(١٠٥-١) م الفعل لعبا بلا شك . فهذا يختلف بحسب اغراض الفاعلين وكما لهم . فان
ثم اشياء كثيرة هى ضرورية او عظيمة الفائدة عند قوم وعند اخرين
لا تحتاج اصلا ، كرياضة الجسم على اختلاف انواعها التى هى ضرورية
فى دوام الصحة على ما ينبغي عند من يعلم صناعة الطب والكتابة التى
10 هى عظيمة الفائدة عند اهل العلم . فالذى يفعل افعال رياضة يروم بها
الصحة كاللعب بالكرة ، والصراع وغفق اليدين ، وحصر (1090) النفس ،
او افعال (1091) يروم (1092) بها الكتابة ، كبراية (1093) الاقلام وعمل الكاغذ
(1094) يكون عند قوم جهال فعل لعب . وعند العلماء ليس بلعب .

- والفعل الجيد الحسن ، هو الفعل الذى يفعله الفاعل لقصد غاية
15 شريفة ، اعنى ضرورية او نافعة ، وتحصل (1095) تلك الغاية .

وهذه قسمة يدولى انه ليس لمنازع ان ينازع فى شئ منها . وذلك
ان كل فاعل فعلا ما (1096) قد يقصد به غاية ما ، وقد لا يقصد به غاية .
وكل غاية مقصودة قد تكون شريفة ، وقد تكون خسيصة . وقد تحصل ،
وقد لا تحصل . فهذا ما يقتضيه التقسيم ضرورة . وبعد تبين هذا .

- فا قول : انه لا يتسع لذى عقل ان يقول : ان شيئا من افعال الله باطل 20
او عبث او لعب (1097) . اما على رأينا نحن كل من طبع شريعة سيدنا موسى

(1087) ان : ت ، - : ج (1088) امر : ت ، امرا : ج (1089) كبير فائدة :
ت ج ، كثير الفائدة : ن (1090) حصر : ت ، حصر : ج (1091) افعال : ت ، افعالا :
ج (1093) كتابة كبراية : ج ، الكتابة كبراة : ت (1092) يروم : ت ج ، يدوم : ن
(1094) الكاغذ : ت ، الكاغذ : ج ، الكاغظ : ن (1095) تحصل : ت ج ، تحصيل : ن
(1096) فعلا : ت ، فعل : ج (1097) باطل ، او عبث او لعب : ت ، باطلا او عبثا او لعبا : ج

(1098) فافعاله كلها جيدة حسنة جدا (1099) قال : وراى الله جميع ما صنعه
فاذا هو حسن جدا (1100) . فكل ما فعله تعالى من اجل شئ ، فان ذلك
 الفعل ضرورى فى وجود ذلك الشئ المقصود او مفيد جدا ، مثاله اغتذاء
 الحيوان ضرورى فى بقاءه ووجود العينين | له مفيد جدا فى بقاءه ، وما (٥٥-ب) م
 5 قصد بالاغتذاء الابقاء الحيوان مدة مآ ، وما قصد بالحواس الا الفوائد
 الحاصلة للحيوان بادراكاتها.

وهكذا هو ايضا الرأى الفلسفى ان ليس فى الامور الطبيعية كلها
 شئ على جهة العبث اعنى ان كل ما ليس بصناعى فانها كلها افعال طلب
 بها غاية مآ ، سواء علمنا غايتها ، اولم نعلم . اما هذه الفرقة (1101) من اهل
 10 النظر التى زعمت ان الله لا يفعل قصة من اجل قصة ، ولا ثم اسباب ،
 ولا مسببات بل افعاله كلها بحسب المشيئة ، ولا تطلب لها غاية ولا يقال
 لم فعل هذا ، بل يفعل ما يريد . وليس ذلك تابعا لحكمة فتكون افعال الله
 تعالى (1102) عند هؤلاء داخلة فى قسم العبث ، بل احط من فعل العبث ،
 لان العايب لم يقصد غاية ، وهو ذاهل عما فعل ، والله عند هؤلاء عالم
 15 بما فعل ، وقاصده لا لغاية اصلا ولا لوجه فائدة . اما ان يكون فى افعاله
 تعالى شئ على جهة اللعب ، فاستحالة ذلك بادية بارول خاطر ولا يلتفت
 لهذيان من زعم ان القرد خلق ليضحك منه الانسان ، والذي يدعو لهذا
 كله الجهل بطبيعة الكون والفساد واهمال الاصل ، وهو ان القصد كله
 ايجاد كل ما امكن وجوده على ما تراه . اما خلاف هذا فلم تقتضه حكمته
 20 بوجه ، فهو ممتنع باعتبار كون الامور تجرى على مقتضى حكمته . (1103) .

فاما هؤلاء الذين قالوا ان افعال الله كلها لم يقصد بها غاية ما ،
 فدعهم | لذلك ضرورة وهى اعتبار جملة الوجود بحسب رأيهم . فانهم (٥٦-ا)

(1098) : ا ، مشه ريننو : ت ج (1099) جدا : ج ، : ت (1100) : ع
 [التكوين ٣١/١] ، ويرا الهيم ان كل اثر منه وانه طوب ماد : ت ج (1101) الفرقة : ت ،
 الفرق : ج (1120) تعالى : ج ، : ت (1103) حكمته : ت ، حكمة : ج

يقولون ما غاية وجود العالم بأسره. فبالضرورة قالوا يقول (1104) كل من يقول يحدث العالم انه كذا. شاء لعلته اخرى ، فيطردون ذلك في جزئيات العالم بأسرها ، حتى لا يقولوا بان ثقب العينية وشفوف القرنية من اجل نفوذ الروح الباصر حتى يدرك ما يدرك ، بل لا يجعلون هذا سببا في الابصار بوجه ، ولا ثقب هذه الطبقة ، وجعلت التي عليها شفافة 5 من اجل الابصار ، بل كذا شاء وان كان الابصار يمكن على خلاف هذا. وقد توجد (1105) عندنا بعض نصوص يوهي ظاهرها يبادي النظر هذا (٢٧٦-ب) : المعنى مثل قوله : كل ما شاء الرب صنعه الخ (1106) . ومثل | قوله : ما احبت نفسه فعل (1107) . ومثل قوله : فمن يقول له لم فعلت (1108) .

و معنى هذه النصوص ونحوها ان الاشياء التي يريد الله تنفعل 10 ضرورة ، وليس ثم عائق يعوق عن نفاذ ارادته ، لكنه تعالى لا يريد الاممكنا وليس كل ممكن الا ما تقتضى حكمته انه يكون كذا. وكذلك الفعل الجيد في الغاية الذي يريد تعالى فعله لا يحول بينه وبينه مانع ، ولا له رادع. وهذا هو رأى كل متشرع ، ورأى الفلاسفة ايضا. وكذلك رأينا نحن ، فانا مع اعتقادنا ان العالم حادث (1109) فان جملة 15 أبحارنا وعلماثنا ليس يعتقدون ان ذلك بمجرد (1110) مشيئة لا غير ، بل يقولون : ان حكمته تعالى التي يفوتنا ادراكها اوجبت وجود هذا العالم بأسره ضرورة عندما وجد ، وتلك | الحكمة بعينها التي لا تتغير اوجبت العدم قبل ان يوجد العالم ، تجد هذا المعنى متكررا (1111) للحكاماء (1112) كثيرا في شرح : نشأ كل شئ حسنا في وقته (1113) .

(1104) يقول : ج ، قول : ت (1105) توجد : ت ، تجد : ج (1106) : ع [المزمود ١٣٤/٦] ، كل ا شر حفص الله عنه وجو : ت ج (1107) : ع [ايوب ٢٣/١٣] ، ونفشاوته ويسن : ت ج (1108) : ع [الجامعة ٤/٨] ، وي يامر لومه تعسه : ت ج (1110) بمجرد : ت ، لمجرد : ج 1109 حادث : ت ج ، محدث : ن (1112) : ا ، للحكيم : ت ج (1111) متكررا : ت ج ، مذكورا : ن (1113) : ع [الجامعة ١١/٣] ، ات هكل عنه يفه يمتو : ت ج

وهذا كله حرب⁽¹¹¹⁴⁾ مما ينبغي أن يُهرب منه، وهو أن يفعل الفاعل فعلا لا يقصد به غاية اصلا. وكذلك اعتقاد جمهور علماء شريعتنا وبذلك صرح انبياؤنا⁽¹¹¹⁵⁾، وهو أن جزئيات الافعال الطبيعية كلها محكمة منتظمة مرتبطة بعضها ببعض. وكلها اسباب ومسببات وما منها شيء عبث، ولا لعب، ولا باطل، بل افعال محكمة بالغة كما قال: ما اعظم اعمالك يا رب لقد صنعت جميعها بالحكمة⁽¹¹¹⁶⁾ وقيل: وجميع صنعته بامانة⁽¹¹¹⁷⁾ وقيل: الرب بالحكمة اسس الارض الخ⁽¹¹¹⁸⁾. وهذا مطرد كثيرا⁽¹¹¹⁹⁾ لا ينبغي ان يعتقد خلافه. والنظر الفلسفي كذا يقتضي ان ليس ثم شيء عبث، ولا لعب، ولا باطل⁽¹¹²⁰⁾ في جميع افعال الطبيعة. 10 ناهيك في طبيعة الافلاك، فانها احكم وانظم بحسب شرف مادتها.

واعلم ان معظم الاوهام الداعية للخيرة في طلب غاية وجود العالم بحملته او غاية جزء جزء من اجزائه، انما اصلها⁽¹¹²¹⁾ غلط الانسان في نفسه، وتخيله ان الوجود كله⁽¹¹²²⁾ من اجله فقط، والجهل بطبيعة هذه المادة السفلية وجهل المقصود الاول وهو ايجاد كل ما يمكن وجوده. 15 اذ الوجود خير بلا شك. فمن اجل ذلك الغلط وجهل⁽¹¹²³⁾ هذين المعنيين تحدث الشكوك، والخيرة، حتى يتخيل بعض افعال الله لعبا وبعضها عبثا وبعضها باطلا⁽¹¹²⁴⁾.

واعلم ان الذين⁽¹¹²⁵⁾ | تحملوا هذه الشناعة، حتى صارت افعاله تعالى (٥٧-١) م عندهم شبه افعال العبث التي لا تقصد بها غاية اصلا. انما هربوا من ان

(1114) حرب : ج ، هربا : ت (1115) انبياؤنا : ت ، ابائنا : ج (1116) : ع [المزمور ١٠٤/ ٢٤] ، مه ربو معنيك الله كلم بحكمه صيت : ت ج (1117) : ع [المزمور ٣٢/ ٤] ، وكل معسوبا موفوه : ت ج (1118) : ع [الامثال ١٩/ ٣] ، الله بحكمه يمدارص وجو : ت ج (1119) كثيرا : ت ، كثير : ج (1120) شيء عبث ولا لعب ولا باطل : ت ، شيئا عبثا ولا لعبا ولا باطلا : ج (1121) اصلها : ، اصله : ج ن (1122) كله : ت ، - : ج (1123) جهل : ت ج ، بجهل : ن (1124) لعبا وعبثا باطلا : ت ، لعب وعبث باطل : ج (1125) الذين : ت ، الذي : ج

يُعملوها تابعة ⁽¹¹²⁶⁾ لحكمة لان لا يزول ⁽¹¹²⁷⁾ ذلك للقول بقدّم العالم فسدوا الباب في ذلك ، وقد اعلمتك برأى شريعتنا في هذا ، وانه الذي يجب ان يعتقد اذ لاشناعة في قولنا كل هذه الافعال وجودها ، وعدمها تابع لحكمته تعالى . ونحن نجعل كثيرا من وجوه الحكمة في اعماله ، وعلى هذا الرأي انبنت شريعة ⁽¹¹²⁸⁾ سيدنا موسى ⁽¹¹²⁹⁾ كلها به افتتحت : ورأى الله 5 جميع ما صنعه فاذا هو حسن جدا ⁽¹¹³⁰⁾ وبه ختمت : الصخر الكامل الصنيع الخ ⁽¹¹³¹⁾ فاعلمه . واذا تتبعنا هذا الرأي ، والرأى الفلسفى بتأمل جملة الفصول المتقدمة في هذه المقالة المتعلقة بهذا المعنى ، فلا تجد بينها ⁽¹¹³²⁾ اختلافا بوجه في شئ من جزئيات الوجود كلها ولا تجد اختلافا الا في ما بيناه ⁽¹¹³³⁾ من قدّم العالم عندهم ، وحدوثه عندنا فافهم ذلك . 10

فصل كو [٢٦]

كما اختلف اهل النظر من المشرعين هل أعماله تعالى تابعة لحكمة او مجرد مشيئة لا لطلب غاية اصلا . كذلك اختلفوا هذا الاختلاف بعينه في تشريعنا بما شرع لنا . فان ثم من لا يطلب لذلك علة اصلا . ويقول : ان الشرائع كلها تابعة لمجرد المشيئة . وثم من يقول : ان كل امر ونهى منها تابع 15 لحكمة او المقصود به غاية مآ . وان الشرائع كلها معللة ، ومن اجل فائدة ما شرع بها . اما كونها كلها لها ⁽¹¹³⁴⁾ علة ونحن نجعل علل بعضها ، ولا نعلم وجه الحكمة فيه . فهو مذهبنا كلنا الجمهور والخواص . ونصوص الكتاب في ذلك بينة : لها رسوم واحكام عادلة ⁽¹¹³⁵⁾ ، واحكام الرب حق وعدل جميعها ⁽¹¹³⁶⁾ وهذه التي تسمى قوانين ⁽¹¹³⁷⁾ مثل الثوب المختلط 20

(1126) يعملوها تابعة : ت ، يعملوه تابعة : ج (1127) يزول : ت ، يزول : ج (1128) شريعة : ج ، تورت : ت (1129) : ا ، مشه ريننو : ت ج (1130) : ع [التكوين ٢١/١] ، ويرى الهيم ان كل علة وهذه طوب ماد : ت ج (1131) : ع [التثنية ٢٢/٤] ، حضور تميم فعلو وجو : ت ج (1132) بينا . ت ، بينها : ج ن (1133) بيناه : ت ج ، بينها : ن (1134) لها : ت ، - : ج (1135) : ع [التثنية ٨/٤] ، حقير واشغليم صديقهم : ت ج (1136) : ع [المزمور ١٨/١٠] ، مشغلي ادنى امت صدقو يحدو : ت ج (1137) : ا ، حقيرهم : ت ج

واللحم مع الحليب والتيس المرسل⁽¹¹³⁸⁾ . التي نصوا عليها عليهم السلام
 (1139) وقالوا : الامور التي وصفت لك ، ليس لك حق التفكير فيها ،
 ينقدها الشيطان ويفندها شعوب العالم⁽¹¹⁴⁰⁾ ليس يعتقد جمهور الحكماء
 (1141) انها امور لا علة لها بوجه ، ولا طلب لها⁽¹¹⁴²⁾ غاية لان هذا يؤدي
 5 الى افعال العبث كما ذكرنا ، بل يعتقد جمهور الحكماء⁽¹¹⁴¹⁾ ان لها علة ،
 اعني غاية نافعة ، ولا بد ، لكنها خفيت⁽¹¹⁴³⁾ عنا اما لقصور عقولنا ، او
 لنقص علمنا .

- فكانت [الفرائض⁽¹¹⁴⁴⁾ كلها عندهم لها علة ، اعني ان ذلك⁽¹¹⁴⁵⁾
 الامر او النهي غاية مفيدة . منها ما يبين لنا وجه الفائدة فيها كالنهي | عن (٢٧٧-١) ج
 10 القتل والسرقة . ومنها مالا تتبين فائدتها مثل تلك⁽¹¹⁴⁶⁾ . كتحريم الباكورة
 والكرم المتنوع البذور⁽¹¹⁴⁷⁾ . فتلك البيئة الفائدة عند الجمهور تسمى احكاما
 (1148) وهذه الغير بيّنة الفائدة عند الجمهور تسمى قوانين⁽¹¹³⁷⁾ ويقولون
 دائما : لانها ليست كلاما فارغا⁽¹¹⁴⁹⁾ واذا كان فارغا فنك⁽¹¹⁵⁰⁾ يعني
 ان ليس هذا التشريع | امرا فارغا لا غاية مفيدة له . وان بدا لكم في شيء
 15 من الفرائض⁽¹¹⁴⁴⁾ ان امره كذلك فالنقص من ادراككم . وقد علمت
 الامر المشهور عندنا من كون سليمان تعللت له الفرائض⁽¹¹⁴⁴⁾ كلها الا

(1138) : ا ، الشعلاز وبسر بعلب وسير هشتلج : ت ج [انظر : التثنية ١١/٢٢ ،
 الخروج ٢٣ / ١٩ ، الاحبار ١٦ / ٢١ ، ١٠] (1139) عليهم السلام : ج ، زل : ج
 (1140) : ا ، دبريم شحقتي لك واين لك رشوت لهر هر بهم وهشطن مقطرع عليهم واموت
 همولم مشيين عليهم : ت ج [يوما ٦٧ ب] (1141) : ا ، الحكيم : ت ج (1142) لها :
 ت ، بها : ج (1143) خفيت : ت ، خفت : ج (1144) : ا ، المصوت : ت ج (1145)
 ذلك : ت ، لذلك : ج (1146) فائدتها مثل تلك : ت ، فائدته مثال ذلك : ج (1147) : ا ،
 المرله وكلاي كرم : ت ج [المرله تاتي بمعنى الغرلة في العربية . انظر التثنية ٢٢/٢٩ الاحبار
 ٢٣/١٩] (1148) : ا ، مشطيم : ت ج (1149) : ع [التثنية ٤٧/٢٢] ، كي لا دبرق
 هوا : ت ج (1150) : ا ، وام رق هوا مكم : ت ج

- بقرة صهباء⁽¹¹⁵¹⁾ . وكذلك قولهم⁽¹¹⁵²⁾ ان الله اخفى تعليل الفرائض⁽¹¹⁴⁴⁾ كي
لا يتهاون بها كما اعتري سليمان في الثلث فرائض⁽¹¹⁴⁴⁾ التي بُيِّنَتْ علتها⁽¹¹⁵³⁾ .
وعلى هذا الاصل اطردت اقاويلهم كلها . ونصوص الكتب تدل
عليه لكنني وجدت نصا للحكاماء⁽¹¹⁴¹⁾ قدس سرهم⁽¹¹⁵⁴⁾ في «براشيت ربه» ٥
⁽¹¹⁵⁵⁾ يبدو منه باول خاطر ان بعض الفرائض⁽¹¹⁴⁴⁾ ليس له علة الا
مجرد التشريع ، ولا لحظ⁽¹¹⁵⁶⁾ في ذلك غاية اخرى ولا فائدة وجودية ،
وهو قولهم هناك : ماذا يهم للقدوس تبارك وتعالى اذا كان الحيوان من
عنفه او قفاه ؟ فلذلك قل ان الفرائض لم تعط الا لتطهر الناس⁽¹¹⁵⁷⁾ ،
لان قول الرب نقي⁽¹¹⁵⁸⁾ . فع كون هذا الكلام⁽¹¹⁵⁹⁾ غريبا جدا لا يوجد 10
له نظير في كلامهم فاني تناولت فيه تاويلا ستسمعه حتى لا يخرج⁽¹¹⁶⁰⁾ عن
سنن كلامهم اجمع . ولا نفارق الاصل المجمع عليه ، وهو كون الشرائع
كالمطلب بها غاية مفيدة في الوجود لانها ليست كلاما فارغا⁽¹¹⁴⁹⁾ . وقال
ولم اقل لذرية يعقوب التمسوني عبثا انا الرب المتكلم بالصدق المخبر
بالاستقامة⁽¹¹⁶¹⁾ . والذي ينبغي ان يعتقد كل سالم العقل في هذا المعنى 15
هو ما اصفه . وذلك ان جملة الفرائض⁽¹¹⁴⁴⁾ فلها⁽¹¹⁶²⁾ علة ضرورة ،
ومن اجل فائدة ما شرع بها .

(1151) : ع [المدد ٢/١٩] ، فره ادمه : ت ج (1152) قارن سنهدين ٢١ ب (1153)
انظر [التثنية ١٧/١٧-١٦] (1154) : ا ، ز . ل : ت ، - : ج (1155) براشيت ربه
ول الفصل ٤ : (1156) لحظ : ت ، لحظوا : ج (1157) : ا ، وكى مه اكفت لولحقه
ى شها شوحط من مصوارلمى شها شوحط من هورف هوى اوامر لانتو همصوت الا
لصرون بين ات هبريوت : ت ج (1158) : ع [المزمور ٢١/١٨] ، شامر امرت الله
صروفه : ت ج (1159) الكلام : ت ، الامر : ج (1160) نخرج : ت ، يخرج : ج
(1161) : ع [اشعيا ١٩/٤٥] ، لامرق لزرع يعقب تهو بقشوني انى الله دو بر صدق مجيد
ميشريم : ت ج (1162) فلها : ج ، لما : ت

اما جزئياتها فهي التي قيل فيها انها مجرد الامر |. مثال ذلك ان قتل (٥٨-ب) م الحيوان لضرورة التغذى⁽¹¹⁶³⁾ الجيد بين الفائدة كما سندين⁽¹¹⁶⁴⁾ . اما كونه يذبح لا بنحر ، و بقطع المرئ ، والحلقوم في موضع مخصوص . فان هذه ونحوها لتطهر بها الناس⁽¹¹⁶⁵⁾ . وهكذا يتبين لك من مثالم⁽¹¹⁶⁶⁾ :
 5 يذبح من عنقه او يذبح من قفاه⁽¹¹⁶⁷⁾ وانما ذكرت لك هذا المثال لما جاء نصهم عليهم السلام⁽¹¹⁶⁸⁾ : يذبح من عنقه او يذبح من قفاه⁽¹¹⁶⁷⁾ . واما عند تحقيق الامر ، فانه لما دعت الضرورة ، لا كل الحيوان قصد لا سهل موته مع سهولة التناول . اذ لا يمكن ضرب العنق الابسيف او نحوه . والذبح يمكن بكل شيء ، ولتسهيل الموت اشترط حدة السكين . والذي يمثل به حقيقة من امر الجزئيات هو القربان . فان الامر بتقريب القربان ، له فائدة عظيمة بينة كما سأبين⁽¹¹⁶⁹⁾ . اما كون القربان هذا كبشا⁽¹¹⁷⁰⁾ وهذا ايتلا⁽¹¹⁷¹⁾ وكون عددها عددا مخصوصا . فان هذا لا يتعلل ابدا .

وكل من يشغل نفسه عندي بتعليل شيء من مثل⁽¹¹⁷²⁾ هذه الجزئيات ، فانه يهذي هذيانا طويلا لم يزل⁽¹¹⁷³⁾ به شناعة بل يزيد شناعات . ومن
 15 يتخيل ان هذه تتعلل بعيد عن الصواب كمن يتخيل ان الفريضة⁽¹¹⁷⁴⁾ بحملتها لافائدة وجودية .

واعلم ان الحكمة اوجبت ، وان شئت فقل ان الضرورة داعية ، ان تكون ثم جزئيات لا تتعلل . وكأنه امر ممتنع في حق الشريعة ان لا يكون فيها شيء من هذا القبيل . ووجه الامتناع في ذلك لان قولك لا شيء كان
 20 كبشا⁽¹¹⁷⁰⁾ ولم يكن ايتلا⁽¹¹⁷¹⁾ هو السؤال بعينه ، يلزم لو قيل ايل | (٥٩-ا) م

(1163) التغذى : ت ج ، غذا : ن (1164) لما ياتي من الفصل ٤٨ (1165) : ا ، لصراف بين ات هريوت : ت ج (1166) مثالم : ت ، امثالم : ج (1167) قسم من الرقم (1157) (1168) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (1169) لما ياتي من الفصل ٤٦ (1170) كبشا : ج ، كبس : ت (1171) ايتلا : ج ، ايل : ت (1172) مثل : ج ، - : ت (1173) لم يزل : ج ، ليس يزيل : ت (1174) : ا ، المصوره : ت ج

مكان كبش⁽¹¹⁷⁵⁾ . فلا بد من نوع مّا . وكذلك قولك لاي شئ كانت
سبعة اكباش⁽¹¹⁷⁶⁾ ولم تكن ثمانية⁽¹¹⁷⁷⁾ . وهكذا كان يُسأل لو قال :
ثمانية او عشرة او عشرين⁽¹¹⁷⁸⁾ .

- فلا بد من عدد ضرورة وكأن هذا يشبه طبيعة الممكن الذى لابد من
5 حصول احد الممكنات ، ولا يتجه السؤال لاي شئ كان هذا الممكن ،
ولم يكن غيره من الممكنات ، لان هذا السؤال لازم لو كان الحاصل
فى الوجود الأمكان الآخر بدل هذا . فاعلم هذا المعنى وتفهمه . والذى
نصوا فيه دائماً من كون الكل معللاً ، والذى تعلل لسليمان هو فائدة
تلك الفريضة⁽¹¹⁷⁹⁾ على التجميل لا تتبع جزئياتها .
- 10 واذا كان الامر هكذا ، فقد رأيت ان اقسام الستة مائة وثلاث
عشرة فريضة⁽¹¹⁸⁰⁾ لجمل عدة . وتكون كل جملة تشتمل على عدة
فرائض⁽¹¹⁸¹⁾ هى ، من نوع واحد او متقاربة المعنى . واخبرك بعلّة
كل جملة منها ، وأظهر فائدتها التى لاربب فيها ولا مدفع . ثم ارجع
لآحاد كل فريضة⁽¹¹⁸²⁾ من تلك الفرائض⁽¹¹⁴⁴⁾ التى تشتمل عليها تلك
15 الجملة ، وابين لك علتها حتى لا يبقى منها الا بعض فرائض⁽¹¹⁸¹⁾ قليلة
جدا هى التى لم يتبين لى سببها الى هذه الغاية . وقد تبين لى ايضا بعض
(٢٧٧ - ب) جزئيات فرائض⁽¹¹⁸¹⁾ وشرائط بعضها مما يمكن اعطاء علتها . وستسمع
جميع ذلك . وهذا التعليل كله لا يمكننى ايضاحه لك الا بعد ان اقدم لك
فصولاً عدة اضممها مقدمات مفيدة توطئة لهذا الغرض الذى قصدته
10 وهى هذه الفصول التى اشرع فيها الان .

(1175) كبش : ج ، كبس : ت (1176) : ا ، شمه كبشيم : ج ، كبسيم : ت [ان
نسخة ج تضع على بعض السينات ثلاث نقط وتحوّلها شينا وكبش هنا من جعلتها وان كلمة
« كبش » تشترك العربية فى المعنى الا ان التلفظ يختلف بين السين والشين (1177) : ا ، شمه :
ت ج (1178) : ا ، شمه او عسره او عسريم : ت ج (1179) : ا ، المصوه : ت ،
المصوت : ج (1180) : ا ، الشش ماوت وشلش عسره مصوت : ت ج (1181) : ا ،
مصوت : ت ج (1182) : ا ، مصوه : ت ج

قصد جملة الشريعة شيثان ، وهما صلاح النفس وصلاح البدن .
 اما صلاح النفس فهو بأن تحصل للجمهور آراء صحيحة بحسب طاقتهم .
 فلذلك يكون بعضها بتصریح ، وبعضها بمثال . اذ ليس في طبيعة الجمهور
 5 العامة ان تنق طاقتهم باذراك ذلك الامر على ما هو عليه . واما صلاح
 البدن فهو يكون باصلاح احوال معاشهم بعضهم مع بعض . وهذا المعنى
 يتم بشيئين : احدهما رفع التظالم من بينهم ، وهو ان لا يكون كل شخص
 من الناس مباحا مع ارادته ، وما تصل عليه قدرته بل يُقَسَّر على ما هو
 (1183) به نفع الجميع . والثاني اكتساب (1184) كل شخص من الناس اخلاقا
 10 نافعة في المعاشرة (1185) حتى ينتظم امر المدينة .

واعلم ان هذين المقصدين احدهما بلا شك اعظم (1186) بالشرف
 وهو صلاح النفس اعنى اعطاء الاراء الصحيحة والثاني اقدم بالطبع ،
 وبالزمان اعنى صلاح الجسد ، وهو تدبير المدينة واصلاح احوال اهلهما
 كلهم حسب الطاقة . وهذا الثاني هو الآكد ، وهو الذى بولغ في تحريره
 15 وتحرير (1187) جزئياته كلها ، لانه لا يحصل القصد الاول الا بعد حصول
 هذا الثاني . وذلك انه قد تبرهن ان الانسان له كمالان : كمال اول وهو
 كمال الجسد ، وكمال اخير وهو كمال النفس .

فكماله الاول هو ان يكون صحيحا على احسن حالاته الجسدية ، (١-٦٠) م
 و هذا لا يصبح الا بوجوده (1188) ضرورياته ، كلما (1189) طلبها وهى
 20 اغذيته (1190) وسائر تدبير جسده من الكن ، والاستحمام ، وغيرهما .
 وهذا لا يتم لشخص واحد منفرد بوجه . ولا يمكن حصول هذا القدر
 لكل شخص الا بالاجتماع المدنى كما قد عُلِم ان الانسان مدنى بالطبع .

(1183) هو : ت ، - : ج (1184) اكتساب : ج ، اكاب : ت (1185)
 المعاشرة : ج ، الماشرة : ت (1186) اعظم : ت ، اقدم : ج (1187) تحرير : ت ج ،
 تحديد : ن (1188) بوجوده : ت ، بوجدته : ج (1189) كلما : ت ، كل ما : ج (1190)
 اغذيته : ت ، اغذيته : ج

وكماله الاخير هو ان يصير ناطقا بالفعل ، اعنى ان يكون له عقل
 بالفعل ، وذلك بان يعلم كل مائى طاقة الانسان ان يعلمه من جميع
 الموجودات كلها بحسب كماله الاخير. وبين هوان هذا الكمال الاخير ،
 ليس فيه أعمال ولا اخلاق ، وانما هو آراء فقط ، قد ودّى اليها النظر ،
 5 و اوجبها البحث. وبين هو ايضا ان هذا الكمال الاخير الشريف لا يمكن
 حصوله الا بعد حصول الكمال الاول ، لان الانسان لا يمكنه ان يتصور
 معقولا ، ولو فهم اياه . ناهيك ان يتنبه لذلك من نفسه وهو به
 وجع ، اوجوع شديد او عطش ، او حرّ او برد شديد (1191) ، بل
 بعد حصول الكمال الاول يمكن حصول الكمال الاخير الذى هو اشرف ،
 10 بلا شك وهو سبب البقاء الدائم لاغيره .

فالشرية الحاقة التى قد بينا انها واحدة لا غير وهى شريعة سيدنا
موسى (1192) انما جاءت لتفيدنا الكمالين جميعا ، اعنى صلاح احوال
 الناس بعضهم مع بعض برفع التظالم ، وبالتخلق بالخلق الكريم الفاضل
 حتى يمكن بقاء اهل البلد ، ودوامهم على نظام واحد ليحصل كل واحد
 منهم على كماله الاول ، وصلاح الاعتقادات ، واعطاء آراء صحيحة بها
 15 يحصل الكمال الاخير .

و قد نصت التوراة بهذين الكمالين ، و اخبرتنا ان غاية هذه
 الشريعة كلها هو حصول هذين الكمالين قال تعالى : فامرنا الرب بان
نصنع هذه الرسوم ونخاف الرب الهنا لكي نصيب خيرا كل الايام
ونحبي كما فى يومنا هذا (1193) ، و قدّم هنا الكمال الاخير بحسب
 20 شرفه كما بينا ، انه الغاية الاخيرة ، وهو قوله تعالى (1194) : لكي نصيب

(1191) شديد : ت ، شديان : ج (1192) : ا ، مشه وبينو : ت ج (1193) : ع
 [التثنية ٢٤/٦] ، ويصونو الله لمسوات كل شقيم هاله ليراه ات الله المينو لطوب لنوكل
 هيمم لميو تينو كهيوم هزه : ت ج (1194) تعالى : ج ، - : ت

خيرا كل الايام ⁽¹¹⁹⁵⁾ قد علمت قولهم عليهم السلام ⁽¹¹⁹⁶⁾ ، في شرح قوله تعالى : لكي نصيب خيرا وتطول ايامك ⁽¹¹⁹⁷⁾ ، قالوا : كي نصيب خيرا ⁽¹¹⁹⁷⁾ في العالم الذي كله طيب ⁽¹¹⁹⁸⁾ ، وتطول ايامك ⁽¹¹⁹⁷⁾ ، في العالم الذي كل شيء فيه طويل الامد ⁽¹¹⁹⁹⁾ كذلك قوله هنا : كي نصيب خيرا كل الايام ⁽¹¹⁹⁵⁾ . القصد ذلك المعنى بعينه اعني نيل العالم الذي كل شيء فيه طيب ودائم ⁽¹²⁰⁰⁾ وهو البقاء الدائم ، وقوله : ونحيي كيومنا هذا ⁽¹²⁰¹⁾ هو هذا البقاء الجسماني الاول الممتد مدة ما الذي لا يتم منتظما الا بالاجتماع المدني كما بينا.

فصل كح [٢٨]

10 مما يجب ان تنبه عليه هو ان الآراء الصحيحة التي بها يحصل الكمال الاخير ، انما اعطت الشريعة منها غايتها . ودعت لاعتقادها على التجميل ، وهو وجود الاله تعالى ⁽¹²⁰²⁾ ، وتوحيده ، وعلمه ، وقدرته ، وارادته ، وقدمه . وهذه كلها غايات اخيرة لا تبين | بتفصيل وتحديد (١-٦١) م ⁽¹²⁰³⁾ الابد | معرفة آراء كثيرة . وكذلك ايضا دعت الشريعة لاعتقادات (١-٢٧٨) ج 15 ما ، اعتقادها ⁽¹²⁰⁴⁾ ضروري في صلاح الاحوال المدنية كاعتقادنا انه تعالى يشتد غضبه على من عصاه . فلذلك يلزم ان يخاف ويُرهب ، ويحذر العصيان . واما سائر الآراء الصحيحة في جميع هذا الموجود ، التي تلك هي العلوم النظرية كلها على كثرة انواعها ، التي بها تصح تلك الآراء ، التي هي الغاية الاخيرة . فان الشريعة وان كانت لم تدع اليها

(1195) مقتبس مما في الرقم (1193) (1196) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (1197) ع . [التنبيه ٧/٢٢] ، لمن يوطب لك و هاركت يم : ت ج (1198) : ا ، لعولم شكلو طوب : ت ج (1199) : ا ، لعولم شكلو ارك : ت ج (1200) : ا ، لعولم شكلو طوب و ارك : ت ج (1201) : ا ، لحيو تينو ليوم هزه : ت ج (1202) تمال : ج ، . . . ت ، (1203) تحديد . ت ، تحرير : ج ن (1204) اعتقادها : ت ج ، اعتقاده : ن

بتصريح كما دعت لتلك، فانها دعت لها على التجميل وهو قوله: لحبة الله
(1205) وقد علمت ما قد جاء من التاكيد في الحبة (1206): فاحبب الرب
المك بكل قلبك وكل نفسك وكل قدرتك (1207).

- وقد بينا في « مشنه التوراة » (1208) ان هذه الحبة (1206) لا تصح
الا بادراك الوجود كله ، على ما هو عليه و اعتبار حكمته فيه . و ذكرنا
5 ايضا هناك تنبيه (1209) الحكماء (1210) عليهم السلام (1211) على هذا المعنى
والمتحصل من كل (1212) ما قدّمناه الآن في هذا الغرض ، هو (1213)
ان كل فريضة (1214) سواء كانت امرا او نهيا يكون مقتضاها رفع نظام
او حفص على خلق كريم مؤد لحسن عشرة او اعطاء رأى صحيح يلزم اعتقاده.
10 اما بحسب الامر في نفسه او بكونه ضروريا في رفع النظام او اكتساب
(1215) خلق كريم فان تلك الفريضة (1216) بينة العلة ظاهرة المنفعة . وليس
في تلك الفرائض (1217) سؤال عن غاية ، لانه لم يتحير احد يوما قط ، ولا
(٦١-ب) م سأل لاي شئ شرعنا بان الله واحد ، اولاي شئ نهينا عن القتل
والسرقة ، اولاي شئ نهينا عن الانتقام والاخذ بالثار ، اولاي شئ
امرنا بمحبة بعضنا بعضا ، بل التي (1218) تحير فيها الناس واختلفت الآراء
15 حتى قال البعض : لافائدة فيها اصلا ، الا مجرد امر وقال اخر : لها
فائدة وخفيت (1219) عنا ، هي الفرائض (1217) التي لا يبدو من ظاهرها
نفع في واحد من تلك الثلاثة معانٍ التي (1218) ذكرنا اعنى انها لا تعطى رأيا

(1205) : ع [التثنية ١١/١٣] ، لاهب ات الله : ت ج (1206) : ا ، الابه :
ت ج (1207) : ع [التثنية ٦/٥] [واهب يهوه الهيك : ت] بكل لبيك وبكل نفسك
وبكل مادك : ت ج (1208) مشنه توره الفصل ٢ (1209) تنبيه : ت ، تنبيه : ج (1210) :
ا ، الحكيم : ت ، للحكيم : ج (1211) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (1212) و المتحصل ..
كل : ت ، فالتحصل ... جميع : ج (1213) هو : ت ، : ج (1214) : ا ، مصره :
ت ج (1215) اكتساب : ج ، اكتساب : ت (1216) : ا ، المصوه : ت ج (1217) :
ا ، المصوت : ت ج (1218) التي : ت ، الذي : ج (1219) خفيت : ت ، خفت : ج

من الآراء ، ولا تفيد خلقا كريما ، ولا ترفع تظالما ، و ظاهر (1220)
 الامر ان لمدخل لتلك الفرائض (1217) لافى صلاح النفس باعطاء اعتقاد ،
 ولا فى صلاح الجسد باعطاء قوانين نافعة فى تدبير المدينة او تدبير المنزل
 مثل النهى عن الثوب المختلط و المتنوع واللحم مع الحليب (1221) والامر :
 بتغطية الدم والعجلة المكسورة العنق وبكر الحميم (1222) ونحوها . 5

وستسمع تبينى (1223) لجميعها واعطاء عللها الصحيحة المبرهنة
 الا جزئيات وآحاد (1224) الفرائض (1217) كما ذكرت لك . وابين ان كل
 هذه ونحوها ، لابد ان يكون لها مدخل فى احد الثلاثة معانٍ (1225) .
 اما صلاح اعتقاد او صلاح (1226) احوال المدينة الذى يتم بشيئين برفع
 10 النظام وباكتساب (1215) خلق فاضل .

و حصل ما قلناه فى الاعتقادات ، انه قد تكون الفريضة (1216)
 تعطى اعتقادا صحيحا هو المقصود لا غير مثل اعتقاد التوحيد وازلية الاله ،
 و انه غير جسم . وقد يكون ذلك الاعتقاد ضروريا (1227) فى رفع
 التظالم او اكتساب (1215) خلق كريم مثل الاعتقاد انه تعالى يشتد غضبه
 15 على من ظلم كما قال : فيشتد غضبى واقتلكم بالسيف الخ (1228) وكالاتعتقاد

بانه تعالى | يجيب دعوة المظلوم او المغبون فى الحين : صرخ الى استجبت (١٦٢-١) م
 له لافى رأوف (1229) .

(1220) و ظاهر : ت ، فظاهر : ج (1221) : ا ، الشملز و اكلام و بسر بعلب :
 ت ج [قارن «التثنية» ١١/٢٢ ، الاحبار ١٩/١٩ ، الخروج ١٩/٢٣] . (1222) : ا ،
 بكسوى هدم و عجمه عروفه و فطر حور : ت ج [قارن : الاحبار ١٩/٢١ ، الخروج
 ١٣/١٣] (1223) تبينى : ت ، تبيننا : ج (1224) احاد : ت ، احد : ج (1225)
 معانى : ت ، المعانى : ج (1226) او صلاح : ت ، - : ج (1227) ضروريا : ت ،
 ضرورى : ج (1228) : ع [الخروج ٢٤/٢٢] ، و حره افى و هرجى اتكم و جو : ت ج
 (1229) : ع [الخروج ٢٧/٢٢] ، و هيه كى يصمق الى و شمتى كى حنون انى : ت ج

فصل كط [٢٩]

معلوم أن ابانا ابراهيم ⁽¹²³⁰⁾ عليه السلام ⁽¹²³¹⁾ نشأ في ملة الصابئة ⁽¹²³²⁾ ومذهبهم ان ليس ثم اله الا الكواكب. واذا اعلمتك في هذا الفصل بكتبهم الموجودة الآن بأيدينا التي ⁽¹²¹⁸⁾ اخرجت للسان العربي وبتواريخهم القديمة ، وكشفت لك مذهبهم ، منها واخبارهم يتبين لك منها 5
تصريحهم بان الكواكب ⁽¹²³³⁾ هي الاله ، وان الشمس هي الاله الاعظم . وكذلك ايضا قالوا سائر السبعة كواكب آلهة ، لكن النيرين ⁽¹²³⁴⁾ اعظم . وتجدهم يقولون بتصريح ان الشمس هي التي تدبر العالم العلوى والسفلى بهذا النص قالوا : وتجدهم قد ذكروا في كتبهم تلك وتواريخهم حديث ايينا ابراهيم ⁽¹²³⁰⁾ وقالوا بهذا النص : 10

واما ابراهيم الذى تربى في «كوثا» فانه لما خالف الجماعة وادعى ان ثم فاعلا غير الشمس احتج عليه بالكذا والكذا . وذكروا في ججهم ما هو ظاهر بين ⁽¹²³⁵⁾ من افعال الشمس في الوجود ، فقال لهم يعنون ابراهيم ، صدقتم هي كالفأس في يد النجار. ثم ذكروا طرفا من احتجاجه ⁽¹²³⁶⁾ عليه السلام عليهم . وآخر تلك القصة ذكروا ان الملك سجن ابانا 15
ابراهيم ⁽¹²³⁰⁾ عليه السلام ، وانه دام في | محاجتهم اياما ، وهو في السجن ، ثم خاف الملك ان يفسد عليه سياسته ، ويرد الناس عن اديانهم ، فناه لطرف الشام بعد استئصال كل ⁽¹²³⁷⁾ ما له هكذا ، حكوا .

وتجد هذه القصة مشروحة هكذا في الفلاحة النبطية ، ولم يذكروا ما جاءت به اثارنا ⁽¹²³⁸⁾ الصادقة ، ولا ما اتاه من الوحي لانهم مكذبون 20
(٢٧٨-ب) ج له لمخالفته لرأيهم الفاسد ، ولا شك عندى انه عليه السلام | ، لما خالف

(1230) : ا ، ابراهيم ايينو : ت ج (1231) عليه السلام : ت ، - : ج (1232) في الاصل : الصابئة (1233) الكواكب : ت ج ، الكبير : ن (1234) النيرين : ت ، النيران : ج (1235) ظاهر بين : ت ، بين ظاهر : ج (1236) احتجاجه : ت ، احتجاجاته : ج (1237) كل : ت ، جميع : ج (1238) ماجات به اثارنا : ت ج ، اثاره : ن

مذهب الناس كلهم ، فانه كان يشتمه ويذمه ويستنقصه اولئك الضالون ،
فلما احتمل ذلك في حق الله تعالى وآثر الحق على كرامته قيل له : وابارك
مباريكك وشاتمك العنه ، ويتبارك بك جميع عشائر الارض (1239) .

وكان مال امره مازاه (1240) اليوم من اجماع معظم اهل الارض على
5 تعظيمه والتبرك بذكره حتى ينتسب اليه من ليس من نسله ولا يخالف
عليه ، ولا جاهل بعظمته الا بقايا تلك الملة المندثرة (1241) الذين بقوا
في اقاصى الارض ، مثل كافر «ترك» في اقصى (1242) الشمال ، و«الهوند»
في اقصى (1242) الجنوب . فان هؤلاء هم بقايا ملة الصابئة (1232) ، لانها
كانت ملة اعمت الارض واغيا ما انتهى اليه نظر من تفلسف في تلك
10 الازمنة ، ان تخيل ان الله روح الفلك ، وان الفلك والكواكب هي
الجسد والاله تعالى روحه .

قد ذكر هذا ابو بكر بن الصائغ في شرح «السباع» ولهذا اعتقدت
الصابئة (1232) كلهم قدم العالم ، اذ الساء عندهم هي الاله . ويزعمون ان
آدم شخص مولود من ذكر | واثى كسائر اشخاص الناس ، لكنهم (١-٦٣) م
15 يعظمونه ويقولون . انه كان نبيا رسول القمر ، وانه دعا لعبادة القمر ،
وان له تأليف في فلاح الارض وكذلك قالوا الصابئة (1232) : ان نوحا
فلاح وانه ليس كان يرى بعبادة الاصنام . ولذلك تجد الصابئة (1232)
كلهم يذمون نوحا ، ويقولون انه ما عبد صنما قط . وكذلك ذكروا في
كتبهم انه ضُرب وسُجُن من اجل عبادته لله . وحكوا من حديثه
20 ما حكوا ، وزعموا ان شيت خالف رأى ابيه آدم في عبادة القمر ،
ويكذبون اكا ذيب مضحكة جدا تدل على نقص عقل عظيم ، وعلى
كونهم (1243) كانوا ابعد الناس من الفلسفة .

(1239) : ع [التكوين ١٢ / ٣] ، وابركه مباركك ومقللك اثر وفيركوبك كل مشفحوت
هدمه : ت ج (1240) زاه : ت ، تراه : ج ن (1241) المتلصرة : ت ، المندثرة :
ج ن ، المذكورة : دى (1242) اقصى : ت ، اقصى : ج (1243) كونهم : ت ، انهم : ج

ولأنهم كانوا في غاية الجهالة قالوا عن آدم : انه لما خرج من اقليم الشمس⁽¹²⁴¹⁾ المجاور للهند ، وتوغل⁽¹²⁴⁵⁾ في اقليم بابل جاب معه عجائب : منها شجرة ذهب نابئة ذات اوراق ، واغصان ، وشجرة حاجر كذلك . وجاب ورق شجرة اخضر ، لا تحرقه النار ، واخبر عن شجرة تظل على عشرة آلاف رجل طولها قامة . وجاب معه ورقتين ، كل ورقة يلتحف 5 بها شخصان . ويخبرون من هذه الخرافات بعجائب . فاعجب من قوم يرون ان العالم قديم ، ويعتقدون مع ذلك وجود هذه الممتعات بالطبع لمن يعلم النظر الطبيعي ، وغرضهم في ذكر آدم ، وكل ما ينسبون اليه تقوية مذهبهم في قدم العالم حتى يتبع ذلك بان الكواكب . والفلك هو الاله . فلما نشأ عمود العالم⁽¹²⁴⁶⁾ ، وتبين له ان ثم الها مفارقا لا⁽¹²⁴⁷⁾ جسم 10 ولا قوة في جسم ، وان كل هذه الكواكب | والافلاك⁽¹²⁴⁸⁾ مصنوعاته ، وفهم محال تلك الخرافات التي رُبِّي عليها ، اخذ في نقض مذهبهم وتزييف آرائهم واشهر خلافهم ونادى : باسم الرب الاله السرمدى⁽¹²⁴⁹⁾ دعوة تجمع وجود الاله وحدث العالم من قبيل ذلك الاله .

و بحسب تلك الاراء ، الصابئة اقاموا الاصنام للكواكب اصنام الذهب 15 للشمس واصنام الفضة للقمر . وقسموا المعادن ، والاقليم للكواكب ، وقالوا الاقليم الفلاني الهة الكوكب الفلاني ، وبنوا الهياكل واتخذوا فيها الاصنام ، وزعموا ان قوى الكواكب تفيض على تلك الاصنام فتتكلم تلك الاصنام وتنفهم ، وتعقل وتوحى للناس ، اعنى الاصنام ، وتعلم الناس منافعهم . 20

وكذلك قالوا في الاشجار التي هي من قسمة تلك الكواكب اذا افردت تلك الشجرة لذلك الكوكب ، وغرست له ، وفعل لها ، وفعل بها

(1244) الشمس : ت ، الشام : ج (1245) توغل : ت ، تولج : ج ، تجول : ن (1246) : ا ، عمود وشل عولم : ت ج [يعني ابراهيم] (1247) الها مفارقا : ج ، اله مفارق : ت (1248) الكواكب والافلاك : ت ، الافلاك والكواكب : ج (1249) : ع [التكوين 21/22] ، بسم الله ال عولم : ت ج

كذا ، فاضت روحانية ذلك الكوكب على تلك الشجرة ، وتوحى للناس ، وتكلمهم في النوم تجد هذا كله منصوبا في كتبهم التي انبهك عليها . وهؤلاء كانوا انبياء البعل و انبياء العشتروت (1250) المذكورين (1251) عندنا الذين (1252) تمكنت عندهم هذه الاراء حتى تركوا الرب (1253)

5 ونادوا: ايها البعل اجيبنا (1253) . كل هذه لشهرة تلك الاراء و فشاء الجهل وكثر هذيان العالم حينئذ في هذا النوع من الخيالات فنشأت فيها (1254) اراء وصار منهم مشعبذ ومتفائل وساحر ومن يرقى رقية ومن يسأل جانا او تابعة ومن يستشير الموتى (1255) .

و قد بينا في تأليفنا الكبير | « مشنه التوراة » (1256) ان ابانا ابراهيم (١٦٤-١) م (1257) بدأ بنقض هذه الاراء بحجج ودعوى ضعيفة باستعطاف الناس ، وجذبهم للطاعة بالانعام لهم حتى نُبئى سيد النبيين فكمل الغرض ، وامر بقتل اولئك ومحو آثارهم ، واستنصان شأفتهم : واهدموا مذابحهم الخ . (1258) ومنع من بيع شئ من سيرهم تلك ، وقال : ولا تجروا على رسوم الامم الخ (1259) .

15 وقد علمت من نصوص التوراة في عدة مواضع ان القصد الاول من الشريعة كلها ازالة عبادة الصنم (1260) ومحو اثرها ، وكل ما يتعلق

(1250) : ا ، نبياي هبل و نبياي هاشره : ت ج (1251) المذكورين : ج ، المذكورون : ت (1252) الذين : ت ، التي : ج (1253) : ع [اشيا ١٠/٤] ، عزوبات الله : ت ج (1253) : ع [الملوك الثالث ٢٦/١٨] ، هبل عنتو : ت ج (1254) فيها : ت ، فيهم : ج (1255) : ا ، مومنز ومنعش ومكشف و حوبر حبرو شوال اوب و يدعوني و دورش ال هتيم : ت ج [قارن ماجاه في التثنية ١٨/١٠-١٠] (1256) مشنه توره ، عبوده زره الفصل ٢/١ (1257) : ا ، ابرهم ايينو : ت ج (1258) : ع [القضاة ٢/٢] ، مزبوحتهم تصون وجو : ت ج [قارن كذلك : الخروج ١٢/٢٤] التثنية ٥/٧ [(1259) : ع [الاحبار ٢٢/٢٠] ، ولا تلكو بحقوت هوى وجو : ت ج (1260) : ا ، عبوده زره : ت ج [المعنى الحرفي : عبادة اجنبية]

بها حتى ذكرها ، وكل ما يؤدي الى شئ من اعمالها مثل : الجان والتابعة
والإمرار من النار والعراف والمشعبذ ، والمتفائل والساحر ومن يرقى رقية
و يستشير الموتى ⁽¹²⁶¹⁾ ، والتحذير من التشبه بشئ من اعمالهم ⁽¹²⁶²⁾ هذه .

فكيف يتبعها وصرح في نص التوراة بان جميع ما ظنوه عبادة
5 لآلهتهم وتقربا ⁽¹²⁶³⁾ لها هو الشئ | المبعوض الممقوت عند الله وهو قوله :
فانهم قد صنعوا لآلهتهم كل النجاسات التي يكرهها الرب ⁽¹²⁶⁴⁾ . وانت

تجدهم يذكرون في كتبهم التي ساخبرك بها انهم يقربون للشمس الههم
الأكبر سبعة خنافس وسبعة فيران وسبعة وطاوط في بعض الامور .
وكفى بهذه النجاسة ⁽¹²⁶⁵⁾ عند الطباع الانساني . فجميع الفرائض ⁽¹²⁶⁶⁾
10 التي جاءت في النهي عن عبادة الصنم ⁽¹²⁶⁰⁾ . وكل ما يتعلق بها ، او

يؤدي اليها ، او ينسب لها بينة الفائدة ، لانها كلها للخلاص من تلك
الاراء السقيمة الشاغلة عن كل ما ينفع في الكمالين بامور هذيانية هي التي
كان ربّي | عليها آباؤنا واجدادنا : في عبر النهر سكن آباؤكم منذ الدهر

تارح ابوابراهيم وابونا حور وعبدوا آلهة اخرى ⁽¹²⁶⁷⁾ وهي التي قال الانبياء
15 الصادقون فيها : الى الاباطيل التي لا تنفع ولا تخلص ⁽¹²⁶⁸⁾ .

فما اعظم فائدة كل فريضة ⁽¹²⁶⁹⁾ تخلصنا من هذه الغلطة العظيمة
وتردنا الى الاعتقاد الصحيح وهو ان ثم الها ⁽¹²⁷⁰⁾ خالق كل هذه ،
وهوالذي ينبغي ان يعبد ، ويُحَبَّ ، ويخاف لا تلك المظنون بها ، انها

(1261) : ا ، الاوب واليدعوى والمعبود باش وقوم ومعون ومنحش ومكشف
وحور حبرو دورش ال هتميم : ت ج [انظر : الثانية ١٨/١٤ - ١٠ ، الاحبار ٢٧/٢٠ ،
الملوك الاول ٧/٢٨] اعمالهم : ت ، افعالها : ج (1263) تقربا : ب ، تقرب : ج
(1264) : ع [الثانية ٣١/١٢] ، كل توعبت الله اشر شتا عسولا هليم : ت ج (1265) :
ا ، توجبه : ت ج (1266) : ا ، المصوت : ت ج (1267) : ع [يشوع ٢/٢٤] ، عبر
هنر يشبو ابوتيكيم معلوم ترح ابى ابرهم وابى نحور ويعبد والهيم احريم : ت ج (1268) :
ع [الملوك الاول ٢١/١٢] ، واصرى هتهو اشر لايعيلو هلكو : ت ج (1269) : ا ،
مصوه : ت ج (1270) الها : ج ، اله : ت

آلهة. وان هذا الاله الحق لا يحتاج في القرب منه وحصول رضاه لأمر فيها (1271) مشقة بوجهه ، بل محبته وخوفه (1272) لا غير ، وهما الغاية في العبادة كما نبين : والآن يا اسرائيل ما الذى يتطلبه منك الرب الخ (1273). وسنستوفى هذا المعنى في ما بعد. وارجع الى غرضي الآن .

5 فاقول : ان كثيرا من الشرائع انما يبين لى معناها وعرفنى عليها وقوفى على مذاهب الصابئة (1274) وآرائهم ، واعمالهم ، وعبادتهم ، كما ستمع عند تبينى تحليل تلك الفرائض (1266) التى يُظَنُّ بها ان لا علة لها. وانا اذكر لك الكتب التى يتبين لك منها كل ما علمته انا من مذاهب الصابئة (1274) ، وآرائهم حتى تعلم يقينا صحة ما اقله فى تحليل هذه الشرائع (1275) اكبر كتاب فى ذلك « الفلاحة النبطية » اخراج ابن وحشية. 10 وساخبرك فى فصل يأتى لاي شئ جعلت الصابئة (1274) مذاهبهم مدونة مع فلاحة الارض.

. وهذا الكتاب مملؤ من هذيانات عابدى الصنم (1276) : ومما انفس

العوام مائلة اليه ومرتبطة به ، اعنى اعمال | الطلسمات ، واستنزال (٦٥-١) م 15 الروحانيات ، والسحر ، والجن ، والغيلان التى تأوى البرارى ، ودُرَج ايضا فى ذلك الكتاب هذيانات (1277) عظيمة يضحك منها ذووا العقول ، يزعم بها القدح فى المعجزات الينة التى علم بها اهل الارض . ان ثم الها حاكما على (1278) اهل الارض كما قال : لى تعلم ان للرب الارض (1279) وقال : انى انا الرب فى الارض (1990) فحسكى عن ادم الاول (1281) انه

(1271) لامور فيها : ت ، لامرفيه : ج ، لامرفيا : ن (1272) : ا ، اجتر وراتر : ت ج (1273) : ع [الثانية ١٢/١٠] ، وبمته يرال مه الله الهيك شوء معمل وجر : ت ج (1274) فى الاصل : الصابة (1275) الشرائع : ت ، الشريعة : ج (1276) : ا ، عوبلى عبوده رزه : ت ج (1277) هذيانات : ت ، هذيانات : ج (1278) الها كما : ج ، اله حاكم : ت (1279) : ع [المزوج ٢٩/٩] ، لمن تدع كى الله هارص : ت ج (1280) : ع [الخروج ٢٢/٨] ، كى انى الله يقرب هارص : ت ج (1281) : ا ، هراشون : ت ج

ذكر في كتابه ان في الهند شجرة ، اذا اتخذت منها اغصان ، فان الغصن منها اذا رُمى في الارض يسعى متحركا كما تسعى الحيات وان ثم شجرة اصلها صورة انسان تُسمع له همهمة ، وتنفلت⁽¹²⁸²⁾ منه الكلمة ، والكلمة⁽¹²⁸³⁾ وان حشيشة صفتها كذا وكذا⁽¹²⁸⁴⁾ اذا اخذ الانسان من ورقها ، وجعلها في جيبه ، خفي⁽¹²⁸⁵⁾ عن الناس ولا يُرى حيث يدخل ويخرج . ٥
وان بُخر منها تحت السماء سمع الناس في الجو دويًا واصواتا هائلة طالما⁽¹²⁸⁶⁾ ذاك الدخان يصعد.

ومثل هذه الخرافات كثير يجئ بها في معرض الاخبار بعجائب النبات ، وخواص الفلاحة حتى يطعن في المعجزات ، ويوهم انها تم بحيلة ، ومن خرافات ذلك الكتاب ان شجرة خطمي من تلك العشروت¹⁰ ⁽¹²⁸⁸⁾ التي كانوا يعملونها كما اعلمتك ، ذكر ان اقامة⁽¹²⁸⁹⁾ تلك الشجرة في « نينوه » اثني عشر الف سنة . فانها⁽¹²⁹⁰⁾ تخصمت مع « اليبروح » لانه اراد ان ياخذ مكانها . وان الشخص الذي كان نوحى اليه⁽¹²⁹¹⁾ هذه الشجرة انقطع (٦٥-ب) م عنه وحيها مدة فلما اوحى اليه بعد تلك المدة اخبرته | انها كانت مشغولة بالخصام مع اليبروح ، وامرته ان يكتب للكلدانيين⁽¹²⁹²⁾ ان يحكموا 15 بينها ويقولوا ايها افضل في سحرهم⁽¹²⁹³⁾ واكثر عملاً؟ هل الخطمي او اليبروح وتلك الخرافة الطويلة التي تستدل منها اذا وقفت عليها على عقول اهل تلك الازمنة ، وعلومهم كيف كانت . وهؤلاء كانوا حكماء⁽¹²⁹⁴⁾ بابل المشار اليهم في تلك الايام المظلمة ، لان هذه كانت اديانهم

(1282) تنفلت : ت ج ، تنفرد : ن (1283) والكلمة : ت ج ، بعد الكلمة : ن ، - : ي
(1284) وكذا : ت ، - : ج (1285) خفي : ت ، يخفى : ج (1286) طالما : ت ،
طال ما : ج (1287) يجيء بها : ج ، يجيبها : ت (1288) : ا ، الاشروت : ت ج [ولها
معنى الاشجار المقدسة] (1289) اقامة : ج ، اقامت : ت (1290) فانها : ت ، وانها : ج
(1291) اليه : ت ، له : ج (1292) الكلدانيين : ت ، للكلدانين : ج ، للرومانيين : ن
(1293) ايها ... سحرهم : ت ، اي ما ... سحره : ج (1294) حكما : ج ، حكيم : ت

التي رُبُّوا عليها. ولو لا هذا القدر الذي شهر الان⁽¹²⁹⁵⁾ في الملل من اعتقاد وجود الآله لكانت⁽¹²⁹⁶⁾ ايماننا في هذه الازمنة اشد ظلاما من تلك ، لكنها في انواع اخرى . وارجع الى⁽¹²⁹⁷⁾ غرضنا .

و في ذلك الكتاب حكى عن شخص من انبياء عبادة الصنم⁽¹²⁹⁸⁾

- 5 كان اسمه تموز⁽¹²⁹⁹⁾ دعا ملكا ليعبد السبعة كواكب و الاثنى عشر رجلا فقتله ذلك الملك قتلا شنيعا . فذكر ان ليلة موته اجتمعت الأصنام كلها من اقطار الارض الى الهيكل في بابل الى صنم الذهب الكبير الذي هو صنم الشمس . وكان ذلك الصنم معلقا بين السماء والارض^(٢٧٩-ب) فوق⁽¹³⁰⁰⁾ في وسط الهيكل ، و الأصنام كلها حوله . واخذ يعدد على تموز ويصف ماتم عليه ، والأصنام كلها تبكي ، وتنوح طول الليل . فعند الصباح طارت الأصنام ، ورجعت لها كلها في اقطار الارض ، وصارت هذه سنة دائمة في اول يوم من شهر تموز ، ينوح ويبكي على تموز ، وتندبه النساء ويُعدِّنَّ عليه . فاعتبر ، وافهم ، و ارأ⁽¹³⁰¹⁾ كيف كانت آراء الناس في تلك الازمان . وهذا | حديث^(١-٦٦) م
- 15 تموز قديم جدا في الصابئة⁽¹³⁰²⁾ . ومن هذا الكتاب تقف على اكثر هذيان الصابئة⁽¹³⁰²⁾ ، واعمالهم واعبادهم .

واما تلك القصة التي حكوها عن قصة آدم والحية وشجرة العلم

الطيبة والخبيثة⁽¹³⁰³⁾ والاشارة الى لباس مالم تجر العادة بلباسه ،

- فاحذر ، ثم احذر ان يتشوش عقلك ، ويخطر ببالك ان ذلك الذي قالوه هو قط امر جرى للأدَم ، ولا لغيره ، ولا هي قصة وجودية بوجه . وبإيسر تأمل ، يبين لك محالم في كل ما ذكروه في تلك الخرافة ، ويتبين لك

(1295) الآن : ت ، - ، ج (1296) لكانت : ت ، تكون : ج (1297) الى : ت ، - ، ج (1298) : ا ، نبيي عبوده زري : ت ج (1299) تموزا : ج ، تموز : ت (1300) فوق : ت ج ، فوق : ن (1301) را : ج ، ارى : ت (1302) في الاصل : الصابئة (1303) : ا ، والنحش وعص هدعت طوب ووع : ت ج

انها قصة فرضوها من بعد التوراة لما شهرت التوراة في الملل ، وسمعوا
 ظاهر قصة الخلق ⁽¹³⁰⁴⁾ واخذوه كله على ظاهره عملوا تلك القصة حتى
⁽¹³⁰⁵⁾ يسمعوها الغير فيغتر ، ويظن ان العالم قديم . وان تلك القصة
 الموصوفة في التوراة هكذا جرت كما حكوا ⁽¹³⁰⁶⁾ ، وان كان مثلك
 لا يحتاج تنبيها ⁽¹³⁰⁷⁾ على هذا لان قد حصل عندك من العلوم ما يمنع ذهنك
 من ان تتعلق به خرافات ⁽¹³⁰⁸⁾ الصابئة ⁽¹³⁰²⁾ وهذيان الكسدانيين
 والكلدانيين ⁽¹³⁰⁹⁾ العربيين عن كل علم هو علم بالحقيقة لكنى حذرت من ذلك
 احتياطا لغيرك لان كثيرا ما يميل الجمهور لتصديق الخرافات .

و من تلك الكتب كتاب « الاسطهاخس » ⁽¹³¹⁰⁾ المنسوب لأرسطو ،
 وحاشاه ثم حاشاه . وكذلك كتب الطلسمات التي منها كتاب « طمطم » ⁽¹³¹¹⁾
 وكتاب « السرب » وكتاب « درج الفلك » . والصور الطالعة
 في درجة درجة منه . وكتاب منسوب ايضا لأرسطو في الطلسمات ،
 (٦٦-ب) م وكتاب | منسوب لهرمس ، وكتاب اسحق الصابئي في الاحتجاج للملة
 الصابئة ⁽¹³⁰²⁾ ، وكتابه الكبير في نواميس ⁽¹³¹²⁾ الصابئة ⁽¹³⁰²⁾ ، وجزئيات
 دينهم ، واعبادهم وقرابينهم ، وصلواتهم . وغير ذلك من امور دينهم . ⁽¹³¹⁵⁾

فهذه كلها التي ⁽¹³¹³⁾ ذكرت لك هي ⁽¹³¹⁴⁾ اسفار عبادة الصنم ⁽¹³¹⁵⁾

التي اخرجت للسان العربي . ولاريب انها جزء يسير جدا مما لم يخرج ،
 ولم يوجد ايضا ، بل تلف وباد على مرور السنين . وهذه التي هي
 موجودة لدنيا اليوم مشتملة على اكثر آراء الصابئة ⁽¹³⁰²⁾ ، واعمالهم

(1304) : ا ، معه بر اشيت : ت ج (1305) حتى : ت ، التي : ج (1307)
 تنبيها : ت ، تنبيه : ج (1306) حكوا : ت ج ، حكوا : ن (1308) به خرافات : ت ،
 بخرافات : ج (1309) الكلدانيين : ت ، الخلدانيين : ج (1310) الاسطهاخس : ت ،
 الاسطهاكس : ج (1311) طمطم : ت ، طمطس : ج (1312) نواميس : ت ، نوامس : ج
 (1313) التي : ت ، الذي : ج (1314) هي : ت ، في : ج (1315) : ا ، سفرى
 عبوده زره : ت ج

المشهور بعضها اليوم في العالم، اعنى بنيان المياكل، واتخاذ الصور من المسبوكات والحجارة⁽¹³¹⁶⁾ فيها. وبنيان المذابح، والتقريب عليها. اما ذبائح، او انواع الطعام، ورسم اعياد، واجتماع للصلاوات، ولانواع عبادات في تلك المياكل. ويجعلون فيها مواضع معظمة جدا يسمونها 5 هيكل الصور العقلية واتخاذ الصور: على الجبال الشاغرة الخ.⁽¹³¹⁷⁾ وتعظيم تلك العشروت⁽¹³¹⁸⁾ واقامة الاعمدة⁽¹³¹⁹⁾ وغير ذلك مما ستطلع عليه من هذه الكتب التي نيهتك عليها.

ومعرفة تلك الآراء، وتلك الاعمال هو باب كبير جدا في تعليل الفرائض⁽¹³²⁰⁾ لان شريعتنا كلها اصلها، وقطبها الذي⁽¹³²¹⁾ عليه تدور 10 هو محو تلك الآراء من الاذهان وتلك الآثار من الوجود لمحوها من الاذهان قال: ان تغوى قلوبكم الخ.⁽¹³²²⁾، الذي قبله مائل اليوم الخ.⁽¹³²³⁾، ولحوها من الوجود قال: تنقضون مذابحهم وتكسرون انصابهم⁽¹³²⁴⁾ وتمحون اسماءهم من ذلك الموضع⁽¹³²⁵⁾. | و تكرر هذان الغرضان م(١-٦٧)

15 في عدة مواضع وهو كان القصد الاول الجامع لجملة الشريعة كما اعلمونا عليهم السلام⁽¹³²⁷⁾ في تفسيرهم المروى⁽¹³²³⁾ لقوله تعالى: جميع ما امركم به الرب على لسان موسى⁽¹³²⁹⁾ قالوا: من هنا تعلم ان كل من يعترف بعبادة الصنم، يكفر بالتوراة كلها، وكل من يكفر بعبادة الصنم يعترف بالتوراة كلها⁽¹³³⁰⁾. فاعرف هذا.

(1316) الحجارة: ت، التجارة: ج (1317): ع [الثنية ٢/١٢]، هل هريم هريم وجو: ت ج (1318): ا، الاثروت: ت ج (1319): ا، المصبوت: ت ج (1320): ا، المصبوت: ت ج (1321) الذي: ت، التي: ج (1322): ع [الثنية ١٦/١١]، فن يفته لبيكم وجو: ت ج (1323): ع [الثنية ١٩/٢٩]، اشر لبيو فونه هيوم وجو: ت ج (1324): ع [الثنية ٥/٧]، مزجوتهم [مزيج: ج] تنصو [تنصون: ج] و اشرهم تجدهون تكرتو وجو: ت ج (1325): ع [الثنية ٣/١٢]، و ابدتم ات شتم من همقوم ههوا: ت ج (1326) هذان الغرضان: ت، هذا الغرض: ج (1327) عليهم السلام: ج، ز. ل: ت (1328) المروى: ت، الاروى: ج (1329): ع [المدد ٢٣/١٥]، ات كل اشر صوه الله اليكم يد مشه [كو: ج]: ت ج (1330): ا، هالمدت شكل هووده بعبوده زره كوفر بكل هتوره كله وكل هكوفر بعبوده زره موده بكل هتوره كله: ت ج

فصل ل [٣٠]

إذا تأملت تلك الآراء القديمة السقيمة يبين لك ان الامر المشهور كان عند الناس كلهم هو ان بعبادة الكواكب تُعمر الأرض وتخصب (1331) البلاد ، وكانوا علماءهم ونسآكهم واهل التقوى منهم يعظون الناس ، ويعلمونهم ان الفلاحة التي بها قوام وجود الانسان انما تتم ، 5 وتجيئ على الاختيار بان تعبدوا الشمس والكواكب ، وان اسخطتموها بعصيانكم ، قفرت البلاد وخربت ، قالوا في كتبهم تلك ان المشتري يخط على البرارى والصحارى. فلذلك (1332) صارت عادمة الماء ، عادمة الاشجار ، تاويها الغيلان ، وكانوا يعظمون الفلاحين والاكثارين جدا ، لأشتغالهم بعبارة الأرض التي هي من ارادة الكواكب وهو رضاها ، وعلة 10 تعظيم عابدى الصنم (1333) للبقر (1334) انما هو من اجل نفعها في الفلاحة (٦٧-ب) ٢ حتى انهم (1335) قالوا: انه لا يجوز ذبحها ، لانها جمعت القوة وحسن التأني للانسان في فلاحة الأرض ، وانما فعلت هذا ، واذ عنت (1336) للانسان مع قوتها أرضا الآلة بعبادتها في فلاحة الأرض.

فلما كانت هذه الآراء مشهورة جدا قيدوا عبادة الصنم (1337) 15 بالفلاحة لكون (1338) الفلاحة امرا ضروريا (1339) في قوام الانسان واكثر الحيوان ، وكانوا أولئك كُهان الشرك (1340) يخاطبون (1341) الناس عند اجتماعهم في الهياكل ويقررون (1342) في اذهانهم ان بهذه

(1331) تخصب: ت ج ، تكسب: ن (1332) فلذلك: ت ، ولذلك: ج (1333) :
 ا ، عوبدى عبوده زره: ت ج (1334) للبقر: ت ، في البقر: ج (1335) انهم: ج ،
 -: ت (1336) واذ عنت: ت ، وضعت: ج ، وظلعت: ن ، اذعت: ي (1337):
 ا ، عبوده زره: ت ج (1338) لكون: ت ، لان: ج (1339) امرا ضروريا: ت ،
 امر ضرورى: ج (1340) : ا ، كومرى عبوده زره: ت ج (1341) يخاطبون: ت ،
 يخطبون: ج (1342) يقررون: ت ، يقربون: ج

العبادات⁽¹³⁴³⁾ تنزل الامطار وتثمر الاشجار وتخصب⁽¹³⁴⁴⁾ البلاد وتعمر.
وتأمل⁽¹³⁴⁶⁾ ما ذكره في الفلاحة النبطية في الكلام على الكرم، تجد
هذا النص من كلام الصابئة: قالوا «الحكماء القدماء كلهم، والانبياء...»
امروا وفرضوا ان يضرب بهذه الآلات في الاعياد، وبين ايدي
الاصنام وقالوا وهم الصادقون ان الالهة يعجبها ذلك. وانها تكافئ فاعليه 5
احسن مكافاة، واكثروا في هذا الفعل من الوعد، ومن الوعد⁽¹³⁴⁷⁾
على ذلك تطويل الاعمار ودفع⁽¹³⁴⁸⁾ الآفات وصرف العاهات، وخصب
المزارع وزكاة الثمار الى هنا نص كلام الصابئة.

- فلما شهرت هذه الأمور حتى ظننت يقينا واراد الله تعالى رحمة لنا
10 محو⁽¹³⁴⁹⁾ هذا الغلط من اذهانتنا ورفع التعب من اجسامنا بتعطيل تلك
الاعمال الشاقة الغير مفيدة، وشرعنا على يدى سيدنا موسى⁽¹³⁵⁰⁾
اختبرنا عنه تعالى انه، ان عبّدت هذه الكواكب والاصنام، فان عبادتها
سبب في ان ينقطع المطر وتخرب الارض ولا تنبت شيئا وتسقط ثمر (١-٦٨) م
الاشجار. وتأتى الآفات للاحوال والعاهات للجسام وتقصر الاعمار
15 وهذه هي اغراض: كلام العهد الذى امر الرب الخ.⁽¹³⁵¹⁾ وانت
تجد هذا الغرض متكررا في جميع التوراة اعني ان يلزم عن عبادة الكواكب
ارتفاع المطر، وخراب الارض وفساد الاحوال، وامراض الجسم،
وقصر الاعمار. ويلزم عن ترك عبادتها، والاقبال على عبادة الله نزول
المطر، وخصب الارض وصلاح الاحوال وصحة الجسم، وطول الاعمار
20 ضد ما كانوا يخطبون به المشركون⁽¹³⁵²⁾ للناس حتى يعبدوها⁽¹³⁵³⁾ لان
اصل الشريعة ازالة ذلك الرأى، ومحو اثره كما بينا.

(1343) العبادات : ت ، العبادة : ج (1345) وتامل : ت ، تأمل : ج (1344)
تخصب : ت ج ، تكسب : ن (1346) في الاصل : الصابة (1347) الوعد : ت ، الوعيد :
ج (1348) دفع : ت ، رفع : ج (1349) محو : ت ، ومحو : ج (1350) ا ، مشه رينيو :
ت ج (1351) : ع [التثنية ١/٢٩] ، دبرى هيريت اشكرت الله وجو : ت ج (1352) :
ا ، عوبلى صبرده زره : ت ج (1353) يعبدوها : ت ، يعبدونها : ج ، يعبدونه : ن

فصل لا [٣١]

- من الناس قوم يعظم عليهم تعليل شريعة من الشرائع والأحبة اليهم
ان لا يعقل للامر والنهى معنى بته والذى يوجب⁽¹³⁵⁴⁾ لهم هذا هو مرض
يجدون في انفسهم لا يقدرّون ينطقون به ولا يحسنون ان يعبروا عنه .
وذلك انهم يظنون ان اذا كانت هذه الشرائع مفيدة في هذا الوجود . ومن
اجل الكذا والكذا شرعنا بها فكأنهم⁽¹³⁵⁵⁾ جاء ت من فكرة وعن رويّة
ذى عقل . اما ان⁽¹³⁵⁶⁾ كان شئ⁽¹³⁵⁷⁾ لا يعقل له معنى بوجه ولا يؤدي
لفائدة ، فذلك بلا شك من قبل الله لانه ليس تؤدّى فكرة انسان لشئ
من هذا . فكأن | هؤلاء الضعفاء العقول ، الانسان عندهم اكل من
صانعه ، لان الانسان هو الذى يقول ، ويفعل ما يؤدي لغاية مآ . والا له
لا يفعل ذلك بل يامرنا ان نفعل مالا يفيدنا فعله ، وينها⁽¹³⁵⁸⁾ عن فعل مالا
يضرنا فعله تعالى ثم تعالى بل الامر بخلاف هذا . والقصد كله نفعنا كما بينّا
⁽¹³⁵⁹⁾ من قوله : لكى نصيب خيرا كل الايام ونحبي كما في يومنا هذا
⁽¹³⁶⁰⁾ وقال : الذين سمعوا بهذه الرسوم يقولون لا جرم ان هذا الشعب
العظيم هو شعب حكيم ففهم⁽¹³⁶¹⁾ .

15

فقد صرح ان ولو القوانين⁽¹³⁶²⁾ كلها تدل عند جميع الامم⁽¹³⁶³⁾ انها
بحكمة وفهم⁽¹³⁶⁴⁾ . واذا كان امر لا تعلم له علة ، ولا يجلب منفعة ، ولا يدفع
مضرة لاي شئ يقال في معتقده ، او عامله انه حكيم وفاهم⁽¹³⁶⁵⁾

(1354) يوجب : ت ، اوجب : ج (1355) فكأنهم : ت ، فكأنها : ج (1356)
ان : ت ج ، اذا : ن (1357) شئ : ت ، شيئا : ج (1358) في الاصل : ينهينا (1359)
الجزء الثالث الفصل ٢٨ (1360) ع [الثانية ٢٤ / ٦] ، لطوب انو كل هيمم لحيوتينو
كهيوم هزه : ت ج (1361) ع [الثانية ٦ / ٤] ، اشر يشمبون ات كل همقيم هاله وامرورق
عم حكم ونبون فبورى مجدول هزه : ت ج (1362) : ا ، الحقيم : ت ج (1363) الام :
ت ، الاسما : ج (1364) : ا ، بحكه وتبون : ت ج (1365) : ا ، حكم ونبون : ت ج

وجليل القدر، ويستغرب ذلك في الملل بل⁽¹³⁶⁶⁾ الامر كما ذكرنا بلاشك. وهوان كل فريضة⁽¹³⁶⁷⁾ من هذه ستائة وثلاث عشرة فريضة⁽¹³⁶⁸⁾. فهي اما لاعطاء رأى صحيح اولازالة رأى سقيم اولاعطاء قانون عدل، اولرفع ظلم، اولتخليق خلق⁽¹³⁶⁹⁾ حسن اوللتحذير⁽¹³⁷⁰⁾ من خلق ردى. 5

الكل يتعلق بثلاثة اشياء: بالآراء وبالاخلاق⁽¹³⁷¹⁾ وبالاعمال السياسية المدنية. والذي اوجب ان لانعد الاقاويل، لان الاقاويل التي خصت الشريعة على قولها، او نهت عنها. منها ما هو من جملة الاعمال المدنية، ومنها لتحصيل اراء، ومنها لتحصيل اخلاق. فلذلك اقتصرنا 10 هنا على هذه الثلاثة معانٍ في اعطاء العلة في كل شريعة من الشرائع.

م (١-٦٩)

فصل لب. [٣٢]

اذا تأملت الافعال الالهية اعنى الافعال الطبيعية يبين لك منها تطف الاله وحكمته في خلق الحيوان | وتدرج⁽¹³⁷²⁾ حركات الاعضاء ومجاورة (٢٨٠-ب) ج بعضها لبعض. وكذلك يتبين لك حكمته وتطفه في تدرج حالات جملة 15 الشخص حالة بعد حالة، مثال ذلك في تدرج حركاته ومجاورة الأعضاء الدماغ مقدمه لين كثير اللين. ومؤخره اصلب. والنخاع اصلب منه. وكلما امتد، صلب. والعصب هو آلة الحس والحركة. فالعصب الذي احتيج اليه في ادراك الحواس فقط، او في حركة يسيرة المأونة، كحركة الجفن والخذ انشئ من الدماغ. والعصب الذي احتيج اليه في تحريك 20 الاعضاء اخرج من النخاع. ولما لم يمكن في العصبه لينها ولو النخاعية ان

(1366) بل : ت ، الا : ج (1367) : ا ، مصو : ت ج (1368) : ا ، شش صره وشش مروت مصوت : ت ج (1369) خلق : ت ، بخلق : ج ن (1370) للتحذير : ت ، للتحذير : ج (1371) بالاخلاق : ج ، الاخلاق : ت (1372) تدرج : ج ن ، تدرج : ت

تحرك مفصلا تُلطّف في ذلك بان لُيقت العصبه ، ومثلى ذلك الليف لحما ، وصارت عضلة⁽¹³⁷³⁾ ، ثم تخلّصت العصبه من طرف العضلة⁽¹³⁷³⁾ وهى قد صلبت ، وقد خالطها شظايا من الرباط ، وتصير وترا ، ويتصل الورتر بالعظم ويلزق به ، وحينئذ تقدر العصبه ان تحرك العضو على هذا التدرّج .

5

- وانما ذكرت لك هذا المثال الواحد لكونه اظهر تلك العجائب التى بُيّنت في منافع الأعضاء التى هى كلها واضحة بينة معلومة لمن تأملها (٦٩-ب) م بذهن ذكى. وكذلك تُلطف الاله في كل شخص من اشخاص الحيوان الذى يرضع⁽¹⁸⁷¹⁾ لكونه عندما يولد في غاية اللبن. ولا يمكن ان يغتذى بغذاء يابس ، فاعدت له الثديان⁽¹³⁷⁶⁾ لتوليد اللبن ليغذى بغذاء رطب 10 قريب من مزاج اعضائه حتى تحف وتصلب اعضاؤه اولا اولا على تدرّج. وبمثل هذا⁽¹³⁷⁶⁾ التدبير بعينه، ومن⁽¹³⁷⁷⁾ ذلك المدبر جلّ وعلا ، جاءت اشياء كثيرة في شريعتنا. وذلك انه لا يمكن الخروج من الضدالى الضد دفعة. فلذلك لا يتسع بحسب طبيعة الانسان ان يترك كل ما الفه دفعة. فلما بعث الله سيدنا موسى⁽¹³⁷⁸⁾ ليجعلنا: مملكة احبار وشعبا مقدسا⁽¹³⁷⁹⁾ 15 بمعرفته تعالى كما بين ، وقال : وقد اريت لتعلم النخ⁽¹³⁸⁰⁾ فاعلم اليوم وردد في قلبك النخ.⁽¹³⁸¹⁾ ولتنقطع لعبادته كما قال⁽¹³⁸²⁾ : ولتعبدوه بكل قلوبكم⁽¹³⁸³⁾ وقال : وتعبدون الرب الهكم⁽¹³⁸⁴⁾ وقال : واياه تعبدون⁽¹³⁸⁵⁾.

(1373) عضلة... العضلة: ت ، عظلة... العظلة: ج (1374) يرضع: ت ، يوصع: ج (1375) الثديان: ت ، الثديين: ج (1376) بمثل هذا: ت ، هذا: ج ن (1377) من: ت ، ومن: ج (1378) ١ ، مثه ريينو: ت ج (1379) ع [الخروج ٦/١٩] مملكة كهنيه و جوى قدوش: ت ج (1380) ع [الثنية ٣٥/٤] ، ازه هرايت لدعت و جو: ت ج (1381) ع [الثنية ٣٩/٤] ، و يدعت هيوم وهشوت [- ات لبيك: ج] و جو: ت ج (1382) كما قال: ت ، كقوله: ج (1383) ع [الثنية ١٣/١١] ، و لعبدو بكل لبيكم: ت ج (1384) ع [الخروج ٢٢/٢٥] ، و عبدتم ات الله الهكم: ت ج (1385) ع [الثنية: ٤/١٣] ، و اوتو تعبدو: ت ج

وكانت السيرة المشهورة في العالم كله المألوفة حينئذ. والعبادة العامة التي نشأت عليها ، إنما كانت تقرب انواع الحيوان في تلك الهياكل التي تقام فيها الصور والسجود لها. واطلاق البخور بين يديها ، والعبادة والنسك إنما كانوا حينئذ الاقوام المتقطعين (1386) لخدمة لتلك الهياكل المعمولة (1387) الكواكب كما بينا ، لم تقتض حكمته تعالى وتلطفه البين في جميع مخلوقاته ان يشرعنا برفض (1388) هذه انواع العبادات كلها ، وتركها وابطالها ، لان هذا كان حينئذ مالا يتصور قبوله بحسب طبيعة الانسان التي تأنس ابداً | للآلوف .

٢ (٧٠ - ١)

وكان يكون مثال هذا حينئذ مثل ما (1389) لو جاء (1390) نبي في هذه الازمنة يدعو لعبادة الله ، ويقول قد شرعكم الله بان لا تصلوا له ، ولا تصوموا ولا تستغيثوا له عند مُلْمة ، وإنما تكون عبادتكم فكرة دون عمل اصلاً . فلذلك ابقى تعالى تلك انواع العبادات ونقلها من كونها لمخلوقات (1391) ولا موار خيالية لاحقية لها لاسمه تعالى (1392) وامرنا بفعلها له تعالى ، فامرنا ببنيان هيكل له : فيصنعون لي مقدساً (1393) ، وان يكون المذبح لاسمه : مذبحاً من تراب تصنع لي (1394) ، وان يكون القربان (1395) له : اي انسان منكم قرب قربانا للرب (1396) .

والسجود له والبخور بين يديه . ونهى ان يفعل شيء من هذه الافعال لغيره : من ذبح لآلهة الالرب وحده الخ (1397) : فانك لا تجد لاله آخر (1398) . وافرد الكهنة (1399) لخدمة المقدس (1400) وقال :

(1386) المتقطعين : ج ، المتقطعون : ت (1387) المسمولة : ت ، المعاملة : ج (1388) برفض : ت ج ، بنقض : ن (1389) ما : ج ، - : ت (1390) جاء : ت ج ، جاءنا : ن (1391) لمخلوقات : ت ، لمخلوقاته : ج (1392) تعالى : ت ، - : ج (1393) : ع [الخروج ٨/٢٥] ، يمسول مقدس : ت ج (1394) : ع [الخروج ٢٤/٢٠] ، مزبح ادمه تسمي : ت ج (1395) القربان : ت ، القرين : ج (1396) : ع [الاحبار ٢/١] ، ادم كي يقرب مكم قربن لله : ت ج (1397) : ع [الخروج ٢٠/٢٢] ، زوبح لاهيم يحرم وجو : ت ج (1398) : ع [الخروج ١٤/٢٤] ، كي لا تستنوه لال احمر : ت ج (1399) : ا ، كهني : ت ج (1400) : ا ، المقدس : ت ج

ليكنهنوا لى (1401) ولزم ان تفرض (1402) لهم حقوق ، ولا بد تكفيهم (1403)
 لاشتغالهم بالبيت وقرابينه ، وهى حقوق الاحبار والكهنة (1404) فحصل بهذا
 التلطف الالهى ان امتحى ذكر عبادة الصنم (1405) ، وثبتت القاعدة الكبرى
 الحقيقية فى اعتقادنا ، وهى وجود الاله ، و وحدانيته ولم تنفر الانفس ،
 ولا استوحشت بتعطيل العبادت التى الفت ، ولم يعلم ثم عبادة سواها . 5

و أنا أعلم انه ستنفر نفسك من هذا المعنى ضرورة باول خاطر
 ويعظم عليك هذا ، وتسألنى بقلبك ، وتقول لى كيف تبنى اوامر ،
 ونواه ، وافعال عظيمة محررة جدا موقته ، وهى كلها غير مقصودة
 لذاتها ، بل من اجل شئ آخر كان هذا حيلة | احتالها الله لنا ، لينال (٧٠-١) م
 قصده الاول . واى مانع عنده تعالى من تشريعنا بقصده الاول ، ويجعل لنا 10
 قدرة على قبول ذلك ، ولا حاجة كانت لهذه (1406) التى زعمت ، انها
 على جهة القصد الثانى .

(٢٨١-) ج فاسمع جوابك الذى يزيل | عن قلبك هذا المرض ، ويكشف لك
 حقيقة ما نهنتك عليه ، وهو ان نص التوراة قد جاء فى مثل هذه القصة ،
 سواء ؛ وهو قوله : لم يسيرهم الرب فى طريق ارض فلسطين مع انه 15
 قريب الخ . فادار الله الشعب فى طريق بيرة بحر القلزم (1407) . فكما حير
 (1408) الله بهم عن الطريق الجادة (1409) التى هى المقصودة اولا من اجل
 توقع ما لا طاقة لاجسامهم به بحسب الطبع الى طريق اخرى حتى يصح
 القصد الاول .

(1401) : ع [الخروج ٢٨/٤١] ، وكهنول : ت ج (1402) تفرض : ت ، تفرد : ج
 (1403) تكفيهم : ت ، تكفيهم : ج (1404) : ا ، اللوم والكهنين : ت ج (1405) : ا ، عبوده
 زده : ت ج (1406) كانت : ت ، - : ج (1407) : ع [الخروج ١٣/١٨ - ١٧] ، ولا نعم الهيم
 درك ارض فلسطين كى قروب هوا وجو : ويسب الهيم ات هم درك همدريم سوف : ت ج
 (1408) فكما حير : ت ، فلما حيد : ج (1409) الجادة : ت ، الجادة المقصودة : ج

كذلك فرض هذه الشرائع التي ذكرنا من اجل توقع ما لا طاقة
للتفس بقبوله بحسب الطبع حتى يحصل القصد الاول ، و هو ادراكه
تعالى واطراح عبادة الصنم⁽¹⁴¹⁰⁾ . فانه كما ان ليس في طبيعة الانسان
انى يربى على خدمة العبودية في الطين واللين وما شابهها ، ثم يغسل يديه
5 لحينه من مرتبتها⁽¹⁴¹¹⁾ ، ويحارب ابناء عناق⁽¹⁴¹²⁾ دفعة . كذلك ليس
طبعه ان يربى على انواع كثيرة جدا من العبادات واعمال مأوفا قد
أنست بها الانفس حتى صارت كالمعقول الاول فيتركها كلها دفعة ،
وكما تطف الآله بتحيرهم⁽¹⁴¹³⁾ في البرية حتى تشجعت انفسهم على
ما قد علم من ان التبرر وشعت⁽¹⁴¹⁴⁾ الجسم يوجب الشجاعة ، وضد
10 ذلك يوجب الجبن . وولد ايضا قوم لم يألوا⁽¹⁴¹⁵⁾ الدل والعبودية . (٧١-١) م
وكل ذلك كان باوامر الهية على يدى سيدنا موسى⁽¹⁴¹⁶⁾ : بحسب امر
الرب كانوا ينزلون وبحسب امره كانوا محافظين على ما يستحفظهم الرب
بحسب قول الرب على لسان موسى⁽¹⁴¹⁷⁾ .

كذلك جاءت هذه الجملة من الشرائع بلطف آلهى حتى يقوا مع
15 نوع العمل المعتاد كي يصح الاعتقاد الذى هو القصد الاول . وسؤالك اى مانع
كان الله من تشريعنا بقصده الاول ويجعل لنا قدرة على قبول ذلك ؟
يازملك بهذا السؤال الثانى و⁽¹⁴¹⁸⁾ يقال لك وائ مانع كان لله من ان
يسلكهم طريق ارض فلسطين⁽¹⁴¹⁹⁾ ؟ ويجعل لهم قدرة للملاقات الحروب
ولا حاجة لهذه الدورة : عمود الغمام نهارا وعمود النار ليلا⁽¹⁴²⁰⁾ . وكذا

(1410) : ا ، عبوده زره : ت ، ع ز : ج (1411) لحينه من مرتبتها : ت ،
من مراتبها لحينه : ج (1412) : ع [المدد ٢٩/١٣] ، يلى هنتق : ت ج (1413)
بتحيرهم : ت ، بتحيرهم : ج (1414) التبررو شعت : ت ، التكررو شعت : ج (1415) لم
يألوا : ت ، لا يألون : ج (1416) : ا ، مشه وبينو : ت ج (1417) : ع [المدد ٢٣/٩]
عل فى الله يحنو وعل فى الله يسموات مشمرت وعل فى الله بيد مشه : ت ج (1418) و :
ت ، - : ج (1419) : ا ، درك ارض فلشتم : ت ج (1420) : ع [الخروج ٢٢/١٣] ،
بعمود همتن يوم وعمودهاش ليلاه : ت ج

يلزمك سؤال ثالث عن سبب تفصيل الوعد والوعيد على جملة الشريعة، ويقال لك اذ قصد الله الاول ، وارادته هو ان نعتقد هذه الشريعة ونعمل أعمالها لاي شئ لم يجعل لنا قدرة على قبول ذلك دائماً ؛ والعمل به ، ولا يَحْتال لنا بان ينعم علينا ان اطعناه وينتقم منا ان عصيناه ، ويفعل تلك النعم كلها ، وتلك النقم كلها. فان (1421) هذه ايضا حيلة 5 احتالنا حتى ينال منا قصده الاول ، وای مانع عنده من ان يجعل اتیان اعمال الطاعة التي ارادها واجتناب المعاصي التي كرهها طبيعة مركوزة فينا.

والجواب عن هذه الاسئلة الثلاثة ، وكل ما هو من قبيلها جواب واحد عام ، وهو ان المعجزات كلها وان كانت تغير طبيعة موجود (٧١-ب) م من اشخاص الموجودات ، فان طبيعة اشخاص الناس | لا يغيرها الله بوجه على جهة المعجز ، ومن اجل هذا الاصل العظيم قال : فن لهم بقلب كذا الخ. (1422) ؟ ومن اجل هذا جاء الامر والنهي والجزاء والعقاب. وقد بينا هذه القاعدة بدلائلها في عدة مواضع من تأليفنا. وما قلنا هذا من اجل انا نعتقد ان تغير طبيعة احد اشخاص الناس معتاص عليه 15 تعالى ، بل ذلك ممكن واقع تحت القدرة لكنه ماشاء قط ، فعل هذا ولا يشاء ابدا بحسب القواعد الشرعية التوراتية (1423) . ولو كان من مشيئته تغير طبيعة كل شخص من الناس لما يريدته تعالى من ذلك الشخص لبطل بعثة الانبياء والتشريع كله.

20 وارجع الى غرضي فاقول : إنه لما كان هذا النحو من العبادة اعنى القرايين (1424) على جهة القصد الثاني ، والدعاء والصلاة ، ونحوهما من اعمال العبادات اقرب الى القصد الاول. وضرورية في حصوله جعل بين

(1421) فان : ت ، كان : ج ن ي (1422) : ع [التنية ٢٩/هـ وفي المتن العبري الرقم ٢٦] ، ي يتن وهيه لبهم زه لهم وجو : ت ج (1423) التوراتية : ت ، التورائية : ج (1424) : ١ ، القربنوت : ت ج

النوعين بفرقة كبيرة. وذلك ان هذا النوع من العبادة اعنى تقرب القرايين ، وان كان لاسمه تعالى فانه ما فرض علينا كما كان اولا اعنى ان يقرب في كل مكان ، وفي كل زمان ، ولا يقام هيكل حيث اتفق ، ولا يكون الذى يقرب من اتفق : فمن شاء كان يكرس يده (1425) بل حرم ذلك

5 كله وجعله (1426) بيتا واحدا : الى الموضع الذى يختاره الرب (1427)

ولا يقرب في غيره : واحذر ان تصعد محرقاتك في اى موضوع رأته

(1428) ولا يكون كاهن (1429) الا من نسل مخصوص. كل هذا لتقليل هذا

النوع من العبادات وان لا يكون منه الا ما لم تقتض حكمته | تركه بالكلية. (٧٢-١) م
اما الدعاء والصلاة ، ففي كل مكان وكل من اتفق .

10 وكذلك الاهداب وعضائد الابواب والطلاسيم (1430) وغيرها | من (٢٨١-ب) ج

العبادات الشبيهة بها. ومن اجل هذا المعنى الذى كشفت لك كثر في كتب الانبياء توبيخ الناس على هرعهم للقرايين ، وبين لهم ان ليست هي بالمقصود (1431) الوكيد لذاته . (1432) وان الله غنى عنها قال صموئيل : اترى الرب يسير بالمحرقات والذبائح كما يسر بالطاعة لكلام الرب الخ

15 (1433) وقال اشعيا : ما فائدتي من كثرة ذبائحكم . يقول الرب وقال :

ارميا : فاني لم اكلم آباءكم ولم آمرهم يوم اخرجتهم من ارض مصر من

جهة محرقة ولا ذبيحة وانما امرتهم بهذا الامر قائلا اسمعوا لصوتي فاكون

لكم الها وتكونون لى شعبا (1435) .

(1425) : ع [الملوك الثالث ١٣/٣٣] ، مخفص يلا يدو : ت ج (1426) نجعله :

ت ج ، جمل : ن ، جعلت : ي (1427) : ع [التثنية ١٢/٢٦] ، ال همقوم اشريهرا لله :

ت ج (1428) : ع [التثنية ١٢/١٣] ، فن تله صولتيك بكل مقوم اشريهرا : ت ج (1429)

: ا ، كهن : ت ج (1430) : ا ، الصيصت والمزوزه والتعلمين : ت ج [قارن : العدد

٢٨/١٥ ، التثنية ٩/٨ ، ١١/٢٠] (1431) بالمقصود : ت ج ، بالمقصد : ن (1432)

لذاته : ت ج ، لذاتها : ن (1433) : ع [الملوك الاول ١٥/٢٢] ، مخفص لله بهلموت وزعيم كي

شمع يقول الله وجو : ت ج (1434) : ع [اشعيا ١/١١] ، يشعيا له لي رب زبجيكم يامر الله

وجو : ت ج (1435) : ع [ارميا ٧/٢٣-٢٢] ، يرميه كي لادبرق ات ابوتيكم ولا صويتيم

بيوم هو صيلى اوتيم مارص مصرم عل درى عواه وزبح كي ام ات هدير هزه صويلى اوتيم لامر

شمعو بقول وهيتي لكم لا لميم واتم تبول لم : ت ج

- و قد صعب هذا القول على كل احد رأيت كلامه ، اوسمعته
وقال كيف يقول ارميا عن الله انه ماوصانا بشأن محرقة وذبيحة (1436)
و معظم الفرائض (1437) انما جاءت في ذلك وغرض القول هو ما بينت
لك وذلك انه قال ان القصد الاول ، انما كان ان تدركوني ولا تعبدوا
سواي : اكون لكم الها وتكونون لى شعبا (1438) وهذا التشريع بالتقريب
وقصود البيت ، انما كان من اجل حصول هذه القاعدة ، ومن اجلها نقلت
تلك العبادات لاسمى حتى يمتحنى اثر عبادة الصنم (1439)
- وتثبت قاعدة توحيدى جنتم انتم ، ابطلتم تلك الغاية وتمسكتكم بما
(1440) تعمل من اجلها. وذلك انكم شككتكم في وجودى : حجدوا الرب
(٧٢-ب) م وقالوا ليس هو اياه (1441) وعبدتم عبادة الصنم (1442) وتفتتروا للبعل | 10
وتتبعون آلهة اخر وتاتون الى هذا البيت الخ. (1443) بقميم (1744) تقصدون
هيكّل الله وتقرّبون (1445) القرابين التى لم تكن هى المقصودة قصدا
اولا. ولى في تاويل هذا النص (1446) وجه آخر وهو يؤدى لهذا الغرض
بعينه الذى ذكرناه. وذلك انه قد تبين في النص والنقل معا ، ان اول
تشريع شرعنا به لم يكن فيه أمور المحرقة والذبيحة (1447) بوجه ولا ينبغى
ان تشغل ذهنك بفيض مصر (1448) ، لانه كان لعله بيئة واضحة كما
سنبين (1449) وكان ايضا ذلك الامر في ارض مصر (1450) .

(1436) : ا ، بدرى عوله وزبح : ت ج (1437) : ا ، المصوت : ت ج (1438)
انظر : الرقم (1435) (1439) : ا ، عبوده زره : ت ج (1440) : بما : ت ، كا : ج
(1441) : ع [ارميا ١٢/٥] ، كحشو بالله ويامرو لواها : ت ج (1442) : ا ، عبوده
زره : ت ج (1443) : ع [ارميا ١٠/٧-٩] ، وقطرت لبيل وهلك احرى الهيم احریم
وباتم ال هيت وجو : ت ج (1444) بقميم : ت ، بقميم : ج (1445) الله وتقرّبوا :
ج ، ادن وتقرّبون : ت (1446) : ا ، الفسوق : ت ج (1447) : ا ، دبرى عوله وزبح :
ت ج (1448) : ا ، بفسح مصریم : ت ج [انظر : الخروج ١٢/٢٧-٢١] (1449) الفصل
الاق ٦ ؛ (1450) : ا ، ارض مصریم : ت ج

و التشريع المشار اليه في هذا النص⁽¹⁴⁴⁶⁾ هو ما شرعنا به بعد
 الخروج عن مصر⁽¹⁴⁵¹⁾ ولذلك اشترط في هذا النص⁽¹⁴⁴⁶⁾ وقال :
 اليوم الذى اخرجتكم [فيه] من ارض مصر⁽¹⁴⁵²⁾ لان اول الامر⁽¹⁴⁵³⁾ جاء
 بعد الخروج من مصر⁽¹⁴⁵¹⁾ هو ما شرعنا به في مارا وهو قوله لنا هناك :
 5 ان اطعت امر الرب آلهك الخ .⁽¹⁴⁵⁴⁾ ثم وضع له فريضة وحكما⁽¹⁴⁵⁵⁾
 وجاء في⁽¹⁴⁵⁶⁾ النقل الصحيح : فرضت السبت والقوانين في مارا⁽¹⁴⁵⁷⁾
 فالحق المشار اليه هو السبت والحكم⁽¹⁴⁵⁸⁾ هو القوانين⁽¹⁴⁵⁹⁾ وهو رفع
 التظالم . وهذا هو القصد الاول كما بينا اعنى اعتقاد الآراء الصحيحة ،
 وهو حدث العالم .

10 وقد علمت ان اصل تشريعنا بالسبت انما هو لثبات هذه القاعدة
 كما بينا في هذه المقالة⁽¹⁴⁶⁰⁾ . والقصد ايضا مع صحة الاراء رفع التظالم
 من بين الناس . فقد بان لك ان التشريع الاول لم يكن في امور المحرقة
 والذبيحة⁽¹⁴⁴⁷⁾ اذ وتلك هى على جهة القصد الثانى كما ذكرنا . وهذا
 المعنى بعينه الذى قاله ارميا . هو الذى قيل في المزامير⁽¹⁴⁶¹⁾ على جهة (٧٣-١) م
 15 التوبيخ للملة كلها في جهلها ، حينئذ القصد الاول ، ولم تفرق بينه
 وبين القصد الثانى قال : اسمع يا شعبي فاكلمك يا اسرائيل فاشهد عليك

(1451) : ا ، بصيات مصرم : ت ج (1452) : ا ، يوم هرسى اوتم مارس
 مصرم : ت ج (1453) : ا ، صوى : ت ج (1454) : ع [الخروج ٢٦/١٥] ، ام شمع
 تسمع لقول ادنى الهيك وجو : ت ج (1455) : ع [الخروج ٢٥/١٥] ، شم سم لوزق
 ومشفت وجو : ت ج ، فى : ن ، - : ت ج (1456) : فى : ن ، - : ت ج (1457) :
 ا ، شبت ودينين بمره افقود : ت ج شبت ٨٧ ب ٦ ه سهدرين (1458) : ا ، الشبت
 والمشفط : ت ج (1459) : ا ، الدينين : ت ج (1460) الجزء الثانى الفصل ٣١ (1461) :
 ا ، تهليم : ت ، تهليم : ج

انى انا الله الهك لا اوبخك على ذبايحك فان محرقاتك امامى فى كل حين
لا آخذ من بيتك عجلا ولا من خطائك تيسا⁽¹⁴⁶²⁾. وحيث تكرر هذا المعنى
فهذا هو القصد به فافهمه جدا وتدبره⁽¹⁴⁶³⁾.

فصل لج [٣٣]

- 5 من جملة اغراض الشريعة الكاملة ايضا اطراح الشهوات والتهاون
بها وتقصيرها ما امكن وان لا يقصد منها الا الضرورى. وقد علمت ان
(1464) معظم شره الجمهور وتسيهم ، انما هو فى النهم فى الاكل والشرب
والنكاح. وهذا هو المعطل لكمال الانسان الاخير المؤدى له ايضا فى كماله
الاول المفسد لاكثر حالات اهل المدن وتدير المنزل لان يتبع مجرد
الشهوة كما تفعل الجاهلية تبطل التشوقات النظرية ، ويفسد البدن ،
10 ويتلف الانسان قبل مقتضى عمره الطبيعى له ، وتكثر الهوموم ، والانكاد ،
ويكثر التحاسد ، والتباغض ، والتنازع على انتزاع ما بيد الغير.

- دواعى كل ذلك كون الجاهل يجعل اللذة فقط غاية مطلوبة لذاتها.
ولذلك تلطف الله جل اسمه فى تشريعنا بشرائع | تُعطل هذه الغاية وتصرف
الفكرة عنها بكل وجه ، ومنع من كل ما يؤدى لشره ، ولجود لذة. 15
وهذا مقصد كبير من مقاصد هذه الشريعة. الاتامل نصوص التوراة
كيف امرت بقتل من ظهر من امره انه مفرط فى طلب لذة الاكل والشرب
وهو : ابن عقوق. مارد⁽¹⁴⁶⁴⁾ ، وهو قوله ، اَكُول شَرِيب⁽¹⁴⁶⁵⁾

- وامر برجمه ، والمبادرة بقطعه قبل ان يعظم خطبه ويهلك كثيرين ويفسد
20 (٢٨٢-١) ج احوال الصالحين بشدة | شرهه.

(1462) : ع [المزمور ٩٩/٧-٧] ، شمه عى وادبره يسرائيل واعيده بك الهيم الهيم
انكى عل زبيحك او كيهك وعولوتيك لنجدى تميد لا اتع ميبتك فرمكلو تيك عتوديم : ت ج 1
(1463) تدبره : ت ج ، تذكره : ن (1463) ان : ت ، من : ج (1464) : ع
[التثنية ٢١/١٨] ، بن سورور مورده : ت ج (1465) : ع [التثنية ٢١/٢٠] ، زولل
وسوبا : ت ج

وكذلك من جملة مقاصد الشريعة : اللين والتأني ، وان لا يكون الانسان ذاكظاظة (1466) وغلظة بل مجييا مطيعا منيبا متأبيا (1467) . قد علمت امره تعالى : فاختنوا قلف قلوبكم ورقابكم لا تقسوها ايضا (1468) ، اصنع واستمع يا اسرائيل (1469) ، ان شئتم وسمعت (1470) . وقيل في الآتي (1471) لقبول ما يجب قبوله : وسمعنا وفعلنا (1472) وقيل في ذلك على جهة المثل : اجذبني ورامك فنجري (1473)

وكذلك من جملة (1474) مقاصد الشريعة : الطهارة والتقديم ، اعنى بذلك اطراح النكاح واجتنابه وتقليله ما امكن كما سابين (1475) . لما ان امر تعالى بتقديس الملة لقبول التوراة وقال : وقدسهم اليوم وغدا 10 (1476) ، قال ولا تقربوا امرأة (1477) . فقد صرح بان القداسة (1478) اطراح النكاح كما صرح ايضا بان ترك شرب الخمر قداسة (1479) بقوله في المتقشيف (1480) : يكون مقدسا (1481) ونص سيفرا : فتقدسوا وكونوا قدسين (1482) ، هذه قداسة الفرائض (1483) وكما سمت الشريعة امثال هذه الاوامر قداسة وطهارة (1484) كذلك سمت التعدى على هذه الاوامر 15 وارتكاب القبائح رجسا (1485) | كما سابين .

(٧٤-١) م

(1466) كظاظة : ت ، فظاظة : ج ن (1467) مجييا مطيعا منيبا متأبيا : ت ، [متادب : ن] مجيب مطيع منيب متأني : ج (1468) : [الثانية ١٠/١٦] ، ولمت ات عزلت ليكم وعرفكم لا تقشود : ت ج (1469) : ع [الثانية ٢٧/٩] ، هكم وشمع يسرال : ت ج (1470) : ع [اشيا ١٩/١] ، ام تابو وشمعم : ت ج (1471) الآتي : ت ، الثاني : ج (1472) : ع [الثانية ٥/٢٤] ، وشمعنو وعينو : ت ج (1473) : ع [نشيد الانا شيد ٣/١] ، مشكني امريك زوصه : ت ج (1474) جملة : ج ، - : ت (1475) الفصل الآتي ، ٤٩ (1476) : ع [الخروج ١٩/١٠] ، وقلشتم هيوم ومحر : ت ج (1477) : ع [الخروج ١٥/١٩] ال تجشوال اشه : ت ج (1478) : ا ، القدوشه : ت ج (1479) : ا ، قدوشه : ت ج (1480) : ا ، النزير : ت ج (1481) : ع [العدد ٥/٦] ، قدرش ييه [ويه : ج] ت ج (1482) : ع [الاحبار ١١/٤٤] ، و هتقد شتم و هييم قدوشيم : ت ج (1483) : ا ، زوقدوش مصوت : ت ج (1484) : ا ، قدوشه وطهره : ت ج (1485) : ا ، طهاه : ت ج

- اما تنظيف⁽¹⁴⁸⁶⁾ الثياب وغسل الجسم وتنقية الاوساخ ، فهو ايضا من مقاصد هذه الشريعة ، لكن بعد تطهير الاعمال وتطهير القلب من الاراء المنجسة ، والاخلاق المنجسة. اما الاختصار على تنظيف⁽¹⁴⁸⁶⁾ الظاهر بالتغسل ، وتطهير الثياب مع الشره في اللذات والتسبب في الماء كل ، والمناكح . ففيه⁽¹⁴⁸⁷⁾ غاية الذم قال : اشعيا في ذلك : ان الذين يقدسون نفوسهم ويظهرونها في الجنات وراء واحد في الوسط وياكلون لحم الخنزير الخ.⁽¹⁴⁸⁸⁾ يقول انهم يتطهرون ويتقدسون في المواضع المكشوفة المباحة . ثم انهم ينفردون في الخدور ، وفي دواخل بيوتهم بمعاصيهم وهو تسبيهم في اكل المحرمات : الخنزير والرجس والفار⁽¹⁴⁸⁹⁾ . ولعله يشير بقوله : وراء واحد في الوسط⁽¹⁴⁹⁰⁾ للانفراد بنكاح⁽¹⁴⁹¹⁾ حرام . 10
- فحصول القول ان ظواهرهم نظيفة⁽¹⁴⁹²⁾ مشهورة النقاء والطهارة. اما الباطن فهم مع شهواتهم ولذات⁽¹⁴⁹³⁾ اجسامهم . وما هكذا قصد الشريعة ، بل القصد الاول تقصير الشهوة . وتنظيف⁽¹⁴⁸⁶⁾ الظاهر بعد تنظيف⁽¹⁴⁸⁶⁾ الباطن ، وقد نبه سليمان على من يعتمد على غسل الجسم ، وتطهير الثياب والاعمال وسخة ، والاخلاق رديئة فقال : رب جيل طاهر في عيني نفسه وهو لم يتنقّ ، رب جيل مترفع العيون ، ومتعالى الجفون⁽¹⁴⁹⁴⁾ 15

فاذا تأملت ايضا هذه المقاصد التي ذكرنا في هذا الفصل تبين لك علل شرائع كثيرة كانت عللها مجهولة قبل علم هذه المقاصد كما سآبين في ما يستأنف⁽¹⁴⁹⁵⁾ .

(1486) تنظيف : ت ، تنضيف : ج (1487) ففيه : ت ، فني : ج (1488) : ع [اشعيا ١٧/٦٦] ، هتقد شيم و همطهريم ال مجنوت احراحت بتوك اوكل بسر هخزير وجو : ت ج (1489) : ا ، هخزير و هشقص و همكبر : ت ج [انظر اشعيا ١٧/٦٦] (1490) انظر الرقم 1488 (1491) بنكاح : ت ، بمنأكح : ج (1492) نظيفة : ت ، نضيفة : ج (1493) لذات : ت ، لذة : ج (1494) : ع [الامثال ١٣/٣٠ - ١٢] ، دور ظهور بعينيو ومصاوتو لارحص دورمه رمو عينيو وعقميو ينساو : ت ج (1495) يستأنف : ت ، نستأنف : ج

5 مما يجب ان تعلمه ايضا ان الشريعة لا تلتفت للشاذ ، ولا يكون التشريع بحسب الامر الاقل ، بل كل ما يراد تحصيله من رأى ، او خلق ، او عمل نافع انما يقصد به الامور الاكثرية . ولا يلتفت للامر القليل الوقوع ، اولاذية تقع لواحد من الناس من اجل ذلك التدبير ، والتدبير الشرعى ، لان الشريعة هى امر الهى . ولك ان تعتبر بالامور الطبيعية التى تلك المنافع العامة الموجودة ؛ فيها ، فى ضمنها ولازم عنها اذيات شخصية كما بان من كلامنا ، وكلام غيرنا . وبحسب هذا الاعتبار ايضا لا تعجب من كون قصد الشريعة لا يتم فى كل شخص وشخص ، بل يلزم ضرورة وجود اشخاص لا يكملهم ذلك التدبير الشرعى ، لان الصور الطبيعية النوعية ، لا يحصل كل ما يلزم عنها فى كل شخص وشخص ، لان الكل من اله واحد وفاعل ⁽¹⁴⁹⁶⁾ واحد : اقامهم الراعى الواحد ⁽¹⁴⁹⁷⁾ .

وخلاف هذا ممنوع .

15 وقد بينا ان للمتنع طبيعة ثابتة لا تتغير ابدا . وبحسب هذا الاعتبار ايضا لا يمكن ان تكون الشرائع مقيدة ⁽¹⁴⁹⁸⁾ بحسب اختلاف حالات الاشخاص ، والازمان شبه العلاج الطبى الذى يخص علاج كل شخص بحسب مزاجه الحاضر ، بل ينبغى ان يكون التدبير الشرعى مطلقا عاما للكل . وان كان ذلك لازما فى حق اشخاص ، وفى حق اخرين لا يلزم ، لانه لو كان بحسب الاشخاص لوقع الفساد للكل واعطيت شئونك للاختلافات ⁽¹⁴⁹⁹⁾ . ومن اجل هذا لا ينبغى ان تقيد الامور المقصودة

(1496) فاعل : ت ، فعل : ج (1497) : ع [الجامعة ١٢/١١] ، ننو مروه
 احد : ت ج (1498) مقيدة : ت ج ، مقيدة : ن (1499) : ا ، وفت دبريك لشعورين :
 ت ج [سبب ٣٥ ب ، حولين ١٩]

قصده اولا من الشريعة : لا بزمان ، ولا بمكان ، بل تكون الاحكام مطلقة عامة كما قال (1500) تعالى : رسم واحد للجماعة لكم (1501) لكن يلحظ فيها المصالح العامة الاكثرية كما بينا وبعد تقديمي لهذه المقدمات آخذ في تبين ما قصدت تبينه.

5

فصل له [٣٥]

قد قسمت القرائض (1502) كلها بحسب هذا الغرض الى اربع (٢٨٢-ب) عشرة (1503) جملة | .

الجملة الاولى : تشتمل على القرائض (1502) التي هي اراء اصلية وهي التي احصيناها في « سنن اصول التوراة » (1504) ومن هذه الجملة ايضا التوبة والصوم (1505) كما سآيين. ولا يقال في اعطاء الآراء الصحيحة 10 والنافعة في اعتقاد الشريعة ما فائدتها كما بينا.

الجملة الثانية تشتمل على القرائض (1502) المتعلقة بتحريم عبادة الصنم (1506) وهي التي احصيناها في « سنن عبادة الصنم » (1507) . واعلم ان الثوب المختلط والباكورة والكرم المتنوع البذور (1508) . هي ايضا من هذه الجملة كما يبين. وهذه الجملة ايضا معلومة العلة ، لانها كلها 15 (٧٥-ب) م لتصحيح الآراء الحقيقية ، وتخليدها في الجمهور على مرور السنين.

(1500) كما قال : ت ، كقوله : ج (1501) : ح [العدد ١٥ / ١٥] ، مهمل حقه
احت لكم : ت ج (1502) : ا ، المصوت : ت ج (1503) اربع عشرة : ت ، اربعة
عشر : ج (1504) : ا ، هلكوت يسودى هتوره : ت ج (1505) : ا ، التشويه والتضيوت :
ت ج (1506) : ا ، عبوده زره : ت ج (1507) : ا ، هلكوت عبوده زره : ت ج
(1508) : ا ، كلاى مجديم وعمله وكلاى هكرم : ت ج

الجملة الثالثة: تشتمل على الفرائض ⁽¹⁵⁰²⁾ المتعلقة بتهذيب الاخلاق،
وهي التي احصيناها في « سنن الآراء » ⁽¹⁵⁰⁹⁾ . ومعلوم ان بحسن الخلق
تم عشرة الناس واجتماعهم الذي ذلك ضرورى لانتظام احوال الناس.

الجملة الرابعة : تشتمل على الفرائض ⁽¹⁵⁰²⁾ المتعلقة بالصدقات
5 والقرضة والتوسعة وما انجر مع ذلك مثل التقدير والتحريم ⁽¹⁵¹⁰⁾ . واحكام
القرض والعبيد ⁽¹⁵¹¹⁾ . وجميع الفرائض ⁽¹⁵⁰²⁾ التي احصيناها في « كتاب
الذرارى » ⁽¹⁵¹²⁾ سوى المختلطات والباكورة ⁽¹⁵¹³⁾ . وعلة هذا كلها
بينة ، اذ نفعها عائد على الكل بالتكافؤ اذ الفنى اليوم هو او ⁽¹⁵¹⁴⁾ نسله
فقير غداً . والفقير اليوم هو او ولده غنى غداً.

10 الجملة الخامسة : تشتمل على الفرائض ⁽¹⁵⁰²⁾ المتعلقة بمنع الظلم
والعدوان وهي التي اشتمل عليها « كتاب العقوبات » ⁽¹⁵¹⁵⁾ من تأليفنا .
وفائدة هذه الجملة بينة.

الجملة السادسة تشتمل على الفرائض ⁽¹⁵⁰²⁾ المتعلقة بالقصاصات
مثل ادانة السارق والخطاف وادانة شهادة الزور ⁽¹⁵¹⁶⁾ واكثر ما احصيناه
15 في « كتاب القضاة » ⁽¹⁵¹⁷⁾ . وفائدة ذلك بينة واضحة ، لانه ان لم
يعاقب الجانى لم ترتفع اذية بوجهه ، ولا يرتدع ⁽¹⁵¹⁸⁾ كل من يهمل بالتعدى
⁽¹⁵¹⁹⁾ وليس كسخف ⁽¹⁶²⁰⁾ الذي زعم ان ترك القصاصات رحمة بالناس

(1509) : ا ، هلكوت دعوت : ت ج (1510) : ا ، الرقيم والحريم : ت ج
[يبنى الذور التي تكفروا التي لا تكفر : ب] (1511) : ا ، الملوه والعبيد : ت ج (1512) :
ا ، سفر رميم : ت ج (1513) : ا ، الكلام والعزلة : ت ج (1514) : او : ت ، ان : ج
(1515) : ا ، سفر بزيقين : ت ج (1516) : ا ، دين جب وعزلان ودين هديم زوعين :
ت ج (1517) : ا ، سفر شوفطيم : ت ج (1518) : يرتدع ، ت ، يرتفع : ج (1519) :
بالتعدى : ج ، بتملى : ت (1520) : كسحف : ت ، كزعم : ج

(1521) ، بل تلك ، عين القساوة عليهم وفساد نظام المدينة ، بل الرحمة ما امر به تعالى : اجعل لك قضاة وحكاما في جميع مدنك (1522) .

الجملة السابعة تشتمل على الاحكام المالية المتعلقة بمعاملات الناس (٧٦-١) م بعضهم مع بعض كالقرضة ، والاستئجار ، والودائع ، والبيع ، والاشربة . ونحو ذلك ، والمواريث من هذا القبيل ، وهي الفرائض (1502) التي 5 احصيناها في « كتاب الشراء والاحكام » (1523) . وفائدة هذه الجملة بينة واضحة ، لان هذه المشاركات المالية ضرورية للناس في كل مدينة ، فلا بد من اعطاء قوانين عدل في هذه المعاملات وتقديرها تقديرا نافعا .

الجملة الثامنة تشتمل على الفرائض (1502) الايام المحظورة (1524) اعني 10 الاسباب والاعياد (1525) . والكتاب قد بين علة كل يوم منها ، وذكر سببه ، وانه لحصول رأى او لراحة جسم او لمجموع الامرين جميعا كما سنبين في ما بعد .

الجملة التاسعة تشتمل على سائر العبادات العامة العملية مثل الصلاة وتلاوة كلمة التوحيد (1526) . وسائر ما احصيناها في « كتاب الحجة غير الختان » (1527) وفائدة هذه الجملة بينة لانها كلها اعمال تثبت آراء في محبة 15 الاله وفي ما يجب ان يعتقد فيه وينسب له .

الجملة العاشرة تشتمل على الفرائض (1502) المتعلقة بالمقدس (1528) وآلاته وخدامه وهي الفرائض (1502) التي احصيناها في بعض « كتاب العبادة » (1529) وقد تقدم لنا (1530) ذكر فائدة هذه الجملة .

(1521) بالناس : ت ، للناس : ج (1522) : ع [التثنية ١٨ / ١٦] ، شوفطيم وشوطريم تن لك بكل شمريك : ت ج (1523) : ا ، سفر قنين وشطيم : ت ج (1524) المحظورة : ت ، المحضورة : ج ن ، المحدودة : ي (1525) : ا ، شبتوت وبم طوبيم [المعنى الحرفي : ايام طيبة] : ت ج (1526) : ا ، وقریات شم : ت ج (1527) : ا ، سفر ابيه الا الميلة : ت ج (1528) : ا ، المقدس : ت ج (1529) : ا ، سفر عبوده : ت ج (1530) الفصل السابق ٢٢ ، الصحيفة 598

الجملة الحادية عشرة تشتمل على الفرائض ⁽¹⁵⁰²⁾ المتعلقة بالقرايين ⁽¹⁵³¹⁾ وهي أكثر الفرائض ⁽¹⁵⁰²⁾ التي احصيناها في «كتاب العباداة وكتاب القرايين» ⁽¹⁵³²⁾. وقد تقدم لنا ⁽¹⁵³³⁾ ذكر فائدة التشريع بالقرايين على العموم وضرورة ذلك في ذلك | الزمان.

(٧٦-ب) م

5 الجملة الثانية عشرة تشتمل على الفرائض ⁽¹⁵³⁴⁾ المتعلقة بالأرجاس ⁽¹⁵⁰²⁾ والأطهار ⁽¹⁵³⁵⁾ وهي كلها القصد بها على العموم اجتناب دخول المقدس ⁽¹⁵³⁶⁾ كي يكون له في النفس عظمة ويُخاف ويُرهب كما سابن ⁽¹⁵³⁷⁾.
الجملة الثالثة عشرة تشتمل على الفرائض ⁽¹⁵⁰²⁾ المتعلقة بتحریم المآكل وما يتعلق بها وهي الفرائض ⁽¹⁵⁰²⁾ التي احصيناها في قوانين الاكل الحرام ⁽¹⁵³⁸⁾ والنذر والتشفيات ⁽¹⁵³⁸⁾ ، من هذه الجملة. والقصد بذلك كله قطع الشره والتسبب في طلب الالذّة ، واتخاذ ⁽¹⁵³⁹⁾ شهوة الطعام والشراب غاية كما بينا في صدر «الآباء» ⁽¹⁵⁴⁰⁾ من «شرح المشنة» ⁽¹⁵⁴¹⁾.

الجملة الرابعة عشرة تشتمل على الفرائض ⁽¹⁵⁰²⁾ المتعلقة بتحریم بعض المناكح وهي التي احصيناها في كتاب النساء وقوانين حرمة الوطأ وهجين ⁽¹⁵⁴²⁾ من هذه الجملة. والقصد بهذه ⁽¹⁵⁴³⁾ ايضاً تقليل النكاح وتقصير طول ذيل شهوة الجماع ما امكن ولا يتخذ ذلك غاية كفعل الجاهلية على ما بينا في شرح «مقالة الآباء والختان» ⁽¹⁵⁴⁴⁾ ايضاً من هذه الجملة.

وقد علم ان الفرائض ⁽¹⁵⁰²⁾ كلها تنقسم قسمين : التعدي ما بين | (٢٨٣-١) ج

(1531) : ا ، بالقرينوت : ت ج (1532) : ا سفر مبوده وسفر قرينوت : ت ج (1533) الفصل السابق ٣٢ . الصحيفة 598 (1534) تشتمل على : ت ، - : ج (1535) : ا ، الطهارة والطهروت : ت ج (1536) : ا ، المقدس : ت ج (1537) سابن : ت ، مييين : ج (1538) : ا ، هلكوت ماكاوت اسوروت ونديم وزيروت : ت ج (1539) اتخاذ : ت ج ، اكنار : ب (1540) : ا ، ابوت : ت ج (1541) : الفصول الثانية ، نهاية الفصل ٤ (1542) : ا ، سفر بشيم وهلكوت اسوري بياه وكلاي هيمه : ت ج (1543) بهذا : ج (1544) : ا ، مسكت ابوت والميله : ت ج [الفصول الثانية ، نهاية الفصل ٤]

- الرجل وصاحبه والتعدى ما بين الرجل والاله (1545) . والتي هي بين
الرجل وصاحبه (1546) ؛ من هذه الجمل التي قسمناها ، واحصيناها هي
الجملة الخامسة ، والسادسة والسابعة ، وبعض الجملة الثالثة ، وسائر
الجمل هي بين الرجل والاله (1547) وذلك ان كل فريضة (1548) كانت
5 امرا او نهيا القصد بها | تحصيل | خلق ما . او رأى ، او صلاح اعمال
تخص الشخص في نفسه وتكمله ، فهم يسمونها ما بين الرجل والاله (1549) ،
وان كانت عند الحقيقة قد تؤدى لامور بين الرجل وصاحبه (1546) ،
لكن بعد توسط اشياء كثيرة ، وباعتبارات عامة ، وليست هي واصلة
لاذية الغير ابتداء ، (1550) فافهم هذا . وبعد اخبارى بعلم هذه الجمل
ارجع لتتبع فرائض (1551) كل جملة منها مما توهم ان لا فائدة فيها ، اوانه
10 حكم لا يدرك عقلا بوجه . فا بين علة ذلك وموضع الفائدة فيه الآ تلك
الآحاد التي لم ادرك القصد بها الى هذا الوقت .

فصل لو [٣٦]

- الفرائض (1552) التي تضمنتها الجملة الاولى وهي الاراء التي احصيناها
في سنن اصول التوراة (1553) كلها بينة العلة تاملتها واحدة واحدة ، تجد
15 صحة ذلك الرأى ، وانه امر برهاني . وكذلك كل ماجاء من الحض
والتأكيد في التعلم والتعليم ، بين الفائدة ، لانه ان لم يحصل علم لا (1554)
يحصل عمل صالح ولا رأى صحيح . واکرام حملة الشريعة ايضا بين الفائدة ،
لانه ان لم تتضع لهم عظمة في النفوس لا يسمع قولهم في ما يرشدون اليه

(1545) : ا ، [- عبروت ثين ادم لحيرو :] وعبروت شين ادم لمقوم : ت ج
[فارن يوماء ٨ المعنى الحرق « لمقوم » في العبرية هو : « المكان » في العربية ولكن ترجمناه الى العربية
« الام » كما فعل بنس] (1546) : ا ، بين ادم لحيرو : ت ج (1547) : ا ، بين ادم لمقوم :
ت ج (1548) : ا ، مصو : ت ج (1549) : ا ، شين ادم لمقوم : ت ج (1550)
ابتداء : ت ، ابدا : ج (1551) : ا ، مصوت : ت ج (1552) : ا ، المصوت : ت ج
(1553) : ا ، هلكوت يسودى تنوره : ت ج (1554) : لا ، ت ، لم : ج

من الآراء والأعمال وفي ضمن هذه الفرائض (1555) أيضا التخلق بالحياة
اعنى قوله : قم قدام الاشيب (1556) . ومن هذه الجملة ايضا الامر الذى
امرنا | باليمين باسمه ونهينا عن حنث (1557) اليمين ، وعن ايمان اللغو . كل (٧٧ - ب) م
هذه بين العلة انه تعظيم (1558) له تعالى . فهذه اعمال توجب اعتقاد عظمته .

5 و كذلك الامر الذى امرنا باستصراخه تعالى عند كل شدة اعنى
قواه : فاهتفوا بالابواق (1559) هو (1560) . من هذه الجملة لانه فعل يثبت
به رأى الصحيح ، وهو انه تعالى ملوك احوالنا ، ويبدع اصلاحيها
اذا [ا]طلعنا ، وافسادها اذا عصينا ، لا ان نعتقد (1561) ذلك اتفاقا وامرا
(1562) عرضي . وهذا هو معنى قوله : وان جريتم معي بالخلاف (1563)
10 يعنى انى اذا ازلت بكم هذه الآفات عقابا لكم ان حملتم تلك الآفات بحمل
الاتفاق فازيدكم من ذ (1564) لك الاتفاق بزعمكم اشد ، واصعب وهو قوله :
وجريتم معي بالخلاف جريت ايضا معكم بالخلاف مساخطا (1565) ،
لان اعتقادهم ان ذلك اتفاق مما يوجب دوامهم على آرائهم الفاسدة واعمالهم
الظلمية . ولا يرجعون عنها كما قال :

15 قد ضربتهم فلم يحزنوا (1566) فلذلك (1567) امرنا بالدعاء له تعالى
و المزعج (1568) اليه والصراخ بين يديه عند كل ملمة . ويتبين هو ان التوبة
(1569) ايضا من هذه الجملة ، اعنى من الآراء التى لا يتنظم وجود اشخاص

(1555) : ا ، المصوت : ج ، المصوه : د (1556) : ع [الاحبار ١٩ / ٢٢] ،
مفنى شيبة تقوم : د ج (1557) حنث : ، حنث : ج (1558) تنظيم : ج ، تنظيم : د
(1559) : ع [المدد ٩ / ١٠] ، وهر هونم بمحسوسات : د ج (1560) هو : د ،
مى : ج ن (1561) نعتقد : ج ن (1562) امرا : د ، اما : ج (1563) :
ح [الاحبار ٢٦ / ٢١] ، و تلكوعى قرى : د ج (1564) فى : ج ، من : د (1565) :
ع [الاحبار ٢٦ / ٢٨ - ٢٧] ، وملكتم على بقرى وملكتم بحكمت قرى : د ج (1566) :
ع [ارميا ٣ / ٥] ، ملكنى اونم ولاحلو : د ج (1567) فلذلك : د ج ، كذلك : د
(1568) المزعج : د ج ، التضرع : د (1569) : ا ، التشويه : د ج

المشرعين الا باعتقادها ، لانه لابد لشخص من ⁽¹⁵⁷⁰⁾ ان يخطئ ، ويزل.
 اما بجهله في رأى يؤثره او خلق وهو غير مؤثر بالحقيقة . او بغلبة
 شهوة ، او غضب . فلو اعتقد الشخص ان لا جبرة لهذا الصدع ابدا ،
 لدام في ضلاله . وقد ربما زاد في عصيانه ، اذ لم تبق له حيلة | اما مع
 اعتقاد التوبة ، فهو ينصلح ويرجع لاحسن حال . ولاكمل مما كان ٢ (٧٨-١)
 قبل ان يعصى . ولذلك كثرت الاعمال المثبتة لهذا الرأى الصحيح النافع
 جدا ، اعنى الاعترافات والقرايين ⁽¹⁵⁷¹⁾ على السهو . وكذلك ايضا على
 نعتد بعض آثام والصوم ⁽¹⁵⁷²⁾ . والامر العام للتوبة من كل ذنب ،
 الافلاع ⁽¹⁵⁷³⁾ عنه . فتلك غاية هذا الرأى . فهذه كلها قد بانت فائدتها.

10 فصل لز [٣٧]

الفرائض ⁽¹⁵⁷⁴⁾ التى تضمنتها الجملة الثانية هى الفرائض ⁽¹⁵⁷⁴⁾ كلها
 التى احصيناها فى سنن عبادة الصنم ⁽¹⁵⁷⁵⁾ وبين هو انها كلها للخلاص
 من اغلاط ⁽¹⁵⁷⁶⁾ عبادة الصنم ⁽¹⁵⁷⁷⁾ . ومن آراء اخر غير صحيحة انجرت
 مع عبادة الصنم ⁽¹⁵⁷⁷⁾ مثل مشعبذ ومتفائل وساحر وراق رقية ⁽¹⁵⁷⁸⁾
 وغيرها من قبيلها . واذا قرأت كل الكتب التى ذكرت لك يبين ⁽¹⁵⁷⁹⁾ 15
 لك ان السحر الذى تسمعه هو أفعال كانوا يفعلونها الصابئة ⁽¹⁵⁸⁰⁾
 والكسدانيين والكلدانيين ⁽¹⁵⁸¹⁾ واكثر ذلك كان فى المصريين والكنعانيين
⁽¹⁵⁸²⁾ كانوا يوهمون بها ، او يتوهمون انها تفعل افعالا عجيبة غريبة

(1570) من : ت ، - : ج (1571) : ا . الوديين والقربوت : ت ج (1572) :
 ا ، والتعبوت : ت ج (1573) الاقلاع : ت ج ، والاقلاع : ن (1574) : ا ،
 المصوت : ت ج (1575) : ا ، هلكوت عبوده زره : ت ج (1576) اغلاط : ت ،
 اغاليط : ج (1577) : ا ، عبوده زره : ت ج (1578) : ا ، معوز ومنحش ومكشف
 وحور حبر : ت ج (1579) يبين : ت ، بين : ج (1580) فى الاصل : الصابة (1581)
 الكسدانيين والكسدانيين : ت ، الكسدانيون والخلدانيون : ج (1582) والكنعانيين :
 ت ، - : ج

في الوجود. اما لشخص واحد اولاهل مدينة. وتلك الافعال التي يفعلها
السحرة لا يقضى⁽¹⁴⁸³⁾ القياس ولا يصدق العقل انها توجب شيئا بوجه
مثل ان يقصدوا لجمع نبات معلوم في وقت معلوم ، او | يؤخذ من (٧٨-ب) م
الشيء الفلاني عدد كذا ومن الآخر عدد كذا. وهو باب واسع جدا انا
5 احصره لك في ثلاثة انواع :

احدها ما يتعلق بشيء من الموجودات نباتا كان او حيوانا او
معدنا⁽¹⁵⁸⁴⁾

والثاني ما يتعلق بتحديد زمان تعمل فيه تلك الاعمال.

والثالث افعال⁽¹⁶⁸⁵⁾ انسانية تُفعل مثل | الرقص أو تصفيق⁽¹⁵⁸⁶⁾ (٢٨٣-ب) ج

10 اليدين او الصياح أو الضحك أو القفز على فرد رجل أو الاستلقاء على
الارض ، أو حرق شيء أو تدخين بدخنة⁽¹⁵⁸⁷⁾ معلومة ، أو كلام
يتكلم به مفهوم ، أو غير مفهوم. فهذه هي انواع اعمال السحر.

فثم افعال⁽¹⁵⁸⁵⁾ سحر لا تتم الا بجميع هذه الافعال كلها ، مثل ان
يقولوا : تؤخذ كذا وكذا ورقة من النبات الفلاني ، او يكون اخذها
15 والقمر في البرج الفلاني وهو في وتد⁽¹⁸⁸⁸⁾ الشرق او في⁽¹⁵⁸⁹⁾ غيره من
الاوراق⁽¹⁵⁹⁰⁾ ، ويؤخذ من قرون الحيوان الفلاني ، او من وسخه
او من شعره ، او من دمه قدر كذا والشمس في وسط السماء مثلا ، او
في موضع محيز ، ويؤخذ من المعدن الفلاني او عدة معادن ، وتُسبك
بطالع كذا والكواكب على نصبة⁽¹⁵⁹¹⁾ كذا ، ثم تتكلم وتقول كذا ،
20 وانت تبخر بتلك الاوراق ، ونحوها لتلك الصورة المسبوكة فيجري كذا.

(1583) يقضى : ت ، يقضى : ج (1584) نباتا .. حيوانا .. معدنا : ت ، نبات ..
حيوان .. معدن : ج (1585) افعال : ت ، اعمال : ج (1586) تصفيق : ج ، تصفيق : ت
(1587) بدخنة : ت ، بادخنة : ج (1588) وتد : ت ، وقت : ج (1589) في :
ت ، - : ج (1590) الاوقات : ت ، الاوقات : ج (1591) نصبة : ت ج ،
نسبة : ن

- وتم افعال سحر يزعمون انها تم بواحدة (1592) من هذه الانواع .
واكثر هذه الأعمال السحرية يشترطون فيها ان تكون الفاعلات نسوة
ضرورة كما تجدهم ، ذكروا في استنباط المياه ان عشرة نسوة ابكار
يلبسن الحلى والثياب الحمر ، ويرقصن ، ويزحفن | مقبلات ، ومدبرات م (٧٩-١)
الى خلاف (1593) و يُشِيرْنَ الى الشمس (1594) . وتنام ذلك الفعل الطويل 5
حتى يخرج الماء بزعمهم . وكما يذكرون ان اربع نسوة يستلتن على
ظهورهن ، ويرفعن ارجلهن متفحجات (1595) ، ويقلن كذا ، ويفعلن
كذا ، وهو على هذا الوضع القبيح فيرتفع البرد النازل على ذلك الموضع .
وكثير من هذه الخرافات و الهذيان لا تجدهم قط يشترطون في فعلها
الا النساء . ولا بد في اعمال السحر كلها (1596) من لحظ امر الكواكب اعنى 10
انهم يزعمون ان هذا النبات هو (1597) من قسمة الكوكب الفلانى . وكذلك
كل حيوان وكل معدن ينسبونه لكوكب . وكذلك يزعمون ان تلك الافعال
التي يفعلها السحرة (1598) هي انواع عبادات لذلك الكوكب ، ويرضيه
ذلك الفعل او (1599) ذلك القول او البخور . ولذلك يفعل لنا ما نريد .
- وبعد هذه المقدمة التى تصح عندك من قرائتك (1600) كتبهم الموجودة 15
الان بايدنا التى قد عرفتك بها . اسمع كلامى : لما كان روم الشريعة كلها
(1601) وقظبها الذى (1602) عليه تدور هو ازالة عبادة الصنم (1603) ومحو
اثرها ، وان لا يتخيل فى كوكب من الكواكب انه يفر ، او ينفع فى شئ
من هذه الأحوال الموجودة لاشخاص الناس . لان هذا الرأى هو الداعى
لعبادتها ، لزم بالضرورة ان يقتل كل ساحر ، لان الساحر . هو عابد 20

(1592) بواحدة : ت ، بواحد : ح (1593) خلاف : ت ، خلف : ج (1594)
الى الشمس : ت ، الشمس : ج (1595) متفجعات : ت ، متفجعات : ج (1596) كلها :
ت ج ، كله : ن (1597) هو : ت ، - : ج (1598) التى ... السحرة : ت ج ، التى
يفعلها يفعل لهم السحر : ن (1599) او : ت ، و : ج (1600) قرائتك : ت ج ، قراءة : ن
(1601) كلها : ت ، كله : ج (1602) الذى : ت ، التى : ج (1603) ا ، عبوده
زره : ت : ج

عبادة الصنم⁽¹⁶⁰⁴⁾ بلا شك لكن بطرق⁽¹⁶⁰⁵⁾ خاصة غريبة غير طرق
عبادة الجمهور لتلك الالهة ،. ولكون تلك الافعال كلها انما اشترطه
في جلّتها ان يفعلها⁽¹⁶⁰⁶⁾ النساء ، قال : | ساحرة لا تستيق⁽¹⁶⁰⁷⁾ . (٧٩ - ب) م
وايضا لشفقة الناس بالطبع على قتل النساء. ولذلك ايضا يبيّن في عبادة
5 الصنم⁽¹⁶⁰⁸⁾ خاصة رجل او امرأة⁽¹⁶⁰⁸⁾ وكرّر وقال : ذلك الرجل او
تلك المرأة⁽¹⁶⁰⁹⁾ ، مالم يجيئ مثل ذلك لا في⁽¹⁶¹⁰⁾ انتهاك حرمة السبب
⁽¹⁶¹¹⁾ ولا في غيره. وعلة ذلك كثرة الشفقة عليهن بالطبع.

ولما كانت السحرة يزعمون بسحرهم انه يؤثر ، وانهم بتلك الافعال
يطردون حيوانات مؤذية عن القرى كالاسود⁽¹⁶¹²⁾ والثعابين ونحوها.
10 ويزعمون ايضا بانهم بسحرهم يدفعون⁽¹⁶¹³⁾ انواع اذيات عن النبات كما
تجدلهم افعالا يزعمون انها تمنع نزول البرد ، وافعالا تقتل الدود من
الكرمات حتى لا تهلكها. وقد طولوا في قتل دود الكرمات اعنى الصابئة⁽¹⁶¹⁴⁾
بتلك الطرق الآمورية⁽¹⁶¹⁵⁾ المذكورة في كتاب الفلاحة النبطية. وكذلك
يزعمون ان لهم افعالا تمنع من تساقط اوراق النبات والثمر. فلاجل هذه
15 الامور المشهورة حينئذ ضمن في : كلام العهد⁽¹⁶¹⁶⁾ ان بعبادة
الصنم⁽¹⁶¹⁷⁾ .

وتلك اعمال السحر التي تزعمون انها تبعد عنكم هذه الاذيات بها
تحل تلك الآفات بكم⁽¹⁶¹⁸⁾ قال : واطلقت عليكم وحشى الصحراء

(1604) : ا ، عويد مبروده زره : ت ج (1605) بطرق : ت ، بطريق : ج (1606) يفعلها :
ت ، يفعلها : ج (1607) : ع [الخروج ١٧/٢٢] ، مكشفه لانه : ت ج (1608) [التثنية
١٧/٢] ايش او ايشه : ت ج (1609) : ع [التثنية ٥/١٧] ، ات هايش مهوا ارات هايشه
مهيا : ت ج (1610) لا : ج ، - : ت (1611) : ا ، بطول شبيت : ت ج (1612)
كالاسود : ت ج ، كالاسودة : ن (1613) يدفعون : ت ، يدفعون : ج ن (1614) في الاصل :
الصابئة (1615) : ا ، درك هامري : ت ج (1616) : ع [التثنية ١/٢٩] ، دبري مبريت
: ت ج (1617) : ا ، مبروده زره : ت ج (1618) بكم : ت ، - : ج

- فتشكلكم⁽¹⁶¹⁹⁾ وقال: رسل فيهم انياب الوحوش مع حمة زواحف الارض⁽¹⁶²⁰⁾،
 وقال: ثمر ارضك يستولى عليك الجراد⁽¹⁶²¹⁾. وقال: وتفرس كروما
وتفليحها وخر لا تشرب ولا تدعى بل ياكلها الدود⁽¹⁶²²⁾ وقال:
يكون لك زيتون في جميع تخمك، وزيت لا تدّهن بل ينثر زيتونك⁽¹⁶²³⁾.
- 5 م (٨٠-١) جملة الامر ان كل ما تحيلوا به عابدهو عبادة الصنم⁽¹⁶²⁴⁾ لتخليد |
 عبادتها من ايهام الناس بدفع اذيات مخصوصة وجلب⁽¹⁶²⁶⁾ منافع مخصوصة
 ضمن في كلام العهد⁽¹⁶¹⁶⁾ ان بعبادتها تفقد تلك المنافع وتحل تلك
 الاذيات. فقد تبين لك ايها الناظر لاي شيء قصد الكتاب لتلك جزئيات
 اللعنات والبركات⁽¹⁶²⁷⁾ المضمنة في كلام العهد⁽¹⁶¹⁶⁾ وخصصها دون
 غيرها. فاعلم قدر هذه الفائدة العظيمة ايضا.
- 10 ج (٢٨٤-١) وللابعاد عن جميع اعمال السحر نهى عن عمل شيء من سيرهم |
 ولو مما يتعلق باعمال الفلاحة⁽¹⁶²⁸⁾ والرعاية، ونحوها اعني كل ما يقال
 انه ينفع مما لا يقتضيه النظر الطبيعي الايجري بزعمهم مجرى الخواص،
 وهو قوله: ولا تجروا على رسوم الامة⁽¹⁶²⁹⁾ وهي التي يسمونها قدس
 سرهم⁽¹⁶³⁰⁾ الطرق الآمورية⁽¹⁶¹⁵⁾ لان تلك فروع اعمال السحرة، لانها
 15 امور لا يقتضيها قياس طبيعي فهي تجرّ لاعمال السحر التي هي مستندة
 لامور نجومية ضرورة فيتدحرج الامر لتعظيم الكواكب وعبادتها.

(1619) : ع [الاحبار ٢٢/٢٦] ، و هـ شلحق بكم ات حيث هـ سده وشكله اتمكم :
 ت ج (1620) : ع [الثانية ٢٤/٣٢] : وشن بهوت اشلح بم عم زسلى عفر : ت ج
 (1621) : ع [الثانية ٤٢/٢٨] ، فرى ادمتك [- وكل عصك : ت] يرش هـ صلصل : ت ج
 (1622) : ع [الثانية ٣٩/٢٨] ، كرميم قطع و عبدت و بين لا تشته ولا تاجور كى تاكلنو
 هـ ولعت : ت ج (1623) : ع [الثانية ٤٠/٢٨] ، زيتيم يهيوك بكل جهيوك وشن لا تسوك كى
 يشل زيتك : ت ج (1624) : ا ، هوىدى عبوده زره : ت ج (1626) بدفع .. جلب : ت
 ج ، انها تدفع ... و تجلب : ن (1627) : ا ، القلوت والبركوت : ت ج (1628) باعمال
 الفلاحة : ت ، بالفلاحة : ج (1629) : [الاحبار ٢٤/٢٠] ، ولا تلكو بمقرت مجوى : ت ج
 (1630) : ا ، ز . ل : ت ، - : ج

وقالوا بتصريح : كل ما فيه شيء من الطبابة فليس هو من رسوم الآمو

رين⁽¹⁶³¹⁾ يعنون ان كل ما يقتضيه النظر الطبيعى هو الجائز ، وغير ذلك حرام . ولذلك لما قيل : الشجرة التى تُسقط ثمرها ، مشحونة بالاحجار

ومصبوغة بالحمرة⁽¹⁶³²⁾ اعترض هذا العمل وقيل⁽¹⁶³³⁾ : لما ذامشحونة

5 بالاحجار؟ لعلها لتقص قوتها لكن (لماذا) مصبوغة بالحمرة؟⁽¹⁶³⁴⁾

فقد تبين ان رسمه بالمغرة ، وكل ماشابه مما لا قياس يقتضيه ، يحرم

فعله كأنها الطرق الآمورية⁽¹⁶³⁵⁾ وكذلك قالوا فى : جنين الحيوان المقدس

يُقبَر⁽¹⁶³⁶⁾ | قالوا : لا يُعلّق على الشجر ولا يقبر فى ملتقى الطرق لان (٨٠ - ب) م

تلك سيرة الامورين⁽¹⁶³⁷⁾ . وعلى ذلك⁽¹⁶³⁸⁾ فقس ، ولا يصعب عليك

10 تلك التى اباحوها مثل : مسمار المصلوب وسن الثعلب⁽¹⁶³⁹⁾ لان تلك فى تلك

الازمنة يُظنّ بها انها اخرجتها التجربة فصارت كأنها طبابة⁽¹⁶⁴⁰⁾ وتجري

بجري تعليق الفأونيّا⁽¹⁶⁴¹⁾ على المصروع واعطاء خرم الكلب لاورام

الحلق والبخور بالخل والمرقشيتا⁽¹⁶⁴²⁾ لاورام الوترات⁽¹⁶⁴³⁾ الصلبة . فان

كل ما صحّت تجربته مثل هذه ، وان لم يقتضه قياس فيحلّ فعله فانه

15 كالطبابة⁽¹⁶⁴⁴⁾ ، ولحق باسها المسهلات .

فحصّل هذه الغرايب من قولى ايها الناظر وصنّها : فانها اكليل

نعمة لرأسك واطواق لعنقك⁽¹⁶⁴⁵⁾

(1631) : ا ، كل شيش بوشوم رفواه اين بوشوم دركى هامورى : ت ج (1632) : ،

ايكن شهوا مشير فيديو طوعنو بابنيم وسوقرو بسقرا : ت ج (1633) وقيل : ت ، - ، ج (1634) : ا ، بشلما طوعنو بابنيم كى هيكي دلکوش حيله الا سوقرو [بسقرا - ج] و جو :

ت ج (1635) : ا ، شوم دركى هامورى : ت ج (1636) : ا ، شليا شل مقدشين تقبر :

ت ج (1637) : ا ، اين تولين اوته بايلن واين قوبرين اوته بفرشت دركيم مغي دركى

هامرى : ت ج [حولين ١٧٧] (1638) ذلك : ت ، هذا : ج (1639) : ا ، مسمر

مصلوب وشن هشوعلى : ت ج (1640) : ا ، شوم رفواه : ت ج (1641) الفاونيا : ت :

الفاونيا : ج ن (1642) المرقشيتا : ج ، المرقشيتا . ت (1643) الوترات : ت ،

البذرات : ج (1644) : ا ، شوم رفواه : ت ج (1645) : ع [الامثال ٩/١] ، كى لويت

سن هم ارشك وعنقيم لجرجرتيك :

وقد بينا في تاليفنا الكبير ان حلق طرف الرأس وطرف اللحية ⁽¹⁶⁴⁶⁾ حُرِّم من اجل كونه زى كهنة الشرك ⁽¹⁶⁴⁷⁾ وهى العلة ايضا فى تحريم الثوب المختلط ⁽¹⁶⁴⁸⁾ لان هكذا كان زى الكهنة ⁽¹⁶⁴⁹⁾ : ايضا يجمعون بين النبات والحيوان فى اللباس ، ويكون خاتم من احد المعادن فى يده تجد ذلك منصوفا فى كتبهم .

5

وهى العلة ايضا فى قوله : لا تكن ادوات الرجال على النساء ولا يلبس الرجل لباس النساء ⁽¹⁶⁵⁰⁾ تجده فى كتاب «طمطم» ⁽¹⁶⁵¹⁾ يامر أن يلبس الرجل ثوب امرأة مضبوغة ⁽¹⁶⁵²⁾ عندما يقف للزهرة وتلبس المرأة الدرع ، وآلات السلاح عند الوقوف للمريخ. وفيه ايضا عندى علة اخرى وذلك ان هذا الفعل محرك للشهوات ، وموجب لافواع فسوق . 10

(٨١-١) م اما تحريم الاستنفاع بعبادة الصنم ⁽¹⁶⁵³⁾ ، فبين جدا لانه قد يتخذها ليكسرها ⁽¹⁶⁵⁴⁾ فيقيها فتصير له مكيدة ⁽¹⁶⁵⁵⁾ وحتى لو كُسرت وسُبكت او بيعت لأمة ⁽¹⁶⁵⁶⁾ لحُرِّم الاستنفاع بثمنها . وعلة ذلك لانه كثيرا ⁽¹⁶⁵⁷⁾ ما يعتقد الجمهور الامور الاتفاقية اسبابا ذاتية ، كما تجد اكثر الناس يقول : انه منذ سكن هذه الدار ، او منذ ⁽¹⁶⁵⁸⁾ اشترى هذه الدابة ، او هذه الالة 15 استغنى ، وكثر ماله ، وانها كانت مباركة عليه . فقد كان يتفق لشخص ما ان ينجح تجره ، او يكثر ماله ، من ذلك الثمن ، فيظن ⁽¹⁶⁵⁹⁾ ذلك

(1646) : ا ، فات راس وفات زقن : ت ج (1647) : ا ، كومرى عبوده زره : ت ج (1648) : ع [الثانية ١١/٢٢] ، الشطرنج : ت ج (1649) : ا ، الكومرين : ت ج (1650) : ع [الثانية ٥/٢٢] ، لاييه كل جبر هل اش لا يلبس جبر سملت اش : ت ج (1651) ططم : ت ، ططمس : ج (1652) مصبوغا : ت ، مصبوغ : ج (1653) : ا ، عبوده زره : ت ج (1654) يكسرها : ت ، ليكسرها : ج (1655) : ا ، موقش : ت ج (1656) : ا ، لجوى : ت ، من جوى : ج (1657) كثيرا : ت ، كثير : ج (1658) منذ : ت ج ، - : ن (1659) فيظن : ت ، فظن : ج

سببا. وان بركة تلك الصورة الميعة ، اوجبت (1660) له ذلك فيعتقد فيها ، ما زوم الشريعة كله ضد هذا الاعتقاد ، كما يبين (1661) من جميع نصوص التوراة .

وهذه هي العلة بعينها في تحريم الاستنفاع بزي العباداة وبتقدمة الى
5 الاصنام (1662) وآلاتها (1663) كي نسلم (1664) من تلك الظنة ، لانه كان اعتقادهم في ذلك الزمان فيها عظيما ، وانها تحيي وتميت ، وان كل خير وشر منها ، اعنى من الكواكب ، ولذلك استوثقت الشريعة في ازالة ذلك الرأى باليهود والشهادة والأيمان المغلظة واللعنات (1665) المذكورة . وحذر من اخذ شئ منها ، والاستنفاع به . واعلمنا تعالى انه ان اختلط من
10 ثمنها شئ في مال الانسان ، فهو ي تلف المال ويبيده وهو قوله : فلا تُدخِل بيتك رجسا لئلا تكون مُبْسَلًا مثله الخ (1666) . فهاهيك ان تعتقد فيها بركة . واذا تتبع آحاد الفرائض (1667) كلها التي جاء في عبادة الصنم (1668) وجدتها بينة العلة ، وهي ازالة تلك الآراء | الفاسدة ، والبعد (٨١ - ب) م عنها الى طرف آخر .

15 ومما ننبه عليه هو ان الذين يضعون الآراء الكاذبة التي لا اصل لها ، ولا فائدة فيها ان يخالوا في تثبيت اعتقادها بان يذيعوا (1669) في الناس بان من لم يفعل ذلك الفعل المخلد لذلك (1670) الاعتقاد ، تحل به الآفة الفلانية . وقد (1671) يتفق ذلك بالعرض يوما ما لشخص ، فيروم ذلك الفعل ، ويتبع ذلك الرأى . وقد علم من طبيعة الناس على العموم

(1660) اوجبت : ت ، اوجب : ج (1661) يبين : ت ، بين : ج (1662) : ا ، بصورى تمهد وبتقروبت عبوده زره : ت ج (1663) آلاتها : ت ، آلتها : ج (1664) نسلم : ت ، يسلم : ج (1665) : ا ، والآلوت : ت ج (1666) : ع [الثانية ٢٦/٧] ، ولاتبيا تعب ال بيتك وهيت حر كهو وجو : ت ج (1667) : ا ، المصوت : ت ج (1668) : ا ، عبوده زره : ت ج (1669) يذيعوا : ت ، يضعوا : ج (1670) انلك : ت ، لهذا : ج (1671) وقد : ت ، فقد : ج (1672) فيرو : ت ، فيرو : ج ن .

(٢٨٤ - ب) ج ان اشد حذرهم ، وخوفهم ، انما هو على ذهاب المال والولد ⁽¹⁶⁷³⁾ . فلذلك اشهروا عبدة النار في تلك الازمنة ان كل من لا يجيز ابنه او ابنته في النار ⁽¹⁶⁷¹⁾ يموتون اولاده . فلا شك ان من اجل هذه الشناعة ، بادر كل احد لفعله لشدة الشفقة والتوقع على الولد ، ولنزارة ذلك الفعل ولسهولته ⁽¹⁶⁷⁵⁾ الان ليس ثم شيء الا تجويزه على النار ، ولا سيما يكون امر الاولاد الاصاغر مسلما للنساء . ومعلوم مسرعة انفعالهن وضعف عقولهن على العموم . فلذلك قاومت الشريعة هذا الفعل جدا ، وجاء فيه من التاكيد ما لم يجئ في سائر انواع عبادة الصنم ⁽¹⁶⁶⁸⁾ لكي ينجس مقدسى ويدنس اسمى القلوس ⁽¹⁶⁷⁶⁾ .

ثم اخبر الصادق عن الله تعالى ⁽¹⁶⁷⁷⁾ وقال : ان هذا الامر الذي تفعلونه ⁽¹⁶⁷⁸⁾ ليعيش الولد بهذا الفعل يبيد الله فاعله ، ويستأصل نسله قال : جعلت وجهي ضد ذلك الانسان وضد عشيرته الخ ⁽¹⁶⁷⁹⁾ . واعلم ان آثار ذلك الفعل باقية الى اليوم لشهرته ⁽¹⁶⁸⁰⁾ ، كان في العالم | انت ترى القوابل ياخذن الاصاغر في القماط ويلقن بخورا ليس بالطيب الريح على النار ويجركن ⁽¹⁶⁸¹⁾ الاصاغر على ذلك البخور من فوق النار وهذا ضرب ⁽¹⁶⁸²⁾ 15 من التجويز على النار ⁽¹⁶⁸³⁾ بلا شك ، لا يحل عمله . فتأمل خباثة واضع ⁽¹⁶⁸⁴⁾ هذا الرأي ، كيف خلده بهذا الخيال حتى قاومته الشريعة ، آلافا من السنين ، ولم يتمتع اثره .

(1673) الولد : ت ، الاولاد : ج (1674) : ع [التثنية ١٨ / ١٠] لا [لم : ج] يعبر بنو [ويتر - ج] باش : ت ج (1675) لسهولته : ت ، سهولته : ج (1676) : ع [الاحبار ٢٠ / ٣] ، لمن طها ات مقدشى ولحلل ات شم مقدشى : ت ج (1677) تعالى : ت ، - : ج (1678) تفعلونه : ت ، يفعلونه : ن فعلونه : ج (1679) : ع [الاحبار ٢٠ / ٥] ، وسمي ان ات فني بايش هموا وبشفحتو وجو : ت ج (1680) لشهرته : ت ج ، لشهرة ماكان : ن (1681) يجركن : ت ، محركون : ج (1682) ضرب : ت ، الضرب : ج (1683) : ا ، الهمبره باش : ت ج (1684) واضع : ت ، وضع : ج

- وكذلك ايضا فعل عابدو عبادة الصنم⁽¹⁶⁸⁵⁾ في امر الاموال ،
وسنوا ان تكون شجرة واحدة للمعبود ، وهي العشروت⁽¹⁶⁸⁶⁾ تؤخذ
غلثها ويقرب بعضها وتؤكل بقيتها في بيت الاصنام⁽¹⁶⁸⁷⁾ ، كما بينوا في احكام
العشروت⁽¹⁶⁸⁶⁾ . وكذلك رسموا أن أول ثمرة تخرجها كل شجرة ما كول
5 ثمرها يفعل به ذلك اعني يقرب بعضه ، ويؤكل بعضه في بيت الاصنام
⁽¹⁶⁸⁷⁾ . واشاعوا ايضا بان اى شجرة لم يفعل هذا باول غلثها جفت تلك
الشجرة او يسقط⁽¹⁶⁸⁸⁾ ثمرها ، او تقل غلثها او تعثرها⁽¹⁶⁸⁹⁾ آفة كما اشاعوا
ان كل ولد لا يسجاز في النار يموت.
- فبخوف الناس على اموالهم بادروا ايضا لذلك فقاومت الشريعة هذا
10 الرأي ، وامر تعالى بحرق كل ما تنبت الشجر⁽¹⁶⁹⁰⁾ المطعمة في مدة ثلث
سنين ، لان بعضها تثمر بعد سنة ، وبعضها تثمر اول غلثها بعد سنتين ،
وبعضها بعد ثلاث. وهذا هو الاكثرى لمن يغرس كما شاء⁽¹⁶⁹¹⁾ الناس
ان يفعلوا باحد الثلاثة اوجه المشهورة وهو : الغرس والترقيد والتطعيم
⁽¹⁶⁹²⁾ . ولا يلتفت لمن يزرع نواة⁽¹⁶⁹³⁾ او عجمة اذ الشريعة لا تعلق
15 الاحكام | الا بالامر الاكثرى . واكثر ما تبطى اول غلة الغرس⁽¹⁶⁹⁴⁾ (٨٢-ب) م
في ارض اسرائيل ثلث سنين . وضمن لنا تعالى ان باتلاف هذه الغلة
الاولى وافسادها تكثر غلة الشجرة ، قال : فيزدادلكم في غلته⁽¹⁶⁹⁵⁾
وامر باكل ثمر الغرس امام الرب في السنة الرابعة⁽¹⁶⁹⁶⁾ ، عوضا من اكل
الباكورة في بيت الاصنام⁽¹⁶⁹⁷⁾ ، كما بينا.

(1685) : ا ، هوبدي [كورى : ج] عبوده زره : ت ج (1686) : ا ، الاشره :
ت ج (1687) : ا ، عبوده زره : ت ج [المعنى الحرق « عبادة غريبة » يعنى عبادة الصنم]
(1688) يسقط : ت ، تساقط : ج ، تسقط : ن (1689) تعثرها : ت ج ، تعديها : ن (1690)
الشجر : ت ، الشجرة : ج (1691) شان : ت ، شاء : ج (1692) : ا ، نطيمه وهبركه
وهركبه : ت ج [قارن : مشته شبعيت ٦/٢] (1693) نواة : ت ج ، نوية : ن ، نواية :
ى (1694) : ا ، النطيمه : ت ج (1695) : ع [الاحبار ٢٥/١٩] ، لهوسيف لكم تبواتو :
ت ج (1696) : ا ، نطع ربي لغنى الله : ت ج [انظر : الاحبار ٢٤/١٩ مشته مشرشى
٤/٥] (1697) : ا ، المرله في بيت عبوده زره : ت ج

ومما ذكروه ايضا قدماء عابدى الاصنام (1698) فى تلك الفلاحة

- النبطية انهم كانوا يعفنون اشياء ذكروها ويحرسون لها حلول الشمس
 بروج معلومة، واعمال بحرية كثيرة. وزعموا (1699) ان ذلك الشئ يكون
 مُعَدًّا عند كل احد، متى ما غرس شجرة مطعمة، ذرّ حولها او معها
 من ذلك الشئ المُعَفَّن، فيسرع نبات الشجرة وتثمر فى اسرع وقت على
 غير المعتاد. وذكروا ان هذا باب عجيب يجرى مجرى الطلسمات، وانه
 اغرب ابواب السحر فى اسراع خروج ثمر ما يخرج. وقد بينا لك،
 واعلمناك حرب الشريرة من تلك اعمال السحر كلها. فلذلك حرمت
 الشريرة كل ما تنبتة الشجر المطعمة ثلث سنين من يوم غرسها. فلا (1700)
 حاجة لاسراع (1701) نباتها على ما كانوا يزعمون. وبعد ثلث سنين يكمل
 اخراج ثمر اكثر الشجر المطعمة فى الشام على مجرى طبيعتها ولا يلتجأ (1702)
 لذلك العمل السحري المشهور الذى (1703) كان عندهم. فافهم هذه العجيبة
 ايضا. (1704)

ومن الآراء المشهورة فى تلك الازمنة التى خلّدها الصابئة (1705)

- انهم قالوا فى تركيب الشجر نوع فى نوع آخر ان ذلك اذا فعل | بطالع (1-82)
 كذا وبُخّر بكذا ودُعِى بكذا فى وقت التركيب يجئ من ذلك المركب
 شئ يزعمون انه ينفع منافع عظيمة، اكشف ما ذكروه فى اول الفلاحة
 فى تركيب الزيتون فى الاثرج. والاصح عندى ان «كتاب الادوية»
 (1706) الذى : كنز حرقيا هو (1707) من هذا القليل كان بلا شك. وكذلك

ذكروا ايضا ان عند تركيب نوع فى نوع غيره يفنى ان يكون الغصن 20

(1698) : ا ، هوبدى عبوده زره : ت ج (1699) رعموا : ت ، يزعمون : ج (1700)
 فلا : ت ، فلاى : ج (1701) لاسراع : ت ، اسراع : ج (1702) يلتجأ : ت ، يلتجئ :
 ج ن . (1703) الذى : ت ، . . ج ن (1704) العجيبة : ت ، المعجائب : ج (1705)
 فى الاصل : الصابئة (1706) ا ، سفر رفواوت : ت ج (1707) ا ، كنز حرقيهو
 ت ج [برکوت ١٠ ب ، فحيم ١٥ ا]

الذى يراد تركيبه في يد جارية حسنة ، ورجل ياتيها اتيانا قبيحا ذكروه
قالوا : وعند مناسبتها هذا الفعل تركب المرأة الغصن في الشجرة.

- ولا شك ان هذا كان قد شهر وما بقي احد يعمل | سواء وبخاصة (٢٨٥-١) ج
لما اقترن به من لذة النكاح مع الطمع في تلك المنافع. فلذلك حرمت
5 الاختلاطات (1708) اعني تطعيم شجر بشجر (1709) لتبعد (1710) من اسباب
عبادة الصنم (1711) ومن مكروهات (1712) مناكحهم الخارجة عما في الطبع.
ومن اجل تطعيم الشجر (1713) ، حرّم الجمع بين اى نوعين من الذراري
(1714) ولو بالمجاورة، انت اذا تأملت ما روى من فقه هذه الفريضة (1715)
تجد : تطعيم الشجر يعاقب بالجلدة في كل مكان كما في التوراة (1716) لانه
10 اصل النهى وان اختلاط الانواع المختلفة (1717) اعني المجاورة لا تحرم
(1718) غير في ارض اسرائيل (1719). وكذلك ذكرنا بيان في تلك الفلاحة
ان كانت سيرتهم ان يزرعوا شعيرا وزيبيا معا وزعموا ان لا يصلح الكرم
الا بذلك.

- فحرمت الشريعة الكرم المتنوع البذور (1720) و امرت بحرق
15 الجميع لان رسوم الامم (1721) كلها اتى كانوا يزعمون انها خواص ،
ولو | شئ لا يكون فيه رائحة عبادة الصنم (1711) يحرم كما بينا في قولهم : (٨٣-ب) م
لا يعلق على الشجر الخ (1722) و حرمت كلها اعني رسومهم (1723).

(1708) : ا ، الكلايم : ت ج (1709) : ا ، هرکت ایلن بایلن : ت ج (1710)
لتبعد : ت ج ، لیبعد : ن (1711) : ا : عبوده زره : ت ج . (1712) : ا ، توعبوت :
ت ج (1713) : ا ، هرکت ایلن [+ بایلن : ج] : ت ج (1714) : ا ، الزرعیم : ت ج
(1715) : ا ، المصوره : ت ج (1716) : ا ، هرکت ایلن لوقین علیه من هتوره بكل مقوم :
ت ج [قدوشین ٢٩ - ١] (1717) : ا ، کلاى زرعیم : ت ج (1728) : تحرم :
ت ، تحريم : ج (1719) : ا ، ارض يسرائيل : ت ج (1720) : ا ، کلاى حکرم : ت ج
(1721) : ا ، حقوت مجویم : ت ج (1722) : ا ، انظر الرقم 1637 (1723) : ا ،
حقوتهم : ت ج

التي تسمى طرق الآموريين⁽¹⁷²⁴⁾ لما تجرّ إليها من عبادة الصنم⁽¹⁷¹¹⁾ اذا تأملت
 سيرهم في فلاحهم ، تجدد انواع فلاحه⁽¹⁷²⁵⁾ تستقبل فيها كواكب
 و انواعا⁽¹⁷²⁶⁾ تستقبل فيها النيران. وكثيرا⁽¹⁷²⁷⁾ ما يوقتون طوالع
 للزراعة وبخورات ودورات يدورها الذي يغرس او يزرع منهم من يرى
 ان يدور خمس دورات للخمسة درارى والنيران.

ويزعمون ان هذه كلها خواص مفيدة جدا في الفلاحة ليربطوا
 الناس لعبادة الكواكب ، فحرمت تلك رسوم الامم⁽¹⁷²¹⁾ كلها على العموم
 وقال : ولا تجروا على رسوم الامم الخ.⁽¹⁷³⁰⁾ وما كان منها اشد شهرة
 وفشا او فيه نصريح بنوع عبادة الصنم⁽¹⁷¹¹⁾ خصص فيه الحرمان مثل
 الباكورة والخلط بين الانواع ، والكرم المتنوع البذور⁽¹⁷³¹⁾ ، والعجب
 عندى من قول الربى يوشيا في الكرم المتنوع البذور⁽¹⁷²⁰⁾ وهو⁽¹⁷³²⁾ سنة
 حتى ان يزرع الحنطة والشعير وبذور الكرم برى يد واحدة⁽¹⁷³³⁾ لا شك
 انه اطلع على اصل هذه القصة من طرق الآموريين⁽¹⁷³⁴⁾ . فقد تبين لك
 بياننا لا شك فيه ان تحريم الثوب المختلط والباكورة والكرم المتنوع
 البذور⁽¹⁷³⁵⁾ من اجل عبادة الصنم⁽¹⁷¹¹⁾ وان تحريم رسوهم⁽¹⁷²³⁾ المشار
 اليها لما تجرّ اليه من عبادة الصنم⁽¹⁷¹¹⁾ كما بينا.

(1724) : ا ، دركى هامورى : ت ج (1725) فلاحه : ت ، الفلاحه : ج (1726)
 انواعا : ت ، انواع : ج (1727) كثيرا : ت ، كثير : ج (1728) بسبع دورات : ت
 ج ، لسبعة درارى : ن (1729) الخمسة : ت ، للبيعة : ج (1730) : ع [الاحبار ٢٠/٢٣] ،
 لا تملكوا محقوت مجوى وجو : ت - (1731) : ا ، المرله والكلاقيم وكلاى هكرم : ت ج
 (1732) وهو : ت ، وهى : ج (1733) : ا ، هلكه عد شيز رغ حطه وسعوره وحرمن
 بمقوت يد : ت ج [برکوت ٢٢ - ١ ، قدرشين ٣٩ - ١] (1734) : ا ، مدركى هامرى :
 ت ج (1735) : ا ، الشمطنز والمرله والكلاقيم : ت ج

الفرائض (1736) التي تشتمل عليها الجملة الثالثة هي التي احصيناها في قوانين المعرفة (1737) وفائدتها كلها بيّنة واضحة لانها كلها اخلاق بها

تصلح (1738) حال المعاشرة بين الناس. وذلك من البيان في حيز (1739) لا احتاج ان اطول فيه. واعلم ان في بعض (1740) الفرائض (1741) ايضا ما القصد به حصول خلق نافع. وان كانت اعمالاً مآء، ويظن بها انها حكم الكتاب (1742) للاغاية ونحن نبينها واجدة واحدة في مواضعها. واما هذه التي احصيناها في قوانين المعرفة (1737) فهي كلها مصرّح بها ان القصد بها حصول تلك الاخلاق الكريمة.

الفرائض (1736) التي تضمنتها الجملة الرابعة هي التي اشتمل عليها « كتاب البذور » (1743) من تاليفنا غير المختلطات (1744) وكذلك حكم القيمّ والحرمات (1745) وكذلك الفرائض (1736) التي احصيناها في احكام المقرّض والمقترض (1746) والتي احصيناها في احكام العبيد (1747). وهذه

15 الفرائض (1736) كلها اذا تاملتها واحدة واحدة وجدتها ظاهرة الفائدة

في رحمة الضعفاء والمساكين وتقوية الفقراء بوجوه مختلفة | وان لا يضيّق (٨٤-ب) م على مضطر ولا يؤلم قلب شخص ضعيف الحال.

(1736) : ا ، الصوت : ت ج (1737) : ا ، هلكوت دعوت : ت ج (1738) تصلح : ت ، تصح : ج (1739) حيز : ت ج ، حد : ن (1740) بعض : ت ، البعض : ج (1741) : ا ، الصوت : ت ، مصوت : ج (1742) : ا ، بيزرت هكتوب : ت ج (1743) سفر زرعيم : ت ج (1744) : ا ، الكلايم : ت ج (1745) : ا ، دين عركيم وحريم : ت ج (1746) : ا ، هلكوت ملوه ولود : ت ج (1747) : ا ، هلكوت عبيد : ت ج

اما الهدايا للفقراء ⁽¹⁷⁴⁸⁾ فامرها بيتن، كذلك امر الصدقات، والاعشار ⁽¹⁷⁴⁷⁾ قد بين علتها : اذ ليس له نصيب وميراث معك ⁽¹⁷⁵⁰⁾ . وقد علمت علة ذلك ليكون هذا السبب ⁽¹⁷⁵¹⁾ بحملته منفردا للعبادة وعلم الشريعة لا يشتغل بحرث ولا بحصاد ⁽¹⁷⁵²⁾ الا الله خالصا كما قال : يعلمون يعقوب احكامك واسرائيل شريعتك ⁽¹⁷⁵³⁾ ، وتجد نص التوراة في مواضع : ⁵ اللاوى والاجنبى واليتيم والارملة ⁽¹⁷⁵⁴⁾ لانه يعد دائما في جملة الفقراء ⁽¹⁷⁵⁵⁾ اذ لا فنية له .

اما العشر الثانى ⁽¹⁷¹⁶⁾ فامر باخراجه في الاغتذاء فقط في اورشليم ⁽¹⁷⁵⁷⁾ ايضا ليكون ذلك داعيا ضرورة للتصدق به، اذ لا يمكن نصريفه غير في الاكل ويسهل على الانسان تحصيله اولا باول، ويوجب الاجتماع ¹⁰ في موضع واحد ليتأكد الاخاء والمحبة تأكدا كثيرا بين الناس .

واما الغرس لاربع سنين ⁽¹⁷⁵⁸⁾ فانه مع مافيه من رائحة عبادة الصنم ⁽¹⁷¹¹⁾ لتعلقه بالباكورة ⁽¹⁷⁵⁹⁾ كما ذكرنا فانه يجرى بجرى التقديم ⁽¹⁷⁶⁰⁾ والعجين والبواكير ⁽¹⁷⁶²⁾ واول الجزاز ⁽¹⁷⁶³⁾ ، لانه جعل الاوائل كلها لله ليتمكن خلق الكرم، ويقل الشره في الاكل ، والتكسب ⁽¹⁷⁶⁴⁾ . وكذلك ¹⁵

(1748) : ا ، متنوت عني : ت ج (1749) : ا ، التروموت والمشروت : ت ج (1750) : ع [التنية ٢٩/١٤] ، ك اين لوحلق ونحله علك : ت ج (1751) : ا ، الشبط : ت ج (1752) بحصاد : ت ، حصاد : ج (1753) : ع [التنية ١٠/٢٣] ، يوروشيفطيك ليعقب وتورتك ليسرال : ت ج (1754) : ا ، هوى وهجر وهيتوم وهالمه : ت ج (1755) : ا ، المنيم : ت ج (1756) : ا ، معشر شنى : ت ج (1757) انظر [التنية ٢٩/١٤ - ٢٢ ، ١٢/٢٦ - ١٢] ، مشه : معشر شنى ١ - ٣ (1758) : ا ، نطع ربهى : ت ج (1759) : ا ، المرله : ت ج [المعنى الحرقى : الفرلة] (1760) : ا ، التروم : ت ج [التنية ٤/١٨] (1761) : ا ، الحله : ت ج [انظر العدد ٢٠/١٥] (1762) : ا ، البكوريم : ت ج [انظر الخروج ١٩/٢٣ ، ٢٦/٢٤ ، التنية ٢/٢٦] (1763) : ا ، راشيت هجز : ت ج [انظر التنية ٤/١٨] (1764) : ا ، التكسب : ت ، التكتب : ج

هذا المعنى بعينه في أخذ | الكاهن الذراع والفكين والكرش لان الفكين (٢٨٥-ب) ج
 (1765) من اول جثة الحيوان والذراع (1766) هو اليمين وهو ايضا اول مما تفرع
 من الجثة والكرش (1767) ، اول الاحشاء كلها.

- واما ذكرى البواكير (1768) ففيه ايضا خلق التواضع لانه هو الذي
 5 ياخذ السل (1769) على اكثافه (1770) وفيه الاعتراف بافضال | الله وانعامه (٨٥-١) م
 ليعلم الانسان (1771) ان من العبادة ان يذكر حالات ضيقته عند ما يوسع
 عليه ، هذا الغرض مؤكّد في التوراة كثيرا : واذكر انك كنت عبدا الخ
 (1772) لانه يخاف من الاخلاق المشهورة لكل من ربّي في نعمة اعني الاعتزاز
 (1773) والعجب و اهمال الآراء الصحيحة : اكلت وشبعت و بنيت
 10 بيوتا الخ (1774) وقال : فسَمِن يشورون فرفس الخ. (1775) فلجل هذا
 التوقع امر بذكرى البواكير (1776) في كل سنة بين يديه تعالى وبمحضر
 سكينته .

وقد علمت ايضا تاكيد التوراة في تذكر الضربات (1777) التي نزلت
 بالمصريين دائما: واذكر يوم خروجك من ارض مصر الخ (1778) ، وقال:
 15 ولكي تقص على مسمع ابنك الخ (1779) وحق لهذا الامر ذلك ، لانها
 القصص التي تحقق صحة النبوة والجزاء والعقاب. فكل فريضة (1780)
 تؤدي لذكر شيء من المعجزات او (1781) لتخليد ذلك الاعتقاد فقد علم

(1765): ا ، الكهن زروع لحيم وقبه... لحيم: ت ج (1766): ا ، وهزروع: ت ج
 (1767): ا ، وقبه: ت ج (1768): ا ، مقرا بكوريم: ت ج انظر [الثنية ١٠/٢٦ - ٣]
 (1769): السل: ت ، سل: ج (1770): ا ، عل كتفيو: ت ج (1771) الانسان: ت ج ،
 الناس: ن (1772): ع [الثنية ١٥/٥] ، وزكرت كي عبد هيت: ت ج (1773): الاغترار:
 ت ج ، الاجترار: ن (1774): ع [الثنية ١٤/٨ - ١٢] ، فن تاكل وسبمت و بتيو وجو:
 ت ج (1775): ا ، انظر [الثنية ١٥/٣٢] : ويشمن يشرون وييمط وجو: ت ج
 (1776): ا ، بمقرا بكوريم: ت ج (1777): ا ، المكوت: ت ج (1778): ع [الثنية
 ٣/١٦] ، لمعني تركرات يوم صاتك ماوص مصرم: ت ج [كل يمي حيك: ج] (1779):
 ع [الخروج ٢/١٠] ، ولعن تسفر بازني ينك وجو: ت ج (1780): ا ، مصوه:
 ت ج (1781) او: ت ، - : ج

فائدة تلك الفريضة (1782) وبيان قال في : بكور الناس والبهائم ولما تصلب
 فرعون عن ان يطلقنا الخ. ولذلك انا اذبح للرب الخ. (1783) وانما لم
 (1784) كان ذلك خصيصا ببقر وبضأن وحمار (1785). فبين جدا لان هذه هي
 الحيوانات الالهية التي تُربى وهي موجودة في اكثر المواضع ، وبخاصة
 في الشام ، وبخاصة عند اسرائيل الذين (1786) نحن كلنا رعاة عن اب عن
 جد : عبيدك رعاة غنم الخ (1787). اما الخيل والجمال فليست موجودة
 عند الرعاة على الاكثر ، ولا في كل موضع ، تأمل غزوة مدين ، لا تجد
 فيها من الحيوان غير بقروضأن وحمار (1785) ، لان نوع الحمار كان
 (٨٥ - ب) م ضروريا (1788) ، للناس كلهم ، وبخاصة لمن له شغل في الفحص (1789) :
 وقد صار لي بقر وحمير (1790)

10

اما الجمال والخيول فلا توجد في الاكثر الا عن آحاد ، وفي بعض
 المواضع. اما كسر رقبة بكر الحمار (1791) فلكون (1792) ذلك داعيا لفديته
 ضرورة ولذلك قيل : ان فرائض الفدية مقدمة على فرائض كسر الرقبة
 (1793). واما جميع الفرائض (1736) التي احصيناها في احكام عيد السبت
 والخمسين (1794). ففيها رحمة وتوسعة على الناس كافة كما نص : فيأكل

15

(1782) ، ا ، المصوه : ت ج (1783) : ع [الخروج ١٣ / ١٥] ، بكور ادم
 وبكورهم ويبي كي هقشه فرعه لشلحنو وجو ، هل كن اتي زوبح لله وجو : ت ج (1784)
 لم : ت ، - : ج ن وانما كون : ي (1785) : ا ، وبصان وحمور : ت ج (1786) الذين :
 ج ، الذي : ت (1787) : ع [التكوين ٢٧ / ٣] ، روعى صان هير عبيدك وجو : ت ج
 (1788) كان ضروريا : ت ، كانه ضروري : ج (1789) الفحص : ت ، الفحوص : ج
 (1790) : ع [التكوين ٣٢ / ٥] ، ويبي ل شورو حمور : ت ج (1791) : ا ، عرفت
 فطر حمور : ت ج [انظر الخروج ١٣ / ١٣] (2792) فلكون : ت ، فلا يكون : ج (1793) :
 ا ، مصوت فديه قودمت لمصوت حرفه : ت ج بكوروت ا : ٧ (1794) : ا ، ملكوت شمله
 ويوبل : ت ج [المعنى الحرفي : السنة السبتيه يعنى سنة الراحة]

منها مساكين شعبك وما فضل بـعدهم يأكله وحشى الصحراء الخ. (1795)

ولتجـمّ (1796) الارض وتقوى بتبويرها (1797) . ومنها رفق العبيد والفقراء

اعنى اءفاء الدين و عتق العبد (1798) . ومنها نَظَر في مصالح المعاش

على الدوام وهو كون الارض كلها حُبْساً (1799) لا يصح فيها بيع بتات:

5 والارض فلا تُبَعّ بتاتا (1800) . فيبقى مال الانسان محروس (1801) الاصل

عليه وعلى وُرائه (1802) ويتجمع غلته لا غير ، فقد اتينا على تعليل كل

ما تضمنه « كتاب البذور » (1803) من تاليفنا غير نهجين البهائم (1804) ،

وستبين علة ذلك (1805) .

وكذلك الفرائض (1736) التى احصيناها فى « احكام القيم والحرمات »

10 كلها تنحون نحو الصدقات. منها شئ للكهنة (1807) . ومنها شئ لترميم

البيت (1808) . وبجميع ذلك ايضا يحصل خلق الكرم وان يتهاون الانسان

(1809) بالمال فى حق الله، ولا ييخل ، فان اكثر الفسادات الواقعة فى المدن

بين الناس ، انما هو من اجل الكَلْب على القنية والتزيد منها والشره

فى التكسب . وكذلك جميع الفرائض (1736) التى احصيناها فى احكام المقرض

15 والمقرض (1810) تأملها واحدة واحدة تجدها كلها رفقاً بالضعفاء ورحمة

لهم | ورافة بهم ، وان لا تعطل منفعة ضرورية فى الاغتذاء اعنى : ولا يرتن (٨٦-١) م

احد الرحي (1811) .

(1795) : ع [الخروج ٢٣ / ١١] ، واكلو ايوفى عمك ويترم تاكل حيث هسد

وجو : ت ج (1796) لتجم : ت ، لتجس : ج (1797) بتبويرها [= ترك الارض غير مزروعة

لا راحتها] : ت ، بتكويرها : ج (1798) : ا ، هشمطت كسفيم وهشمطت عديم : ت ج

(1799) حبساً : ت ، حبس : ج (1800) : ع [الاحبار ٢٥ / ٢٣] وهارص لا تملك لعتت

: ت ج (1801) محروس : ت ، محبوس : ج (1802) ورائه : ت ، وارثه : ج (1803)

: ا ، مفر زرعيم : ت ج (1804) : ا ، كلاى بهه : ت ج ، انظر [الاحبار ١٩ / ١٩] (1805)

الفصل الاتى ٢٩ (1806) : ا ، هلكوت عركيم وحرميم : ت ج (1807) : ا ، للكهنيـم : ت ج

(1808) : ا ، لبدق هيت : ت ج (1809) الانسان : ت ، الناس : ج (1810) : ا ،

هلكوت ملوت ولوه : ت ج (1811) : ع [التثنية ٦ / ٢٤] ، لا يعبل [يعكل : ج] رحيم

وركيـب : ت ج

وكذلك جميع الفرائض ⁽¹⁷⁸⁶⁾ التي احصيناها في احكام العيد ⁽¹⁸¹²⁾

- كلها رحمة ورافة ⁽¹⁸¹³⁾ ررفق بالضعيف ، ومن عظيم الرحمة خروج عبد
كنعاني حرا ⁽¹⁸¹⁴⁾ عند تعديمه جئارحة لا يجمع عليه العبودية والزمانة
ولو باسقاط سن . فناهيك عما سواها ولم يَبَّحْ ⁽¹⁸¹⁵⁾ ايضا ضربه الا
بالسوط او بالقضيب ⁽¹⁸¹⁶⁾ ونحوه كما بينا في « مشنه التوراة » ومع ذلك 5
ان الح عليه بالضرب حتى اهلكه ، قُتل عليه كسائر ⁽¹⁸¹⁷⁾ الناس . وقوله :
لا تسلم عبدا الى مولاه ⁽¹⁸¹⁸⁾ . فع كون ذلك رحمة فان ثم في هذه الفريضة
⁽¹⁸¹⁹⁾ فائدة عظيمة وهي ان نتخلق بهذا الخلق الكريم اعنى ان نجير من
استجار بنا ونحميه ، ولا نسلمه في يد من فر من امامه . وما كفى انك
تجير من استجار بك الا انك يلزمك منه ملزم ⁽¹⁸²⁰⁾ وهو ان تنظر في مصالحه 10
(٢٨٦ - ١) ج وتنع عليه | ولا تؤلم قلبه بكلمة وهو قوله تعالى : ليقم عندك في الموضع
الذي يختاره في احدى مدنك حيث يطيب له . لا تظلمه ⁽¹⁸²¹⁾ .

- ثم انه فرض هذا الحكم في اقل الناس واحطهم منزلة وهو العبد .
فكيف اذا استجار بك رجل جليل القدر ، كيف يتعين عليك ان تفعل
في حقه ؟ وفي مقابلة هذا الامر ايضا ان المتعدى الظالم ⁽¹⁸²²⁾ اذا استجار 15
بنا لا يجار ولا يرحم ولا يُسقط عنه حق بوجه . ولو استجار باجل شخص
واكبرهم منزلة وهو قوله : فن قدام مذبحي تأخذه ليقتل ⁽¹⁸²³⁾ فهذا
(٨٦ - ب) م قد استجار بالله تعالى وتعلق بما هو منسوب لاسمه | فلم يُجِرْهُ بل امر
باسلامه في يد رب ⁽¹⁸²⁴⁾ الحق الذي هرب من امامه . فناهيك من استجار

(1812) : ١ ، هلكوت عديم : ت ج (1813) ورافة : ج ، - : ت (1814) حرا :
ت ، حر : ج (1815) ولم يَبَّحْ : ت ، ولا يَبَّحْ : ج (1816) بالقضيب : ت ، بالقضيب : ج
(1817) كسائر : ت ، لسائر : ج (1818) : ع [الثانية ١٥ / ٢٣] ، لا تسير عبد الوداد
نور : ت ج (1819) : ١ ، انصوه : ت ج (1820) ملزم : ت ج ، ملزما : ن (1821) :
ع [الثانية ١٦ / ٢٣] ، عك يشب بقربك باحد شعريك بطوب له لا تو فنو : ت ج : (1822)
الظالم : ت ، العالم : ج (1823) : ع [الثانية ١٤ / ٢٠] ، معم مزبجي تقدمو لموت : ت ج
(1824) رب : ت ، راب : ج

بشخص من الناس فانه لا ينبغي ان يجيره ولا يرحمه لان الرحمة على المتعدين المفسدين قساوة على كل الخلق. فهذه هي الاخلاق المعتدلة بلا شك التي هي من جملة : رسوم واحكام عادلة⁽¹⁸²⁵⁾ وليست باخلاق الجاهلية التي يظنونها فضائل بحمد الشخص بها على نخوته وتعصيه لمن اتفق كان ظالما او مظلوما كما ذلك مشهور في أخبارهم وأشعارهم. فكل فريضة⁽¹⁸²⁶⁾ جاءت في هذه الجملة بينة العلة واضحة الفائدة.

فصل م [٤٠]

- الفرائض⁽¹⁸²⁷⁾ التي تضمنتها الجملة الخامسة هي التي احصيناها في كتاب المظالم⁽¹⁸²⁸⁾ وهي كلها في ازالة مظالم ومنع اذيات ولشدة الحفز على منع الاذيات الزم الانسان بكل اذية تطرأ من ماله او تسبب⁽¹⁸²⁹⁾ من فعله مما يمكنه حراسته وحفظه من ان يأذى. فلذلك الزمنا باذيات تطرأ من بهائمنا حتى نحرسها. وكذلك ناروبتر⁽¹⁸³⁰⁾ لانها من فعل الانسان. ويمكنه حفظهما وحراستهما حتى لا تحدث منها اذية ، وضمنت هذه الاحكام من العدالة ما انبه عليه. وذلك ان [ضرر] السن والرجل مستغنى عنه امام الجمهور⁽¹⁸³⁰⁾ لانه امر لا يستطيع | حراسته ، ووقوع (١-٨٧) م
- الاذية ايضا منها هناك قليل⁽¹⁸³²⁾ والذي يحط شيئا⁽¹⁸³³⁾ أمام الجمهور⁽¹⁸³⁴⁾ هو الذي جنى على نفسه وعرض ماله للتلاف. وانما يكون مسئولاً عن [ضرر] السن والرجل في الساحة المتأذية⁽¹⁸³⁵⁾ انما اذية القرن⁽¹⁸³⁶⁾

(1825) : ع [التثنية ٨ / ٤] ، حقيم ومشغطم صديق : ت ج (1826) : ا ، مصوه : ب ج (1827) : ا ، المصوت : ت ج (1828) : ا ، سفر تزيقيم : ت ج (1829) : ت ج ، تتكسب : ن (1830) : ا ، وبور : ت ج [انظر : الخروج ٢٢ / ٥ ، ٢٢ / ٢١] (1831) : ا ، شن ورجل برشوت هريم فطوب : ت ج [بباقا ١٤ ، ١٩ ب (1832) : قليل : ت ، قليلة : ج ن (1833) : شيئا : ت ، اشياء : ج (1834) : ا ، برشوت هريم : ت ج (1835) : ا ، حبيب حل هشن ورجل بسده هيزق : ت ج (1836) : القرن : هو مشترك لفظا ومعنى بين العربية والبرية

وما شابهها التي يمكن حراستها في كل موضع ولا يمكن المستطرقين في المكان العام⁽¹⁸³⁷⁾ التحفظ من تلك الاذية فحكمه اعنى القرن⁽¹⁸³⁶⁾ في كل موضع واحد ، وفيه تفصيل بين سهل الطبع وخطره⁽¹⁸³⁸⁾ ان كان هذا الفعل شذوذا فيلزمه نصف الضرر⁽¹⁸³⁹⁾ . وان كان هذا فاعل⁽¹⁸⁴⁰⁾ الاذية قد اطرده وعلم به فيلزمه الضرر كله⁽¹⁸⁴¹⁾ .

وجعل ثمن العبد على العموم نصف ثمن الحر على العموم لانك تجد قيم الناس⁽¹⁸⁴²⁾ اكثرها ستين مثقالا⁽¹⁸⁴³⁾ ودم العبد ثلاثون مثقالا من الفضة⁽¹⁸⁴⁴⁾ وكون البهيمة⁽¹⁸⁴⁵⁾ تقتل ، اذا قتلت انسانا ، ليس ذلك قصاصا لها كما يشنع علينا الخوارج⁽¹⁸⁴⁶⁾ بل ذلك قصاص لربها . ولذلك حرّم الاستنفاع بلعجمها ليلبالغ صاحب البهيمة⁽¹⁸⁴⁷⁾ في حفظها ، ويعلم 10 انها ان قتلت صغيرا او كبيرا حرا كان او عبدا ، خسر ثمنها ضرورة وان كانت محدرة⁽¹⁸⁴⁸⁾ لزمه عوض⁽¹⁸⁴⁹⁾ زائدا⁽¹⁸⁵⁰⁾ على هلاك ثمنها ، وهي العلة بعينها في قتل البهيمة التي غشيها انسان⁽¹⁸⁵¹⁾ ليتحفظ رب البهيمة بها ويصونها كصياتها اهله لان لا تضيع عليه ، اذ شفقة الناس على اموالهم كشفقتهم على انفسهم ، وبعض الناس يفضل ماله على نفسه . اما التسوية 15 بينها فامر اكثرى : وياخذنا عبيدا وياخذ حميرنا⁽¹⁸⁵²⁾ .

(1837) : ا : برشوت هريم : ت ج (1838) : ا ، تم وموعد : ت ج (1839) : ا ، حمى نزع : ت ج (1840) فاعل : ت ، فعل : ج ن (1841) : ا ، نزع شلم : ت ج (1842) : ا ، عرك اد : ت ج (1843) : ا ، [انظر الاحبار ٢٧/٣] ، شيشي شقليم : ت ج [و هناك خسون وكذلك خسون في مشه التوراة هركين ، I ٣ لموسى بن يعمون : ب] (1844) : ا ، [انظر : الخروج ٢١/٣٢] ، ودى عبد كسف شلشيم شقليم : ت ج (1845) : ا ، البهيمه : ت ج (1846) يعنى بالخوارج : القرانين [من اليهود] كما اشار اليه بنهس (1847) البهيمه : ت ج ، البهائم : ن (1848) : ا ، موعدت : ت ج (1849) : ا ، كوفر : ت ج (1850) زائدا : ت ، زائد : ج (1851) : ا ، [انظر : الاحبار ٢٠/١٦ - ١٥] ، بهيمه هنريعت : ت ج (1852) : ع [التكوين ١٨/٤٣] ولقحت او تنو لعديم وات حورينو : ت ج

ومما تضمنته ايضا هذه الجملة قتل | المطارد (1853) وهذا الحكم اعنى (٨٧-ب) م

قتل من يروم المعصية قبل ان يرتكبها لا يجوز بوجه الا فى هذين النوعين وهو واحد يطارد صاحبه ليقتله والاخر يطارد رجلا ليكشف عورته

(1854) لكون ذلك مظلمة لا يمكن جبر صدعها ان وقعت. اما سائر

5 الاعتداءات (1855) التى فيها ادانة المحكمة بالموت (1856) مثل الشرك و[انتهاك]

السبت (1857) فلا مظلمة فيها للغير وانما هي آراء. فلذلك لا يقتل على الروم

بل حتى يفعل.

وقد علم ان تحريم الشهوة (1858) من اجل البغية والبغية (1859) من

اجل النهب (1859). قد بينوا ذلك عليهم السلام (1860). واما ارجاع المفقود

10 (1861) فالامر فيه يبين ان مع كونه خلقا فاضلا فى صلاح الاحوال، فانه

مما منفعتة راجعة (1862) بالتكافؤ ان لم ترد تليفه غيرك ليس (1863) تُرد

تليفتك كما انك ان لم تُكرّم والدك لا يكرّمك ابنك ومثل هذا كثير.

واما كون القاتل خطأ يبنى (1864) فذلك لسكون نفس الثار بالدم (1865)

حتى لا يرى ذلك الذى حدثت هذه المعثرة على يديه وعُلت رجوعه

15 بموت الشخص الذى هو اعظم الناس واحبهم الى جميع | اسرائيل. فان (٢٨٦-ب) ج

بذلك تسكن نفس المُجّاح الذى قُتل قريبه لان هذا امر فى طبيعة الانسان

كل من اصابته جائحة اذا ابيح غيره مثلها او اعظم منها، وجد بذلك عزاء

على مصابه. ومافى مصائب موت الاشخاص عندنا اعظم من موت

كاهن كبير (1866).

(1853) : ا، الرودف : ت ج (1854) : ا، رودف احر حبر ولهرجو ورودف

احر مروت اذجلوته : ت ج (1855) : ا، الميروت : ت ج (1856) : ا، ميت بيت

دين : ت ج (1857) : ا، صوده زره و شبت : ت ج (1858) : ا، التاوه : ت ج

(1859) : ا، الحيدة والحيدة... الجزل : ت ج (1860) عليهم السلام : ج، ز. ل : ت

(1861) : ا، هشب ابده : ت ج [انظر التثنية ١-٣/٢٢] (1862) راجعة با : ت،

كاجمة كا : ج (1863) ليس : ت، لم : ج (1864) : ا، روصح بشججه يوله : ت ج

(1865) : ا، جوال هدم : ت ج (1866) : ا، كهن جدول : ت ج

- واما العجلة المكسورة العنق⁽¹⁸⁶⁷⁾ ففائدتها بينة لان الذي يجيبها⁽¹⁸⁶⁸⁾
- هي المدينة القريبة من القتييل⁽¹⁸⁶⁹⁾ . وفي الاكثر ان القاتل منها وشيوخ تلك
- المدينة يشهدون | الله على انهم لم يتوانوا في اصلاح الطرق وحراستها م (٨٨-١)
- وتخفي⁽¹⁸⁷⁰⁾ كل سائر سبيل كما جاء التفسير ، وانه مع كون هذا قُتل
- (1871) ليس من اجل احمالنا للمصالح العامة ، فانا لا نعلم من قتل هذا . فلا بد
- على الاكثر عند البحث وتجريد⁽¹⁸⁷²⁾ الشيوخ والقياس ، واحضار العجلة
- ان يكثر حديث الناس وكلامهم . فلعل بشهرة الامر يُعلم القاتل ، فيقول
- الذي علم القاتل او سمع خبره اودلّه على ذلك قرائن : فلان هو القاتل ،
- فانه منذ يقول شخص ولو امرأة او جارية⁽¹⁸⁷³⁾ فلان قتله لا تكسر رقبة
- العجلة⁽¹⁸⁷⁴⁾ .

10

- وقد قرّر انه ان عُلِمَ القاتل وسُكّت عنه واشهدوا الله على انفسهم
- انهم لم يعرفوه⁽¹⁸⁷⁵⁾ ، كان في ذلك قحة عظيمة ، واثم كبير . فاذن ولو
- إمرأة (X) ان علمت هي تقول ومنذ يعرف حصلت الفائدة ، لانه وان لم
- يقتله المحكمة⁽¹⁸⁷⁶⁾ فالسلطان يقتله الذي له ان يقتل بالشبه ، وان لم يقتله
- السلطان ، الناصر بالدم⁽¹⁸⁶⁵⁾ يقتله ويحتال حتى يغتاله فيقتله ، فقد بان ان
- 15 فائدة العجلة المكسورة العنق⁽¹⁸⁶⁷⁾ هي⁽¹⁸⁷⁷⁾ اشهار القاتل وتاكيد هذا
- المعنى بكون الموضع الذي فيه تكسر عنق العجلة لم يفلح ولم يزرع ابدا
- (1878) . فصاحب تلك الارض يحتال بكل حيلة ويبحث حتى يُعلم القاتل
- كي لا تكسر عنق العجلة⁽¹⁸⁷⁴⁾ . ولا تُحرّم عليه ارضه تلك ابدا⁽¹⁸⁷⁹⁾

(1867): ع الثانية ٦/٢١ ، محله عروفه : ت ج (1868) يجيبها : ت ، يجي بها : ج
(1869) : ع [الثانية ٦/٢١] ، همير حقروبه ال هلال : ت ج (1870) تخفي : ت ،
تخفي : ج (1871) قتل : ت ، قتل : ج (1872) تجريد : ت ج ، تحذير : ن (1873) :
ا ، اشه او شفه : ت ج (1874) : ا ، تعرف هسجله : ت ج (1875) لم يعرفوه : ت ،
لا يعرفونه : ج (1876) : ا ، بين دين : ت ج (1877) هي : ت ، هو : ج (1878) :
ا ، تعرف بو [كو : ج] محله لا يعبد بو ولا يزرع لعولم : ت ج [انظر الثانية ٤/٢١]
(1879) : ا ، لعولم : ت ج (X) : ج ، مرأة : ت

فصل ما [٤١]

الفرائض (1880) التي تضمنتها الجملة السادسة هي (1881) القصاصات ،

وفائدها على العموم معلومة ، وقد ذكرناها. اما تفصيل ذلك وحكم كل
غريبة جاءت فيها فاسمعتها: جعل قصاص كل متعدٍّ على غيره على العموم
5 ان يوقع به. مثل ما وقع سواء ، ان اجاح في الجسم يُجاح في جسمه ،
وان اجاح في المال يجاح في ماله. ولصاحب المال ان يسمح ويعفو (1882).
اما القاتل خاصة لشدة عدوانه ، فانه لا يُسمح له بوجه ولا تؤخذ منه
دية: والارض لا يُكفَّر عنها الدم الذي سفك عليها الا بدم سافكه (1883).

فلذلك لو بقي المقتول ساعة او اياما وهو يتكلم ، وذنه حاضر ، وقال
10 يُترَك قاتلي قد غفرت له ، وعفوت عنه ، لا يقبل منه بل النفس بالنفس
ضرورة بتسوية الصغير للكبير ، والعبد للحرّ والعالم للجاهل. اذ ليس في جميع
مظالم الانسان اعظم من هذه.

ومن (1884) عدم جارحة عدم مثلها: كالعيب الذي يحدثه في الانسان

يُحدَث فيه (1885) . ولا تشغل خاطرك بكوننا نقاصص هنا (1886) بالغرامة ،

15 لان القصد الآن تعليل النصوص لا تعليل الفقه ، مع ان لي ايضا في هذا
الفقه رأى يسمع شفاها (1887) والجراح التي لا (1888) يمكن ان (1889) يفعل
مثلها سواء حكم فيها بالغرامة : يعطيه ارش عطلته وينفق على علاجه
(1890) ، ومن اجاح في المال يُجاح في ماله بذلك المقدار سواء: ومن تحكم

(1880) : ا ، المصوت : ت ج (1881) هي : ت ، دو : ج (1882) و يعفو :
ت ، - : ج (1883) : ع [العدد ٣٥ / ٣٢] ، و لارض لا يكفر الدم اشر شفق به كي ام بدم
شوفكو : ت ج (1884) ومن : ت ج ، ومع هذا ان : ن (1885) : ع [الاخبار ٢٤ / ٢٠] :
كاشر يتن موم بدم كن يتن ينو : ت ج (1886) في ج قبل « نقاصص » (1887) شفاحة : ج
(1888) التي لا : ت ، الذي : ج (1889) ان : ت ، - : ج (1890) : ع [الخروج ١٩ / ٢١] ،
رق شيتو يتن ورفا : ت ج

(١-٨٩) م الآلهة | عليه يعرض صاحبه مثلين⁽¹⁸⁹¹⁾ الشيء الذي اخذ ويؤخذ مثله من مال السارق.

واعلم انه كل ما كان نوع ذلك التعدى اكثر وجوداً واقرب تأتياً⁽¹⁸⁹²⁾ وجب ان يكون قصاصه اشدّ ليمنع منه والامر القليل الوقوع قصاصه اخف. فلذلك كانت غرامة سارق الغنم ضعف غرامة سائر⁵ المنقولات⁽¹⁸⁹⁴⁾ اعنى اربعة أضعاف العوض⁽¹⁸⁹⁵⁾، وبشرط اخراجها عن يده ببيع او ذبحها لان سرقتها هي الاكثرية دائماً لكونها في الفحوص، وحيث لا يمكن الاحتياط عليها كما محتاط على الأشياء التي داخل المدن. وكذلك⁽¹⁸⁹⁶⁾ من شان السراق لما ان يادروا ببيعها حتى لا تعترف عندهم او بذبحها لتغيب عنها. فلذلك كان قصاص الامر الاكثرى اكثر،¹⁰ وغرامة سرقة البقر زيدت مثل واحد لان تأتى سرقتها اكثر. لان الغنم ترمى مجتمعة فيتمكن للراعى⁽¹⁸⁹⁷⁾ من نظرها واكثر ما تمكن سرقتها بالليل. اما البقر فترعى مفترقة جداً؛ قد ذكر ذلك في الفلاحة فلا يمكن الراعى ان يحيط بها فتكثر فيها السرقة.

كذلك القانون في الشهود الزور⁽¹⁸⁹⁸⁾ ان يوقع بهم⁽¹⁸⁹⁹⁾ مثل ما راموا¹⁵ ايقاعه سواء: ان كان راموا القتل قتلوا، وان كان راموا الضرب ضربوا، وان كان راموا تفريم مال غُرموا مثله. القصد في الكل تسوية القصص (١-٢٨٧) ج | والتعدى. وهذا هو معنى كون الاحكام عادلة⁽¹⁹⁰⁰⁾ ايضاً. واما كون السارق⁽¹⁹⁰¹⁾. لم يلزم بغرامة شئ زائد على جهة الجزاء⁽¹⁹⁰²⁾ لان الخمس⁽¹⁹⁰³⁾ انما هو كفارة⁽¹⁹⁰⁴⁾ عن⁽¹⁹⁰⁵⁾ اليمين الحائنة، فذلك لقلة²⁰

(1891) ح [الخروج ٩/٢٢]، اشرير شيعون الهيم يشلم شنيع لرمه : ت ج (1892) وجوداً .. تأتياً : ج ، وجود ... تأتى : ت (1893) سائر : ت ج ، سارق سائر : ن (1894) : ا ، المطلبين : ت ج (1895) : ا ، ثلوى اربعة : ت ج (1896) كذلك : ج ، لذك : ت (1897) للراعى : ت ، الراعى : ج (1898) : ا ، دين عريم زويميم : ت ج (1899) : ج ، فيهم : ن (1900) : ا ، المشفطيم صديقيم : ت ج (1901) : ا ، الجزلن : ت ج (1902) : ا ، القنس : ت ج (1903) : ا ، الحمس : ت ، الحموس : ج (1904) : ا ، كره : ت ج [انظر الاحبار ٥/٦] ، (1905) : ح ، ت ، عل : ج

وقوع | الغصب لان جائحة السرقة اكثر وجودا من الغصب لان السرقة (٨٩-ب) م
 تمكن في كل موضع والغصب لا يتهيأ في داخل المدن الأبعسر، وايضا
 لان السرقة تمكن في ما (1906) ظهر، وفي ما احتيط في اخفائه وصيانته،
 والغصب لا يتأق الا في ما هو ظاهر مكشوف، ويمكن الانسان ان يتحفظ
 5 من الغاصب، ويحتاط ويستعد له ولا يمكن مثل ذلك مع السارق، وايضا
 فان الغاصب معلوم، فيتطلب ويرام استرجاع ما اخذ. والسارق لا يعلم.
 فمن اجل هذه الاسباب كلها حكم على السارق بالجزاء (1907) ولم يحكم
 بذلك على الغاصب (1908).

مقدمة :

10 اعلم ان عظم العقاب وشدة نكايته او تصغيره وسهولة احتماله يكون
 باعتبار اربعة اشياء :

الاول عظم الذنب : فان الافعال التي يحصل منها فساد (1909) عظيم
 عقابها شديد والافعال التي فسادها (1910) نزر يسير عقابها ضعيف.

والثاني كثرة الوقوع : فان الشيء الذي وقوعه اكثر يجب ان يمنع بعقاب
 15 شديد اما القليل الوقوع فيسير العقاب مع قلة وقوعه كاف في منعه.

والثالث شدة الاغراء (1911) بالشيء : فان الامر الذي الانسان مغرى
 به اما لكون الشهوة داعية له جدا اولشدة الاعتياد او لعظيم المشقة في تركه.
 فانه لا يمنع منه الاتوقع امر عظيم.

والرابع سهولة تأتق ذلك الفعل بالتخفي، والتستر من حيث لا يشعر
 20 به الغير. فان الردع من هذا لا يكون الا بتوقع عقاب شديد عظيم.

و بعد هذه المقدمة فلتعلم ان ترتيب القصاص في نص التوراة (٩٠-١) م
 اربع مراتب :

(1906) في ما : ت ، فيما : ج (1907) ، ا ، الجنب بقنس : ت ج (1908) ، ا ،
 الجران : ت ج (1909) التي : فساد : ت ج ، التي فسادها : ن (1910) فسادها : ج ، يحصل
 منها فساد : ت (1911) الاغرا : ت ج ، الاغرار : ن

[١] مرتبة (1912) الزام ادانة المحكمة بالموت (1913) .

[٢] و مرتبة الزام القطع (1914) و هو الضرب بالسوط مع الاعتقاد بان هذا الذنب من الكبائر .

[٣] و مرتبة الضرب بالسوط ولا يعتقد في هذا الذنب انه من الكبائر بل هو مخالفة فقط او الموت بيد الرب (1915)

5

[٤] و مرتبة النهى الذى لا ضرب فيه و هو كل مخالفة ليس فيها

فعل غير يمين اللغو (1916) لما يلزم اعتقاده من تعظيمه تعالى و [القرآن]

المبدل [بغيره] (1917) لأن لا يثول ذلك للتهاون بالقرابين (1918) المنسوبة

له تعالى و يشتم صاحبه باسم [الرب] (1919) ، لكون اذية الشتيمة عند

الجمهور أعظم من اذية تقع في الجسم . و كل ما سوى هذه من المخالفات

10 التى ليس فيها فعل (1920) . فالفساد اللاحق منها قليل ، ولا يمكن ايضا التحرز

منها لكونها اقاويل . ولو كان ذلك لما برح الناس في ضرب الظهر (1921)

دائم الزمان ولا ايضا تتصور فيها انذار [ات] (1922) .

وفي عدد الجملد ايضا حكمة لانه محصور الغاية و غير محصور

15 الاشخاص . وذلك ان كل شخص لا يضرب الا قدر احتماله (1923) .

و غاية الضرب اربعون ولو احتمل مائة .

و اما لزوم إدانة المحكمة بالموت (1913) فلا تجده في شئ من المأكل

الحرام ، لان ليس في ذلك كبير فساد ولا اغراء الناس بها شديد كاغرائهم (1924)

(1912) مرتبة : ت ، - : ج (1913) : ا ، ميتت بيت دين : ت ج (1914) : ا ، الكرت : ت ج (1915) : ا ، لاو .. مية ييدى شميم : ت ج [المعنى الحرق : الساء] ، (1916) : ا ، لاو شاين بومعه ... نشيع : ت ج (1917) : ا ، و عمر : ت ، و مير : ج [أنظر : الاحبار ٢٧ / ١٠] (1918) : ا ، بالقربونوت : ت ج (1919) : ا ، و مقلل جبرو يشم : ت ج (1920) : ا ، لاوين شاين بين ممسه : ت ج (1921) الظهر : ت ، الدهر : ج (1922) : ا ، الهراء : ت ج (1923) احتماله : ت ، مختله : ج (1924) اغراء ... كاغرائهم : ت ج ، اجراء ... كاجرائهم : ن

بلذة النكاح وفي بعض المآكل القطع⁽¹⁹²⁵⁾ في الدم لشدة حرصهم على أكله في ذلك الزمان لنوع من انواع الشرك⁽¹⁹²⁶⁾ كما بان في «طمطم»⁽¹⁹²⁷⁾ ولذلك جاء فيه التاكيد الكثير | ، وكذلك في الشحم القطع⁽¹⁹²⁸⁾ لاستلذاذ الناس (٩٠-ب) م له وقد ميّزه القربان⁽¹⁹²⁹⁾ تعظيما له. وكذلك القطع⁽¹⁹²⁸⁾ في الخمير في الفصح ، والاكل في يوم الصوم⁽¹⁹³⁰⁾ كما في ذلك من المشقة ولما يؤدي اليه من الاعتقاد لانها اعمال تثبت آراء هي قواعد الشريعة اعني الخروج من مصر⁽¹⁹³¹⁾ ومعجزاتها واعتقاد التوبة⁽¹⁹³²⁾ لانه في هذا اليوم يكفر عنكم الخ⁽¹⁹³³⁾ .

وكذلك ألزم القطع⁽¹⁹²⁸⁾ في البقية والمكروه [من القربان] والرجل النجس الذي ياكل شيئا مقدسا⁽¹⁹³⁴⁾ ، كما ألزم في اكل الشحم ، الغرض تعظيم امر القربان⁽²⁹²⁹⁾ كما سيبين. اما إدانة المحكمة بالموت⁽¹⁹¹³⁾ فتجدها في الامور العظيمة. اما في فساد اعتقاد او في مظلمة عظيمة جدا اعني في الشرك وارتكاب الفحش وسفك الدماء⁽¹⁹³⁵⁾ ، وكل ما يؤدي لذلك وفي السبب⁽¹⁹³⁶⁾ لكونه يثبت اعتقاد حدث العالم ، وفي النبوة والشيخ

(1925) : ا ، كرت : ت ج (1926) : ا ، عبوده زره : ت ج (1927) طمطم : ت ، طمطم : ج (1928) : ا ، الكرت : ت ج [انظر : الاحبار ٢٣/٧] (1929) : ا ، القربان : ت ج (1930) : ا ، حمص بفصح واكل يوم هصوم : ت ج [انظر : الخروج ١٥/١٢٠ ، الاحبار ٢٩/٢٦] (1931) : ا ، يصيات مصرم : ت ج (1932) : ا ، التشويه : ت ج (1933) : ع [الاحبار ٣٠/١٦] ، كي يوم هزه يكفر [عليكم لظهر اتكم : ج] ، [وجو : ت] : ت ج (1934) : ا ، النوتر والفجذل ولطا شاكل قودش : ت ج [انظر : الاحبار ١٦-٢١/٧] (1935) : ا ، عبوده زره وجلوى عريوت وشيلوط ديم : ت ج [ارتكاب الفحش المعنى الحرفي : كشف العورة ويعنى به : الزنا] (1936) : ا ، الشبب : ت ج [انظر : المزوج ١٣-١٥/٣١]

العاصي ⁽¹⁹³⁷⁾ ، لعظيم الفساد الواقع من ذلك ضرب ابيه وامه ولعن ابيه وامه ⁽¹⁹³⁹⁾ لعظيم القحة في ذلك وكونه يفسد نظام المنازل الذي هو الجزء الاول من المدينة . اما ابن عقوق ومارد ⁽¹⁹⁴⁰⁾ فلما ⁽¹⁹⁴¹⁾ يثول من امره فانه سوف يقتل ضرورة ، وخاطف الانسان ⁽¹⁹⁴²⁾ لانه يعرض به للموت .

5

- وكذلك السارق ⁽¹⁹⁴³⁾ ، انما تعرض ليقتل كما بينوا عليهم السلام ، ⁽¹⁹⁴⁴⁾ فهؤلاء الثلاثة اعنى ابن عقوق ومارد والخاطف لانسان وبايه والسارق ⁽¹⁹⁴⁵⁾ انما هم سافكو الدماء ⁽¹⁹⁴⁶⁾ بلال لا تجد ادانة المحكمة بالموت ⁽¹⁹⁴⁷⁾ في شئ آخر خارجا عن هذه العظام . وليس كل الفواحش ⁽¹⁹⁴⁸⁾ محكوم عليها من المحكمة بالموت ⁽¹⁹⁴⁹⁾ الا التي هي التي | تاتيها او اشنع ⁽¹⁹⁴⁹⁾ (٢٨٧ - ب) م او الاغراء بها اشد . وما لم يكن كذلك فهو بالقطع ⁽¹⁹⁵⁰⁾ فقط ، ولا ايضا كل انواع الشرك يعاقب بالموت من المحكمة ⁽¹⁹⁵¹⁾ الا اصول عبادتها مثل الدعوة لها والتمني باسمها والمجيز على النار والجنان والتابعة والساجر ⁽¹⁹⁵²⁾ .
- وبين دوانه اذ لا بد من قصاصات فلا مندوحة من اقامة حكام مفترقين في كل بلد . ولا بد من بيئة ، ولا بد من سلطان يخاف ويُرهب : ⁽¹⁹⁵³⁾ ويردع بانواع الارداعات ، ويقوى يد الحكام ويشدد منهم . فقد

(1937) : ا ، وزقن مرآ : ت ، (1938) : ا ، مكة ابيروادو ومقل ابيروادو : ت ج [- امو ٢ - ج] [انظر : الخروج ١٥٤/٢١ ، الاحبار ٩/٢٠] (1939) المنازل : ت ، المنزل : ج (1940) : ع [الخروج ١٥٤/٢١] ، بن سورورودو : ت ج (1941) : فها : ج ، لا : ن (1942) : ا ، وجوب نقش : ت ج (1943) : ا ، هيا محترت : ت ج [انظر : الخروج ١/٢١] (1944) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (1945) : ا ، بن سورورودو : ج ، وجوب نقش ومكرو هيا محترت : ت ج (1946) : ا ، شوفي ديم : ت ج (1947) خارجا : ت ، خارج : ج (1948) : ا ، العربوت بميت بيت دين : ت ج (1949) تاتيا : ت ، تاني : ج (1950) : ا ، بكرت : ت ج (1951) : ا ، عبوده زره بميت بيت دين : ت ج (1952) : ا ، ومتنبا بشمه ومخير باش [نبو : كاش : ج] واوب ويدعو في (1939) المنازل : ت ، المنزل : ج ومكشف : ت ج

تبينت علل جميع الفرائض (1953) التي احصيناها في كتاب القضاة (1954)،
وينبغي ان ننبه منها على آحاد جاءت هناك بحسب غرض هذه المقالة
من ذلك ما يتعلق بالشيخ العاصي (1955).

- اقول إنه لما علم الله تعالى ان احكام هذه الشريعة قد يحتاج في كل
5 زمان ومكان (1956) بحسب اختلاف المواضع والظوارئ وقرائن احوال
الى زيادة في بعضها او نقصان من بعض ، نهى عن الزيادة والنقصان
وقال : لا تزيدوا عليه ولا تنقصوا منه (1957) لان ذلك كان يؤدي لفساد
قوانين الشريعة وللاعتقاد (1958) فيها انها ليست من قبل الله ، وابع
مع ذلك لعلماء كل عصر اعنى المحكمة العليا (1959) ان يحتاطوا لثبات هذه
10 الاحكام الشرعية بامور يستجدونها (1960) على جهة سدّ الصديعة (1961)
ويخلدوا (1962) تلك الاحتياطات كما قالوا وصنعوا سبيجا للتوراة (1963).

- وكذلك ابيح لهم ايضا ان يعطلوا بعض اعمال الشريعة وابعوها
بعض محظوراتها (1964) في حالة ما ، وبحسب نازلة ما ولا يخلد ذلك كما
بيننا في صدر شرح « المشته » في فتاوى مؤقته (1965) . فهذا التدبير | تدوم (٩١-ب) م
15 الشريعة واحدة ويُدبر كل زمان وفي كل نازلة بحسبها . ولو كان هذا
النظر الجزئي مباحا (1966) لكل احد من العلماء لهلك الناس بكثرة الاختلاف
وتشعب المذاهب . فنهى تعالى عن التعرض لهذا ، سائر العلماء الا المحكمة العليا
(1959) فقط ، وامر بقتل من يخالفهم لأنه ان قاومهم كل نظار (1967) بطل
الغرض المقصود وتعطلت الفائدة .

(1953) : ا ، المصوت : ت ج (1954) : ا ، سفر شوفطيم : ت ج (1955) :
ا ، بزقن ومرا : ت ج (1956) : مكان : ت ، وزمان : ج ن (1957) : ع [الشنية
٣٢/١٢] ، لا توسف عليو ولا تجرع ممنو : ت ج (1958) : للاعتقاد : ت ، للاعتقادات : ج
(1959) : ا ، بيت دين محدود : ت ج (1960) : يستجدونها : ت ج ، يستندوها : ن
(1961) : الصديعة : ت ج ، الشريعة : ن [في الفقه الاسلامي : الذريعة] (1962) : يخلدوا : ت ،
يخلدون : ج (1963) : اوعوسيج لتوره : ت ج [مشته ، ابوت ١/١] (1964) : محظوراتها :
ت ج ، مخدوراتها : ن ، محظوراتها : ن (1965) : ا ، هورات شمه : ت ج (1966)
مباحا : ت ، محال : ن ، مكالا : ج (1967) : نظار : ت ، فاطر : ج

واعلم ان ارتكاب منيات الشريعة ينقسم اربعة اقسام.

احدها المضطر (1968).

والثاني. الساهي (1969).

والثالث المتعمد (1970).

5 والرابع المتعدى بيد رفيعة [عَمْدَ يَدٍ] (1971)

اما المضطر (1968) فقد نص فيه بان لا يعاقب ولا اثم عليه اصلا
قال تعالى : اما الفتاة فلا يصنع بها شيء اذ ليس لها خطيئة توجب
القتل (1972).

- واما الساهي (1969) فهو آثم لانه لو بالغ في الثبث والتحرز لما
وقعت له سهوة (1973) لكنه لا يعاقب ، بوجه لكنه تلزمه الكفارة (1974) 10
ولذلك ياتي بقربان (1975). وهنا قسمت التوراة بين الرجل العاصي او
الملك او الكاهن الكبير (1976) او مُفْتٍ (1977). واستفدنا من ذلك ان كل
فاعل او مفتٍ بحسب اجتهاده ان لم يكن المحكمة العليا او الكاهن الكبير
(1978) فهو من قبيل المتعمد (1970). وليس ينعد من الساهين (1979)، ولذلك
يقتل الشيخ العاصي (1980)، وان كان عمل وافق بحسب اجتهاده. اما المحكمة 15
العليا (1981) فلهم اجتهادهم فان غلطوا كانوا ساهين (1982) كما قال تعالى :

(1968) : ا ، الانوس : ت ج (1969) : ا ، الشـوجج : ت ج (1970) :
ا ، الزيد : ت ج (1971) : ا ، عوسه يد رمة : ت ج [انظر المدة ١٥ / ٣٠ —]
(1972) : ع [التنية ٢٢/٢٦] ، ولنعره لاقمه دير ابن انفره حطاموت : ت ج (1973) :
ا ، شججه : ت ج (1974) : ا ، صريك كفره : ت ج (1975) : ا ، ييبيا بقربن : ت ج
(1976) : ا ، بين يحيد هريوط [هديوط : ت] او ملك او كهن جدول : ت ج (1977)
مفت : ت ، مفتي : ت ج (1978) : ا ، بيت دين مجدول او كهن جدول : ت ج (1979) :
ا ، الشـوجج : ت ج (1980) : ا ، زقن مرأ : ت ج (1981) : ا ، بيت دين مجدول :
ت ج (1982) : ا ، شـوجج : ت ج

- وان سبت جماعة اسرائيل كلها الخ⁽¹⁹⁸³⁾ . ومن اجل هذا الاصل قالوا عليهم السلام⁽¹⁹⁸⁴⁾ : الخطأ في التعليم سهوا كالمتعمد⁽¹⁹⁸⁵⁾ يعني ان المقصر في العلم ويفتى ويعلم بحسب قصوره ، انما ذلك المتعمد⁽¹⁹⁸⁶⁾ . | لان ليس (١-٩٢) م
- 5 حكم من اكل قطعة شحم كُلِّي بظنته انها من شحم اَكْيَة كمن اكل شحم كُلِّي وهو يعلم انه شحم كُلِّي ، غير انه ما علم ان شحم الكُلِّي من الشحم الحرام ، لان هذا وان كان يقرب قربانا⁽¹⁹⁸⁷⁾ لكنه قريب من المتعمد⁽¹⁹⁸⁸⁾ هذا ان كان عاملا فقط . اما المفتي بحسب جهله⁽¹⁹⁸⁹⁾ فهو متعمد⁽¹⁹⁹⁰⁾ بلا شك ، لانه لم يعذر النص في الفتوى بغلط الا للمحكمة العليا⁽¹⁹⁸¹⁾ خاصة .
- 10 واما المتعمد⁽¹⁹⁹¹⁾ فيلزمه الحد المنصوص . اما ادانة المحكمة بالموت او السوط او الضرب للمتمردين على المخالفين الذين لا عقاب لهم بالسوط⁽¹⁹⁹²⁾ او غرامة . واما تلك الاعتدات⁽¹⁹⁹³⁾ التي سوى⁽¹⁹⁹⁴⁾ فيها بين الساهي والمتعمد⁽¹⁹⁹⁵⁾ فذلك⁽¹⁹⁹⁶⁾ لكثرة وقوعها بسهولة لكونها اقوالا لا افعالا اعنى يمين الشهادة ويمين الوديعة⁽¹⁹⁹⁷⁾ وكذلك امة مخطوبة⁽¹⁹⁹⁸⁾ سهل امرها لكثرة وقوعه⁽¹⁹⁹⁹⁾ لتسيبها⁽²⁰⁰⁰⁾ لانها لا كاملة العبودية ولا كاملة الحرية ولا ذات بعل على الكمال ، كما رووا في تفسير هذه الفريضة⁽²⁰⁰¹⁾ .
- 15 واما المتعدى بيد رفيعة⁽²⁰⁰²⁾ [عَمْدِيْد] فهو المتعمد⁽¹⁹⁹¹⁾ الذى يتفح ويحلح⁽²⁰⁰³⁾ ويعلن بتعديه فكان هذا ليس يتعدى لمجرد الشره
-
- (1983) : ع [الاحبار ١٣ / ٤] وام كل عدت يرال يشجو وجو : ت ج (1984) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (1985) : ا ، شجبت تلمود عوله زدون : ت ج (1986) : ا ، كزيد : ت ج (1987) : ا ، قربن : ت ج (1988) : ا ، قروب لمزيد : ت ج (1989) جهله : ت ج ، جهده : ن (1990) : ا ، مزيد : ت ج (1991) : ا ، المزيد : ت ج (1992) : ا ، ميتت بيت دين او ملقوط او مكت مردوت عل لاوين شاين لوقين عليين : ت ج (1993) : ا ، المبروت : ت ج (1994) سوى : ت ، ساوى : ج (1995) : ا ، السوجج والمزيد : ت ج : ت ج (1996) فذلك : ج (1997) : ا ، شجوت همدوت وشجوت همدون : ت ج (1998) : ع [الاحبار ٢٠ / ١٩] ، شفحه حروفه : ت ج (1999) وقوعه : ت ، وقوعها : ج (2000) لتسيبها : ت ج ، لتكسيبها : ن (2001) : ا ، المصوه : ت ج (2002) : ا ، عوسه بيد رمة : ت ج (2003) يحلح : ت ، يحله فنيه : ج

- اولئيل ما منعتة الشريعة من نيله لسوء خلقه فقط ، بل لمقاومة الشريعة و مناصبتها . ولذلك قال عنه : فقد ازدري بالرب ⁽²⁰⁰⁴⁾ وهو يقتل بلا شك .
- وهذا يفعله من فعله الا عن رأى حصل له يقاوم به الشريعة ، ومن اجل هذا جاء التفسير المروى يتكلم الكتاب في الشرك ⁽²⁰⁰⁵⁾ لانه الرأى المناصب
- (٩٢-ب) م لقاعدة الشريعة . لانه لا ⁽²⁰⁰⁶⁾ | يعبد قط كوكبا ⁽²⁰⁰⁷⁾ الا من اعتقد فيه 5
- (٢٨٨-١) ج القدم كما بينا في تأليفنا مرات . وهكذا هو الحكم | عندى في كل تعدٍ يبدو منه نقض الشريعة و مناصبتها ، لو اكل عندى شخص من اسرائيل لحما مع حليب او لبس ثوبا مختلطا او حلق اطراف رأسه ⁽²⁰⁰⁸⁾ تهانوا واستخفافا عن رأى يتبين منه انه ⁽²⁰⁰⁹⁾ غير معتقد لصحة هذا التشريع
- لكان هذا عندى : انه ازدري بالرب ⁽²⁰⁰⁴⁾ . ويقتل قتل كفر لا قتل 10
- قصاص مثل اناس المدينة الضالة ⁽²⁰¹⁰⁾ الذين يقتلون قتل كفر لا قتل قصاص . ولذلك تحرق اموالهم وليست لوراثتهم مثل من يحكم عليه بالموت .
- من المحكمة ⁽²⁰¹¹⁾ ، وهكذا ايضا قولى ⁽²⁰¹²⁾ فى جمع ⁽²⁰¹³⁾ من اسرائيل تمالؤوا ⁽²⁰¹⁴⁾ على التعدى على اى فريضة ⁽²⁰¹⁵⁾ كانت و تحكموا متعدين
- ⁽²⁰¹⁶⁾ فانهم يقتلون بجملتهم . تعلم ذلك من قضية بنى رؤبن و بنى جاد الذين 15
- جاء فيهم : وقالوا جميعا فلتصعد اليهم للقتال ⁽²⁰¹⁷⁾ ثم بين لهم ⁽²⁰¹⁸⁾ عند
- الانذار ⁽²⁰¹⁹⁾ انهم قد كفروا فى تمالؤهم ⁽²⁰²⁰⁾ على هذه الاعتداء [ات] ⁽²⁰²¹⁾

(2004) : ع [العدد ٣٠/١٥] ، ات الله هو مجدف : ت ج (2005) : ا ، يهوده زره هكتوب مدير : ت ج (2006) لا : ت ، لم : ج (2007) كوكبا : ت ، كوكب : ج (2008) : ا ، بسر بجليب اوليش شعطزفات راش : ت ج (2009) انه : ت ، - : ج (2010) : ا ، كانشى عيد هندحت : ت ج (2011) : ا ، كشار هر جوى بيد دين : ت ج (2012) ايضا قول : ت ، قول ايضا : ج (2013) جمع : ت ، جميع : ج (2014) تمالؤوا : ت ، تمالؤوا : ج ن (2015) : ا ، مصوه : ت ج (2016) : ا ، وعسو بيد رمة : ت ج (2017) : ا ، و يامرو كل هذه لموت عليهم لصبا : ت ج [انظر يشوع ١٢ / ٢٢ و لكن الموملف لم ينقل النص كاهو ونحن ترجنا النص المذكور هنا] (2018) لهم : ت ، - : ج (2019) : ا ، المتراه : ت ج (2020) تمالؤهم : ت ، تماليم : ج ن (2021) : ا ، العميره : ت ج

وارتدوا عن الدين كله وهو قولهم لهم (2018) : يزيغكم اليوم عن افتناء الرب (2022) وجوابهم هم ايضا : ان كان بتمرد الخ (2023) .

- فحصل* هذه الاصول ايضا في القصصات ، ومما اشتمل عليه ايضا كتاب القضاة (2024) إبادة ذرية عماليق (2025) لانه كما يقاصص الشخص 5 ينبغي ان تقاصص القبيلة الواحدة او الملة الواحدة لترتدخ كل القبائل ، ولا يتعاونوا على الفساد ، لانهم يقولون لان لا يفعل بنا ما فعل بيني فلان حتى (2026) نشأ فيهم الشرير المفسد الذي لا يبالي لرداءة نفسه ولا يروى في شريفه ، لا يجد | مساعدا من قبيلة يساعده على شروره التي (٩٣-١) م يريد وقوعها فعملق (2027) الذي بادر بالسيف امر باستئصاله بالسيف
- 10 وعمون ومؤاب الذين عاملوا باللؤم وسببوا اذية باحتيال عوقبوا بالإبعاد عن المصاهرة (2028) وترذيلهم واجتناب مودتهم لا غير . كل هذه الامور تقدير إلهي للقصاص ان لا يكون فيه افراط ولا تقريط الا كما بين تعالى : على قدر ذنبه (2029) ، ومما اشتمل عليه هذا الكتاب تحضير المكان والوتد (2030) لان من اغراض هذه الشريعة كما اعلمتك النقاء 15 واجتناب المراث والقذارات وان لا يكون الانسان كالبهائم.

وفي هذه الفريضة (2031) ايضا تقوية يقين المقاتلين بهذه الافعال بان السكينة (2032) حالة في ما بينهم كما يتبين في علة ذلك . لان الرب الهك سائر في وسط محلتك (2033) ودرج معني اخر وقال : لئلا يرى فيك

(2022) : ع [يشوع ١٦/٢٢] ، لشوب هيوم ماحرى الله : ت ج (2023) : ع [يشوع ٢٢/٢٢] ، ام بمررد وجو : ت ج (2024) : ا ، سفر شوفطيم : ت ج (2025) : ا ، زرع عملق : ت ج (2026) حتى : ت ، فعتي : ج (2027) : ا ، فعملق : ت ج (2028) عن المصاهرة : ت ، من المصادرة : ج (2029) : ع [التثنية ٢/١٥] ، كدى رشتو : ت ج (2030) : ا ، انسفر هتقنت يدوتند : ت ج [كتاب القضاة لابن ميمون يعني مشته التوراة] (2031) : ا ، المصوه : ت ج (2032) : ا ، الشكينة : ت ج (2033) : ع [التثنية ١٤/٢٣] ، كي الله الهيك متهك بقرب محنك : ت ج

امرا قبيحا فينصرف عنك⁽²⁰³⁴⁾ تحذيرا مما هو معلوم من الفسوق بين
الاجنلاد في المعسكر اذا طال مقامهم في الغيبة عن بيوتهم، فامرنا تعالى بافعال
تشعر بحلول السكينة⁽²⁰³²⁾ بيننا لنسلم من تلك الافعال فقال : فلتكن
محللتك مقدسة لثلا يرى فيك امرا قبيحا الخ⁽²⁰³⁵⁾ حتى ان رجلا مدنسا
بالدليل⁽²⁰³⁶⁾ أمر بخروجه عن المعسكر حتى تغيب الشمس⁽²⁰³⁷⁾ . وبعد ذلك 5
يدخل المحلة⁽²⁰³⁸⁾ حتى يكون في خلّد كل احد⁽²⁰³⁹⁾ ان المعسكر كمقدس
لله⁽²⁰⁴⁰⁾ وان ليس هو كعساكر الامم⁽²⁰⁴¹⁾ للفساد والعدوان واذية الغير .
وأخذ قرينتهم لا غير ، بل قصدنا نحن اصلاح الناس لطاعة الله ونظم |
احوالهم وقد اعلمت اني انما اعلل ظاهر النص .

- ومما اشتمل عليه ايضا هذا الكتاب احكام في المرأة الجميلة⁽²⁰⁴²⁾ 10
وقد علمت قولهم : لا تتكلم التوراة الا بنظرة الشهوة⁽²⁰⁴³⁾ ، ومع ذلك
تضمنت هذه الفريضة⁽²⁰⁴⁴⁾ من الاخلاق الكريمة التي ينبغي ان يتخلق
بها الفضلاء ما انبى عليه . وذلك انه مع كونه غلبته شهوته⁽²⁰⁴⁵⁾ ولم
يمكنه الصبر ، فلا بد من افرادها لموضع مستور وهو قوله : فتدخلها .
بيتك⁽²⁰⁴⁶⁾ . ولا يجوز له ان يضطرها الى المعركة⁽²⁰⁴⁷⁾ كما بينوا . ثم 15
انه لا يحل له ان ينكحها مرة ثانية حتى يسكن حزنها ويفتر همتها ولا
تمنع من التحزن والتشعث والبكاء كما نص : فتبكي اباه وامها الخ⁽²⁰⁴⁸⁾

(2034) : [التثنية ١٤/٢٢] ، ولا يراهيك عروت دير وشب ما حريك : ت ج (2035) :
ع [التثنية ١٤/٢٣] ، وهيه عنيك قدوش ولا يراهيك عروت دير وجو : ت ج (2036) :
ا ، بل قرى : ت ج (2037) : ا ، يعريب شسو : ت ج (2038) : ع [الاحبار
١٤/١٥، ١٥/١٩، العدد ٧/١٩، التثنية ١٢/٢٣-١١] ، واحريبوا ال همدنه : ت ج (2039)
احد : ت ، واحد : ج (2040) : ا ، كقدش الله : ت ج (2041) : ا ، الجويم : ت ج
(2042) : ا ، السفر [يعني ايضا كتاب القضاة له في مشته توره] دين يفت تار [انظر :
التثنية ٢١/١٤-١٠] (2043) : ا ، لادبره توره الاكندج هيسر : ت ج [انظر اقدوشين
٢١ ب] (2044) : ا ، المصوه : ت ج (2045) : ا ، جبر يصرو عليو : ت ج (2046) : ع
[التثنية ١٢/٢١] ، ال توك بيتك : ت ج (2047) : ا ، يلحصنه بلحمه : ت ج [قدوشين
٢٢ ب] (2048) : ع [التثنية ١٣/٢١] ، وبكنته ات ابيه - وات امه : ج [وجو : ت ج

لان لذوى الحزن راحة فى بكائهم واثارة احزانهم حتى تكل قواهم
الجسمانية عن احتمال ذلك العرض النفسانى كما لذوى الفرح راحة بانواع
اللعب (2049).

فلذلك اشفقت الشريعة عليها ومكنتها من ذلك حتى تمل البكاء والحزن.
5 وقد علمت انه انما نكحها حينما كانت اُمَمِيَّة (2050) وكذلك طول
الثلاثين يوما تعلن بدينها ولو بالشرك (2051) ولا تنازع فى اعتقاد طال تلك
المدة. ومع ذلك ان لم يردّها على احكام الشريعة فلا تُباع ولا يسترّقها ،
فقد رعت الشريعة حرمة (2052) كشف (2053) الجماع (2054) ، ولو كان بعضيان
ما اعنى كونها اُمَمِيَّة (2055) حينئذ. ومع هذا قال. ولا يسترّقها لكونك قد
10 اذلتها (2056) فقد بان ما فى هذه الفريضة (2057) من الخلق الكريم. وتبينت
علل جميع فرائض (2058) هذا الكتاب (2059)

م (١-٩٤)

فصل مب [٤٢]

الفرائض (2060) التى تضمنتها الحملة السابعة وهى الاحكام المالية
هى التى احصيناها فى بعض كتاب القضاة (2061) وبعض كتاب البيوع (2062)
15 وهى كلها ظاهرة العلة. وذلك انها تقدير احكام عدل فى المعاملات
الجارية بين الناس بالضرورة ، وان لا يخرج فيها عن التعاون المفيد
للفريقين ، لان يقصد احد المتعاملين توفير حظه بالكلية وكونه | هو (٢٨٨-ب) ج
الرابع من كل جهة. اول ذلك ان لا يكون ثم غبن عند التبايع الا الارباح

(2049) اللعب : ت ، الالاب : ج (2050) : ا ، مجيوته : ت ج (2051) :
ا ، عبوده زره : ت ج (2052) حرمة : ت ج ، حرمت : ن (2053) كشف : ن ، : كشفه : ت ج
كشفت : ي (2054) الجماع : ت ج ، النكاح : ن (2055) : ا ، جويه : ت ج (2056)
: ع [الثانية ١٤ / ٢١] ، تتمر به تحت اثر حنيتها : ت ج (2057) : ا ، المصوه : ت ج
(2058) : ا ، مصوت : ت ج (2059) : ا ، السفر : ت ج (2060) : ا ، المصوت
: ت ج (2061) : ا ، سفر شوفطيم : ت ج (2062) : ا ، سفر قنين : ت ج

المعتادة المتعارفة ووضع شروط بها يصح العقد ونهى عن الغبن ولو بالقول كما هو مشهور.

ثم قانون اربعة أمتاء⁽²⁰⁶³⁾ : ووجه العدل والانصاف فيه بين ،
وذلك ان الامين الاعتباري⁽²⁰⁶¹⁾ الذي لافائدة له اصلا في هذه المخالطة ،

وانما هو متفضل معفو عن كل شيء⁽²⁰⁶⁵⁾ وكل جائحة تطرأ هي في كيس 5
صاحب المال والمقترض⁽²⁰⁶⁶⁾ الذي الفائدة كلها له ، ورب المال هو
المتفضل عليه والمستول عن كل شيء⁽²⁰⁶⁷⁾ وجميع الجوائح الطارئة في كيس
المقترض⁽²⁰⁶⁸⁾ إما موضوع الاجرة والمؤجر⁽²⁰⁶⁹⁾ ، فكل واحد منها اعني
الامين ورب المال⁽²⁰⁷⁰⁾ مشتركان | في الفائدة ، فلذلك قُسمت الجوائح

(٩٤ - ب) م

بينهما ما كان من الجوائح من اجل قلة مبالغة في التحفظ ، فهو في كيس 10
الامين⁽²⁰⁷¹⁾ وهي مسروقة ومفقودة لان في السرقة والفقدان⁽²⁰⁷²⁾ تضييع
ما للجزم الكثير والاحتياط الزائد.

وما كان من الجوائح لأحيلة في منعه وهي المكسوحة والمسلوبة
والميتة⁽²⁰⁷³⁾ التي هي ظروف قهرية⁽²⁰⁷⁵⁾ فهي في كيس رب المال. ثم

بولغ في الرفق بالاجير لفقره وامر باستعجال اجرته وان لا يغبن 15
في شيء من حقه اعني ان يُعطى بقدر خدمته ، ومن الرحمة له ان لا يمنع
ولو البهيمة من الاكل مما يعملان فيه من الاغذية⁽²⁰⁷⁶⁾ بحسب احكام
هذه الشريعة ومن الاحكام المالية ايضا الموارث : وذلك خلق فاضل

(2063) : ا ، دين اربعة شومرين : ت ج (2064) : ا ، شومر خم : ت ج (2065) :
ا ، فطور من هكل : ت ج (2066) : ا ، وشوال : ت ج (2067) : ا ، وحبيب بكل :
ت ج (2068) : ا ، الشوال : ت ج (2069) : ا ، نوسا سكر و هوكر : ت ج (2070) :
ا ، و هشور و بيل همون (2071) : ا ، الشومر : ت ج (2072) : ا ، جنبه و ابده ..
الجنبه الابده : ت ج (2073) : ا ، شهوره و شويه و منه : ت ج (2075) : ا ، اونسين :
ت ج (2076) : الاغذية : ت ، اغذية : ج

اعنى ان لا يمنع الانسان خيرا من مستحقه ، واذ وهو مارت للموت فلا يحسد وارثه ولا ييذر ماله بل يتركه لمن هو احق الناس به وهو الاقرب فا (2077) لا قرب : لادنى ذوى قرابته فى عشيرته (2078) . وقد بين ذلك

الولد ثم الاخ ثم العم على ما هو مشهور يفضل اكبر اولاده لتقدم وده ولا يتبع هواه : ليس له ان يعطى حق البكرية لابن المحبوبة الخ (2079).

وهذا الخلق ترعاه وتتأكد عليه هذه الشريعة العادلة جدا ، اعنى مراعاة الاقارب والاشتهال عليهم .

قد علمت قول النبي : وذو القساوة يسئ الى جسده (2080) ونص

التوراة فى الصدقات : لايحك المسكين الخ (2081) والحكماء (2082) عليهم

السلام (2083) يحمدون جدا خلق الشخص الذى يقرب اقرباءه و يتزوج

بنت اخته (2084) وقد علمتنا التوراة فى هذا الخلق مبالغة عظيمة جدا

وهى ان الانسان ينبغي له ان يرعى قريبه ويوصل صلة (2085) الرحم جدا ،

ولو عدا عليه قريبه وظلمه ، ولو كان ذلك القريب فى غاية الفساد ولا بد (٩٥-١) م

ان يلحظ القريب النسب بعين رعاية قال تعالى : لاتكره الآدومى لانه

15 اخوك (8086)

وكذلك كل من احتجت اليه يوما مآ ، وكل من استنفعت به (2087)

و وجدته فى (2088) وقت شدة ، ولو اساء عليك بعد هذا لابد ان يلتزم

(2077) فا : ج ، فى ا : ت ، (2078) : ع [العدد ١١/٢٧] ، لسارو مقروب اليو

مشفحتو : ت ج (2079) : ع [التثنية ١٦/٢١] ، لايوكل لبكرات بن هاهوبه وجو : ت ج

(2080) : ع [الامثال ١٧/١١] ، وعوكى شارو اكزرى : ت ج (2081) : ع [التثنية

١١/١٥] ، لايحك لعنيك وجو : ت ج (2082) : ا ، الحكيم : ت ج (2083)

ملهم السلام : ج ، ز : ل : ت (2084) : ا ، يكون مقرب ات قروبيو ونوسات بت

احوتو : ت ج [بينموت ٦٢ ب] (2085) يوصل صلة : ت ، يوثرعله : ج (2086) : ع

[التثنية ٧/٢٣] ، لاتتب ادمكى احيك هوا : ت ج (2087) : به : ت - ، ج (2088)

فى : ج ، - : ت

له حق عما تقدم قال تعالى: ولا تكره المصري لأنك كنت نزيلا في ارضه
(2089). وقد شهر قدر ما اساء الينا المصريون (2090)، بعد ذلك فارى كم
خلق فاضل نتعلم من هذه الفرائض (2091). وهذان ليسا من هذه الجملة
السابعة لكن من اجل رعاية الاقارب بالارث خرج بنا القول الى مصرى
وادوى (2092)

5

فصل مج [٤٣]

- الفرائض (2091) التى تضمنتها الجملة الثامنة هى الفرائض (2091) التى
احصيناها فى كتاب الازمنة (2093) وكلها مُيَّنة العلة فى النص الالليل.
اما امر السبت فعلته اشهر من ان تحتاج الى بيان، قد علم قدر ما فيه من
الراحة، وصار سُبُّع عمر كل شخص فى لذة وراحة من التعب والنصب
10 الذى لا ينفك منه صغير ولا كبير مع تخليد الراى العظيم الخطير (2094) جدا
فى الاحقاب، وهو القول بحدث العالم. وامر (2095) صوم الكفارة (2096)
ايضا بين العلة لاعطاء رآى التوبة (2097) وهو اليوم الذى نزل فيه سيد
(٩٥-ب) م النبيين بالواح ثانوية (2098) وبشرهم بغفران ذنبهم | العظيم، وكان ذلك
اليوم للأبد يوم توبة وعبادة محضة. و لذلك اطرحت فيه كل لذة
15 جسمانية وكل سعى فى منفعة جسمانية اعنى عمل الصنائع واقتصر فيه على
الاعترافات (2099) اعنى الاعتراف بالآثام والرجوع عنها.
اما الايام الطيبة (2100)، فكلها للأفراح والاجتماعات الملهة

(2089): ع [التثنية ٧/٢٣]، لا تمت مصرى كى جرهيت بارصو: ت ج (2090):
ا، هرعولنو مصريم: ت ج (2091): ا، المصوت: ت ج (2092): ا، لمصرى وادى:
ت ج (2093): ا، سفر زميم: ت ج (2094) الخطير: ج، الخفار: ت (2095) امر:
ت، اما: ج (2096): ا، صوم كهفور: ت ج (2097): ا، التشوبه: ت ج (2098):
ا، بلوحت شوبوت: ت ج (2099): ا، الودوبيم: ت ج (2100): ا، يميم
طوبيم: ت ج

التي ⁽²¹⁰¹⁾ لا بد للانسان منها على الاكثر، وهي ايضا مفيدة في المصادقات التي تُطلب ان تقع بين الناس في الاجتماعات المدنية، وتخصيص تلك الايام معلّل. اما ⁽²⁰⁰²⁾ الفصح ⁽²¹⁰³⁾ فشهور ⁽²¹⁰⁴⁾ خبره وكونه سبعة ايام، لان دورا لسبعة ايام دور وسط بين اليوم الطبيعي والشهر القمري. وقد علمت 5 ان لهذا الدور مدخلا كبيرا ⁽²¹⁰⁵⁾ في الامور الطبيعية وكذلك هو ايضا في الامور الشرعية لان الشريعة تتشبه بالطبيعة دائما وتكمل الامور الطبيعية بنحو ما، لان الطبيعة ليست ذات فكرة وروية. والشريعة تقدير وتدبير الاله الذي هو مفيد العقل لكل ذى عقل. وما هذا غرض الفصل فلنرجع لما نحن الآن بسبيله.

10 و [عيد] الاسابيع ⁽²¹⁰⁶⁾ ا هو يوم اعطاء التوراة ⁽²¹⁰⁷⁾ ومن تعظيم (٢٨٩-١) ج

ذلك اليوم واركباره عدة الايام من اول الاعياد اليه كمن ينتظر وصول احب الناس اليه، فانه يعدّ الايام بالساعات ⁽²¹⁰⁸⁾ وهذه هي علة حساب الحزمة ⁽²¹⁰⁹⁾ من يوم انفصالهم من مصر الى يوم اعطاء التوراة ⁽²¹⁰⁷⁾ الذي هو كان القصد والغاية بخروجهم: واتيت بكم الى ⁽²¹¹⁰⁾. وما كان ذلك

15 المشهد العظيم الايوما واحدا ⁽²¹¹¹⁾. كذلك تذكاره في كل سنة يوم واحد. (٩٦-١) م

اما اكل الفطيرة ⁽²¹¹²⁾ فلو كان يوما واحدا لما شعرنا به ولا تبين امره لان كثيرا ما يأكل الانسان النوع الواحد من الاطعمة يومين وثلاثة. وانما يبين امره ويشهر خبره بمداومة اكله دورا كاملا.

(2101) التي : ت ، الذي : ج (2102) اما : ت ، - : ج (2103) : ا ، نسج : ت ج (2104) فشهور : ت ، مشهور : ج (2105) مدخلا كبيرا : ج ، مدخل كبير : ت ، (2106) : ا ، وشجوعوت : ت ج (2107) متن توره : ت ج (2108) بالساعات : ت ، ساعات : ج (2109) : ا ، سفيرت عمر : ت ج (2110) : ع [الخروج ٤/١٩] ، وايضا اتكم الى : ت ج (2111) يوما واحدا : ج ، يوم واحد : ت (2112) : ا ، المصه : ت ج

كذلك رأس السنة ⁽²¹¹³⁾ يوم واحد اذ هو يوم توبة وتنبيه الناس من غفلتهم. ولذلك ضرب فيه الصُّورَ ⁽²¹¹⁴⁾ كما بينا في « مشنه التوراة » وكأنه توطئة وافتتاح ليوم الصوم ⁽²¹¹⁵⁾ على ما تراه مشهورا في آثار الملة من ملاحظة : عشرة ايام من رأس السنة الى يوم الكفارة ⁽²¹¹⁶⁾ .

- 5 اما [عيد] المظلة ⁽²¹¹⁷⁾ الذي قُصد به الفرح والسرور، فسبعة ايام ليشهر الامر. واما كونه في هذا الفصل فقد بين في التوراة علة ذلك : عند ما تجمع غلاتك من الصحراء ⁽²¹¹⁸⁾ يعني وقت الفرجة ⁽²¹¹⁹⁾ والراحة من الاشغال الضرورية. وقد ذكر ارسطو في تاسعة الاخلاق ان هكذا كان الامر المشهور في الملل قديما عندهم قال بهذا النص ⁽²¹²⁰⁾ ، « الذبائح القديمة والاجتماعات كانت تكون بعد جمع الثمار كأنها قرابين من اجل الفرجة ⁽²¹¹⁹⁾ » هذا نصه. وايضا فان سكن المظلة ⁽²¹²¹⁾ في هذا الوقت محتمل لاحرّ شديد ومطر مُثقل. وهذان العידان جميعا اعنى المظلة ⁽²¹²¹⁾ والفصح ⁽²¹²²⁾ يعطيان رأيا وخلقًا.

- اما الرأي في الفصح ⁽²¹²²⁾ فتذكّر علامات مصر ⁽²¹²³⁾ وتخليد ها في الاحقاب. واما الرأي في المظال ⁽²¹²⁴⁾ فتخليد علامات الصحراء ⁽²¹²⁵⁾ 15 م (ب-٩٦) في الاحقاب. واما الخلق فهو ان يكون الانسان يتذكر ابدا ايام الشدة في ايام الرخاء ليعظم شكره لله ، ويحصل له تواضع وخشوع فياكل ⁽²¹²⁶⁾

(2113) : ا ، واش هشة : ت ج (2114) : ا ، الشوفر : ت ج (2115) الصوم : ج ، حصوم : ت (2116) : ا ، عرت يميم شمراش هشة وعديوم هكفوريم : ت ج (2117) : ا ، سوكون : ت ج (2118) : ع [الخروج ١٦/٢٣] ، باسفك ات معسيك من هشة : ت ج (2119) الفرجة : ت ، الفرغة : ج (2120) اخلاق نكوما غيان الكتاب ٨ [١١٦٠ - ١ - ٢٥ - ٢٨] (2121) : ا ، السوكه : ت ج (2122) : ا ، وفسح : ت ج (2123) : ا ، اوندت مصرم : ت ج (2124) : ا ، سكوت : ت ج (2125) : ا ، اوقت المدير : ت ج (2126) فياكل : ت ، في اكل : ج ن

الفطير والمُرّ في الفصح ⁽²¹²⁷⁾ ليدكر ما جرى علينا . وكذلك

يخرج من البيوت ويسكن في الأخصاص (+) كما يفعل الاشقياء سكّان
البرارى والقفار ليتذكر، ان هكذا كانت حالتنا قديما ⁽²¹²⁸⁾ : انى في المظال

اسكنت بنى اسرائيل الخ ⁽²¹²⁹⁾ وانتقلنا من ذلك لسكون ⁽²¹³⁰⁾ البيوت

5 المزخرقة في اطيح موضع من الارض واخصبه بافضال الله وبمواعيده

لآبائنا لما كانوا قوما كاملين في آرائهم وخلقهم اعنى ابراهيم واسحق

ويعقوب. إذ هذا مما عليه مدار ⁽²¹³¹⁾ الشريعة ، اعنى ان كل انعام ينعم به

وانعم انما هو باستحقاق الآباء ⁽²¹³²⁾ بان يحفظوا طريق الرب ليعملوا

بالبر والعدل ⁽²¹³³⁾ واما كون المظال ⁽²¹²⁴⁾ يخرج منه لعيد ثان اعنى الاجتماع

10 في اليوم الثامن ⁽²¹³⁴⁾ فذلك ليكمل فيه من المسرات مالا يمكن فعله بالمظال ⁽²¹²⁴⁾

الا في الدور المتسعة والمباني.

و اما اربعة انواع السعوف الموجودة في لولب ⁽²¹³⁵⁾ فقد ذكر الحكماء (++)

عليهم السلام ⁽²¹³⁶⁾ في ذلك تعليلا ما على جهة التاويلات ⁽²¹³⁷⁾ التى طريقها

معلوم عند من فهم كلامهم. وذلك انها عندهم على صورة النوادر الشعرية ،

15 لاعلى ان ذلك هو معنى ذلك النص . فانقسم الناس في التاويلات ⁽²¹³⁷⁾

قسمين قسم تخيل انهم قالوا ذلك على جهة تبين معنى ذلك النص ،

وقسم استخف بها واتخذها ضحكة ، اذ هو يبين واضح ان ليس هذا هو

معنى النص وذلك القسم ضارب وكابر على تصحيح التاويلات ⁽²¹³⁷⁾

(2127) : ا ، صه و مرور في الفصح : ت ج (+) جمع خص = بيت من قصب او
شجر : ا (2128) قديما : ت ، قديمة : ج (2129) : ع [الاحبار ٤٣/٢٣] ، كى بسكوت هو
شقي ات بنى يسرال : ت ج (2130) لسكون : ج ، لسكن : ت (2132) : ا ، بر كوت
ابوت : ت ج (2131) ، مدار : ت ج ، مراد : ن (2133) : ع [التكوين ١٩/١٨] ،
وشمرودرك الله لموت صدقه ومشفط : ت ج (2134) : ا ، شينى صمرت : ت ج (2135)
: ا ، مينيم شب اللولب : ت ج (++) : ا ، الحكيم : ت ج (2136) عليهم السلام : ج ،
ز . ل : ت (2137) : ا ، الدر شوت : ت ج

(٩٧-١) م يزعمه والمحامات لها | وظن ان ذلك هو معنى النص ، وان حكم التاويلات ⁽²¹³⁷⁾ حكم الاحكام المروية ، ولم يفهم الفريقان انها على جهة النوادر الشعرية ، التي ⁽²¹³⁸⁾ لا يلبس امرها على ذى فهم . وشهرت تلك الطريقة في ذلك الزمان واستعملها الكل كما يستعملون الشعراء الاقاويل الشعرية قالوا عليهم السلام ⁽²¹³⁹⁾ يُعَلِّمُ بَارِقَاتَارَا ⁽²¹⁴⁰⁾ وليكن لك وتد مع اداتك 5 ⁽²¹⁴¹⁾ لا تَقُلْ : اَذْنُكَ [سلاحك] بل [قل] اَذْنُكَ [اداة السمع] ؛ [هذا] يُعَلِّمُ انه اذا سمع الرجل شيئا ملوما يضع اصبعه في اذنه ⁽²¹⁴²⁾

بالت شعرى هل هذا التانائى ⁽²¹⁴³⁾ عند هؤلاء الجاهلين هكذا يعتقد في شرح هذا النص وان هذا هو غرض هذه الفريضة ⁽²¹⁴⁴⁾ وان الوند ⁽²¹⁴⁵⁾ هي الاصبع و اَذْنُكَ ⁽²¹⁴⁶⁾ هي الاذنان . ما اظن احدا من السالمى 10 العقول يرى هذا ، بل هذا نادر شعرى مليح جدا حفص به على خلق كريم وهو ان كما يحزم قول الفواحش يحرم سماعها . واسند ذلك لنص على جهة التثيلات الشعرية .

وهكذا كل ما يقال في التاويلات لا تنقل كذا بل [قل] كذا ⁽²¹⁴⁷⁾ هذا معناه . وقد خرجت عن الغرض لكنها فائدة يحتاج اليها كل ذى (٢٨٩-ب) ج عقل من المتشرعين | والربانيين ⁽²¹⁴⁸⁾ وارجع الى نسق كلامنا . والذي يدلولى في ⁽²¹⁴⁹⁾ اربعة انواع السعوف الموجوة في لولب ⁽²¹³⁵⁾ انه فرح و سرور بخروجهم من الصحراء ⁽²¹⁵⁰⁾ الذى كان : موضعا لازرع فيه

(2138) التى : ت ، التى : ح (2139) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ج (2140) : ا ، تقى برقرا : ت ج (2141) : غ [التثنية ١٤/٢٣] ، ويتدبهك على اذنك : ت ج (2142) : ا ، ال تقرا اذنك الا آذانك ملشدشام يشمع ادم دبر بحونه يتن اصبعو بتوك ازنو : ت ج [كتوبوت ١٥] (2143) التانائى : ا ، التا : ت ، الته عليهم السلام : ج (2144) : ا ، الصود : ت يه (2145) : ا ، يتد : ت ج (2146) : ا ، اذنك : ت ج (2147) : ل ، الدرثوت ال تقرا كك الا كك : ت ج (2148) الربانيين : ج ، الربانيين : ت (2149) : ت ، ان : ج (2150) : ا : اللدبر : ت ج

ولاتبن ولاكرم ولا رمان ولا ماء للشرب⁽²¹⁵¹⁾ الى مواضع الاشجار
المثمرة والانهار، فأخذ لتذكّار ذلك اجمل ثمرها واطيبه رائحة واحسن
عشبها ايضا اعنى صفصاف الجدول⁽²¹⁵²⁾ وهذه الاربعة انواع⁽²¹⁵³⁾ هي
التي جمعت ثلثة اشياء : |

(٩٧ - ب) ٢

5 احدها كثرة وجودها في ارض اسرائيل في ذلك الوقت، فيقدر
كل احد عليها .

و⁽²¹⁵⁴⁾ المعنى الثاني اجمل⁽²¹⁵⁵⁾ منظرها و نضارتها طيبة الرائحة
وهي الأترج، والآس . اما النخلة والصفصاف⁽²¹⁵⁶⁾ فعدام التّن والطيب .

و المعنى الثالث دوامها على نضارتها مدة سبعة ايام ما لايتها
10 ذلك في الخوخ و الرمان و السفرجل والكثيرى ونحوها .

فصل مد [٤٤]

الفرائض⁽²¹⁵⁷⁾ التي تضمنتها الجملة التاسعة هي الفرائض⁽²¹⁵⁷⁾
التي احصيناها في كتاب المحبة⁽²¹⁵⁸⁾ وكلها بيّنة السبب ظاهرة العلة ،
اعنى ان غاية تلك العبادات تذكّار الله دائماً ومحبته وخوفه و التّرام
15 الفرائض⁽²¹⁵⁷⁾ على العموم وان يُعتقد فيه تعالى ما هو ضرورى لكل متشرع
ان يعتقدده وهي الصلاة وقول : اسمع ، وبركة الطعام⁽²¹⁵⁹⁾ وما اتصل بها
و بركة الكهنة و التعاويذ و الكتابة على عضائد الابواب⁽²¹⁶⁰⁾ واقتناء
سفر التوراة والقراءة فيه في اوقات كل هذه أعمال تُحصل آراء مفيدة .
وذلك بيّن واضح لاجتاج الى كلام آخر ، اذ ذلك تكرار لاغير .

(2151) : ع [العدد ٥/٢٠] : لا يقوم زرع وتانه وجفن ورمون وميم اين
لشتوت : ت ج (2152) : ا ، عربى نخل : ت ج (2153) : ا ، الاربع ميين : ت ج
(2154) : و : ت ، - : ج (2155) : اجمل : ت ، جمال : ج (2156) : ا ، اشروج وهدس
لولب وعربه : ت ج (2157) : ا ، المصوت : ت ج (2158) : ا ، سفرهه : ت ج
(2159) : ا ، وقریات شمع وبركت همزون : ت ج (2160) : ا ، وبركت كهنيهم وتغلين
و مزوزو : ت ج [انظر : الثانية ٤٨٩/٦ ، ١٨٢٠/١١ ، الخروج ٩/١٢ ، العدد
[٢٣ - ٢٦/٦]

- (٩٨-١) م الفرائض⁽²¹⁵⁷⁾ التي تضمنتها الجملة العاشرة هي التي | احصيناها في احكام البيت المنتخب ، و احكام ادوات المقدس والعاملين فيه و احكام دخول المقدس⁽²¹⁶¹⁾ . وقد اخبرنا بفائدة هذه الجملة على العموم . و معلوم⁽²¹⁶²⁾ ان عابدى الوثن⁽²¹⁶³⁾ كانوا يقصدون لبنيان⁵ هياكلهم واقامة صورهم في اعلى موضع يجذونه هناك : على الجبال الشاخنة⁽²¹⁵⁴⁾ . فلذلك ميّز⁽²¹⁶⁵⁾ ابراهيم ابونا جبل الموريا⁽²¹⁶⁶⁾ لكونه اعلى جبل هناك واعلن فيه بالتوحيد وخصّص القبلة وحدّدها لعين الغرب ، لان قدس الاقداس⁽²¹⁶⁷⁾ في الغرب و هو معنى قولهم : سكنة في المغرب⁽²¹⁶⁸⁾ و قد بينوا عليهم السلام⁽²¹⁶⁹⁾ في « غامرا يونا » ان ابانا¹⁰ ابراهيم⁽²¹⁷⁰⁾ حدّد القبلة اعنى بيت قدس الاقداس⁽²¹⁷¹⁾

- وعلة ذلك عندى ائمة لما كان الراوى المشهور في العالم حينئذ عبادة الشمس وانها الاله ، فلاشك ، ان كان الناس كلهم يستقبلون الشرق فلذلك استقبل ابراهيم ابونا⁽²¹⁷⁰⁾ الغرب في جبل الموريا⁽²¹⁶⁶⁾ اعنى في المقدس⁽²¹⁷²⁾ حتى يستدبر الشمس الاترى اسرائيل عند ردتهم⁽²¹⁷³⁾ ¹⁵ وكفرهم ورجوعهم لتلك الآراء القديمة الفاسدة ما فعلوا : ظهورهم

(2161) : ا ، هلكوت بيلت هبيرة و هلكوت حكي همدش و همدشيم بو و هلكوت بيات همدش : ت ج (2162) و معلوم : ت ، واعلم : ج (2163) : ا ، عربدى عبوده زره : ت ج (2164) : ع [التثنية ١٢/٢] ، عل مهر هرميم : ت ج (2165) : ميز : ت ، - : ج (2166) : ا ، هرهموريه : ت ج (2167) : ا ، قدش همدشيم : ت ج (2168) : ا ، شكنيه بممرىب : ت ج [ييا بتر ٢٥ : ا] (2169) عليهم السلام : ج ، ر ل ت (2170) : ا ، ابرهم اينور : ت ج (2171) بيت قدش همدشيم : ت ج (2172) : ا ، المقدش : ت ج (2173) : ردتهم : ت ، ردتهم : ج

الى هيكل الرب ووجوههم نحو الشرق و هم يسجدون للشمس نحو الشرق (2174). فافهم هذه الغريبة ولا شك ايضا عندى بان ذلك الموضع الذى ميّزه ابراهيم بالوحى كان معلوما (2175) عند سيدنا موسى (2176) وعند كثيرين ، لان ابراهيم قد اوصاهم بان يكون هذا بيت العبادة (2177) كما بيّن المترجم وقال : ابراهيم عبد و صلى فى ذلك المكان وقال امام الرب هنا فليعبد الذرارى الخ (2178)

و اما كونه لم يُصرّ بذكره فى التوراة | ولم يُشخص بل اشير (٩٨-ب) م اليه و قيل (2179) : فإى موضع تخيره الرب الخ (2180) ففى ذلك عندى ثلث حِكَم :

10 احداها (2181) ان لا تمسك به الامم (2182) وتعارض عليه حربا شديدا اذا علموا ان هذا الموضع غاية الشريعة من الارض والثانية ان لا يفسده الذين هو الآن بايديهم و يدمروه (2183) غاية ما يمكنهم

والثالثة وهى الآكد ان لا (2184) يطلب كل سبط (2185) ان يكون 15 ذلك فى إرثه (2186) و يفوز به فيقع من الخلاف (2187) والفتنة مثل ما وقع فى طلب الكهانة (2188). ولذلك جاء الامر أن لا يُبنى بيت الانتخاب

(2174) : ع [حزقيال ١٦/٨] ، ابراهيم ال هيكل الله و فنيهم قدمه و هم و شحتوتهم قدمه لشمس : ت ج (2175) معلوما : ت ، معلوم : ج (2176) : ا ، مشه رينيو : ت ج (2177) ، العبادة : ج ، عبادة : ت (2178) : ا ، و فلع و صل ابرهم تمنن باثرا ههوا و امر قدم الله هكا يهون فلعين دريا و جو : ت ج (2179) قيل : ت ، قال : ج (2180) : ع [التثنية ١١/١٢] اشر يبحر الله و جو : ت ج (2181) احداها : ت ، احدا : ج (2182) الامم : ت ، الملل : ج (2183) يدمروه : ت ، يدمرونه : ج (2184) انلا : ت ، لئلا : ج (2185) : ا ، شبط : ت ج (2186) : ا ، بتلحتو : ت ج (2187) الخلاف : ت ، الخلف : ج (2188) : ا ، الكهونة : ت ج

(2189) الابعد اقامة ملك ⁽²¹⁹⁰⁾ حتى يكون الامر لواحد، و يرتفع النزاع
كما بينا في كتاب القضاة ⁽²¹⁹¹⁾. ومعلوم ان اولئك كانوا يبنون هياكل
للكواكب ويُجعل في ذلك الهيكل الصورة المتفق على عبادتها، اعنى صورة
مذمومة لكوكب ما، او لجزء من فلك. فأمرنا نحن ان نبني هيكلا له
تعالى ونودع ⁽²¹⁹²⁾ فيه التابوت ⁽²¹⁹³⁾ الذى فيه لوحتان ⁽²¹⁹⁴⁾ المضمّنة : انا
5 الرب [ولا يكون لك ⁽²¹⁹⁵⁾

وقد علم ان قاعدة اعتقاد النبوة متقدم لاعتقاد الشريعة، ان لم
يكن نبي فلا شريعة. والنبي انما ياتيه الوحي بواسطة الملك ونادى ملك
الرب ⁽²¹⁹⁶⁾ فقال لها ملك الرب ⁽²¹⁹⁷⁾. وهذا اكثر من ان يُحصى حتى
10 سيدنا موسى ⁽²¹⁷⁶⁾ افتتاح نبوته بملك : فتجلى له ملك الرب فى هيب
من نار ⁽²¹⁹⁸⁾. فقد تبين ان اعتقاد وجود الملائكة متقدم لاعتقاد النبوة،
واعتماد النبوة متقدم لاعتقاد الشريعة. ولما جهلت الصابئة وجود الإله
(٩٩-١) م جل وعلا، وظنوا ان الموجود القديم الذى لا يلحقه عدم قط هو
الملك وكواكبه و ان قوى تفيض منه على الاصنام وبعض الشجر
(٢٩٠-ب) ج اعنى العشروت ⁽²¹⁹⁹⁾ ظنوا ان | الاصنام والشجر هى التى توحى للانبياء
15 وتكلمهم فى الوحي، وتعلمهم ما ينفع وما يضر كما بينا لك من مذاهبهم
فى انبياء البعل و انبياء العشروت ⁽²²⁰⁰⁾، فلما تبين الحق للعلماء وعلم
بالبرهان ان ثم موجودا ⁽²²⁰¹⁾ لاجسم ولا قوة فى جسم هو الإله الحق
وهو واحد وان ثم ايضا موجودات اخر مفارقة ليست اجساما وهى

(2189) : ا، هـ بحيره : ت ج (2190) : ا، هـ قمت ملك : ت ج (2191) : ا،
مفر شوطيم : ت ج (2192) نوع : ت، ندع : ج (2193) : ا، الارون : ت ج (2194) :
ا، شئ لوحوت : ت ج (2195) : ا، انكى ولا يهيه لك : ت ج (2196) : ع [التكوين
١٥/٢٢] ، الملاك ويقرا ملك الله : ت ج (2197) : ع [التكوين ١٦/١١، ١٠، ٩] ،
ويامرله ملك الله : ت ج (2198) : ع [الخروج ٢/٣] ، بملك ويراملك الله اليوبل
اش : ت ج (2199) : ا، الاشروت : ت ج (2200) : ا، نبيى هبل و نبيى هاشره :
ت ج (2201) موجودا : ج، موجود : ت

التي فاض عليها وجوده تعالى، وهي الملائكة كما بينا، وهذه الموجودات كلها خارجة عن الفلك وكواكبه، علم⁽²²⁰²⁾ يقينا ان تلك الملائكة هي التي توحى للانبياء حقا، لا الاصنام ولا العشروت⁽²¹⁹⁹⁾

فقد تبين بما قدمناه ان اعتقاد وجود الملائكة تابع لاعتقاد وجود الإله، وان بذلك تصح النبوة والشرية فلوكادة اعتقاد هذه القاعدة امر تعالى يُعمَل على التابوت⁽²²⁰³⁾ صورة مهلكين اثنين⁽²²⁰⁴⁾ ليثبت وجود الملائكة في اعتقاد الجمهور الذي ذلك رأى صحيح ثان لاعتقاد وجود الإله وهو مبدء النبوة والشرية ومبطل للشرك⁽²²⁰⁵⁾ كما بينا، ولو كانت صورة واحدة اعنى صورة كروب واحد⁽²²⁰⁶⁾ لكان في ذلك تضليل⁽²²⁰⁷⁾ وكان يُظَنّ ان هذه صورة الإله المعبود كما كان يفعل عابدو الوثن⁽²²⁰⁸⁾ وان الملك واحد ايضا⁽²²⁰⁹⁾ بالشخص فيؤدى ذلك لثنوية ما، فلما عمل كرويين اثنين⁽²²¹⁰⁾ مع التصريح: الرب الهنا رب واحد⁽²²¹¹⁾ صح ثبات الرأى بوجود الملائكة وانهم كثيرون⁽²²¹²⁾ وأمن الغلط (١٩-ب) م فيهم بانهم⁽²²¹³⁾ اله، اذ الإله واحد وهو خلق هذه الكثرة.

15 ثم اتخذت شمعة⁽²²¹⁴⁾ امامه تعظيما ووقارا للبيت لان البيت المسروح فيه دائما المحجوب بستارة له في النفس مَوْقع عظيم. وقد علمت تأكيد الشريعة في اعتقاد عظمة المقدس⁽²²¹⁵⁾ وخوفه حتى يحصل للانسان افعال الخشوع والركة عند رؤيته، وقال: ومقدسى قهييوا⁽²²¹⁶⁾

(2202) مل: ت، هلا: ج (2203) : ا، الارون: ت ج (2204) : ا، شنى ملاكيم: ت ج (2205) : ا، لمبوده زره: ت ج (2206) تضليل: ت، تضليلا: ج (2207) : ا، عوبدى عبوده زره: ت ج (2208) واحدايضا: ت، ايضا واحد: ج (2209) : ا، شنى كرويم: ت ج (2210) : ع [الثنية ٤/٦]، الله الهينو الله احد: ت ج (2212) كثيرون: ج، كثيرين: ت (2213) اله: ج، اله: ت (2214) : ا، منوره: ت ج (2215) : ا، المقدش: ت ج (2216) : ع [الاحبار ٣٠/١٩]، ومقدش تيراو: ت ج

وقرنه بالتحفظ على السبت⁽²²¹⁷⁾ تأكيداً لتهيب المقدس⁽²²¹⁸⁾ والحاجة⁽²²¹⁹⁾ لمذبح البخورات ومذبح القربان⁽²²²⁰⁾ واوانيهما بيّنة .

و اما المائدة⁽²²²¹⁾ وكون الخبز عليه⁽²²²²⁾ دائماً فأتى لم يعلم لذلك علة ولا وجدت لاي شيء انسبه الى هذه الغاية .

- 5 و اما النهى عن هدمه حجارة المذبح⁽²²²³⁾ فقد علمت تعليلهم في ذلك وقولهم : ليس خليفاً ان يرتفع المقصر [الحياة] على من يطول⁽²²²⁴⁾ . وهذا جيد على جهة التاويلات⁽²²²⁵⁾ كما ذكرنا والعلة في ذلك بيّنة وذلك ان عابدى الوثن⁽²⁰²⁶⁾ كانوا يبنون المذابح بالحجارة المنحوتة فنهى عن التشبه بهم وان يكون المذبح⁽²²²³⁾ من طين هرباً من التشبه بهم قال : مذبحاً من تراب تصنع لى⁽²²²⁷⁾ وان كان ولا بد وعمل من حجارة فتكون بصورتها الطبيعية لاتنحّت كمثل النهى عن حجرذى صورة⁽²²²⁸⁾ وعن غرس شجرة عند المذبح⁽²²²⁹⁾ والغرض كله واحد وهوان لانعبد الله بصورة عبادتها الجزئية التى كانوا يفعلونها (١٠٠-١) لمعا بدهم⁽²²³⁰⁾ ، وعن هذا المعنى نهى على⁽²²³¹⁾ العدم وقال كيف⁽²²³²⁾ | كانت الامم تعبد آلهتها فانا ايضا افعل هكذا⁽²²³³⁾ يعنى ان لايفعل 15

(2217) : ا ، بشميرت شبت : ت ج (2218) : ا ، ليرات همدش : ت ج (2219) : الحاجة : ت ، التجاره : ج (2220) : ا ، لمزبح هقطرت ومزبح هموله : ت ج (2221) : ا ، الشلحن : ت ج (2222) : انظر : [الخروج ٣٠/٢٣ - ٢٥] (2223) : ا ، المزبح [انظر : الخروج ٢٢/١٠ ، الثانية ٥/٢٧] (2224) : ا ، اينودين شيونف همقصر حل هماريك : ت ج [مدوت ٣ ، مسنه ٤] (2225) : ا ، الارشوت : ت ج (2226) : ا ، عوبدى عبوده زرد : ت ج (2227) : ع [الخروج ٢٤/٢٠] ، مزبح ادمه تمسه لى : ت ج (2228) : ا ، ابن مشكيت : ت ج [انظر : الاحبار ١/٢٦] (2229) : ا ، اصل همزبح : ت ، اصل همزبح : ج [انظر : الثانية ٢١/١٦] (2230) : لعابدهم : ج ، لمعايدهم : ت (2231) : على : ت ، عن : ج (2232) : ا ، ايكة : ت ج (2233) : ع [الثانية ٣٠/١٢] ، يعلو هجويم هاله ات الهيم واعه كن جم اتى : ت ج

ذلك لله لليلة التي قال : فانهم قد صنعوا لآلهتهم كل النجاسات التي
يكرهها الرب الخ (2234).

وقد علمت شهرة عبادة « فغور » في تلك الازمنة فانها (2235)
بكشف (2236) العورة. فلذلك امر الكهان (2237) بعمل سراويل : لتغطي
5 العُرَى من ابدانهم (2238) عند العبادة (2239) وان لا يطلع مع ذلك للمذبح
(2240) بدرج لثلاث تنكشف سوءتك عليه (2241). واما من (2242) الحفر (2243)
والطوف حول المقدس (2244) دائما فذلك تعظيما له و توقيرا (2245) ولان
لا يتهجم ايضا الجهال والأنجاس اليه ولا في حال شعث كما يبين.

ومن جملة الاشياء الموجبة لاجلال المقدس (2244) وتعظيمه حتى
10 تحصل لنا منه هيبة (2246) ان لا يدخله سكران ولا نجس ولا شعث اعني
اشعث الرأس ومخرق الثياب (2247). وان كل عابد يقدر بديه ورجليه
(2248). وكذلك ايضا لتعظيم البيت عظم قدر خدامه وافردوا الكهان
واللاويين (2249) وجعل للكهان (2250) اجل زى واحسنه، واجله ثياب قدس
للكرامة والبهاء (2251) وان لا يتصرف في العبادة ذو عيب (2252) ليس ذو
15 عاهة (2253) فقط الا والساجات ايضا تُعَدِّم اهلية الكهان (2254) كما يبين

(2234) : ع [التثنية ٣١/١٢] ، كي كل تدعيت الله اشر شناسوا لا لهم : ت ج
(2235) فانها : ت ، وانها : ج (2236) انظر : العدد ٣/٢٥ (2237) : ا ، الكهني :
ت ج (2238) : ع [الخروج ٤٢/٢٧] ، لكسوه بشر عوره : ت ج (2239) : ا ،
العبوده : ت ج (2240) : ا ، للزبيح : ت ج (2241) : ع [الخروج ٢٦/٢٠] ،
بدرج اشر لا تجله عروتك عليه : ت ج (2242) من : ت ، كون : ج (2243) : ا ،
الشهير : ت ج (2244) : ا ، المقدس : ت ج (2245) تعظيما له و توقيرا : ت ، تعظيم
له و توقير : ج (2246) : ا ، يراه : ت ج (2247) : ا ، فروع راس و قروع مجديم : ت ج
(2258) : ا ، عوبد يقدر يدور رجليو : ت ج (2249) : ا ، الكهني واللوي : ت ج
(2250) : ا ، للكهني : ت ج (2251) : ع [الخروج ٢/٢٨] ، يجدي قدس لكبود و لتفارت :
ت ج (2252) : ا ، العبوده بمل موم : ت ج (2253) ذرعة : ت ، هوادة : ج (2254) :
ا ، تفصول الكهني : ت ج

في فقه هذه القريضة⁽²²⁵⁵⁾ لان الجمهور لا يعظم الشخص عندهم بصورته الحقيقية الا بكامل اعضائه وحسن ثيابه، والمقصود عظمة تقع لهذا البيت وخدامه⁽²²⁵⁶⁾ عند الكل .

- اما ابن اللوى⁽²²⁵⁷⁾ الذي لا يقرب ولا يتخيل فيه انه يستغفر الذنوب كما جاء في الكهان⁽²²⁵⁰⁾ و يكفر عنه و يكفر عنها⁽²²⁵⁸⁾ بل القصد 5 (١٠٠-ب) م باللاوى قول الشعر⁽²²⁵⁹⁾ فقط فهو | غير اهل الصوت⁽²²⁶⁰⁾ لان المقصود ايضا بالشعر⁽²²⁵⁹⁾ انفعال الانفس لتلك الاقاويل ، ولا تنفعل النفس الا للالحان الملذنة ومع الآلات. ايضا كما كان الامر في المقدس⁽¹²⁴⁴⁾ (٢٩٠-ب) ج دائما ولو الكهان⁽²²⁵⁰⁾ ايضا | الخليقون⁽²²⁶¹⁾ المقيمون في المقدس⁽²²⁴⁴⁾ 10 منهيون عن الجلوس فيه و عن دخول الهيكل في كل وقت و عن دخول قدس الاقداس⁽²²⁶²⁾ ، دائما الا الكاهن الكبير في يوم الكفارة⁽²²⁶³⁾ اربع مرات لا غير ، كل هذا تعظيما للمقدس⁽²²¹⁴⁾

- ولما كان الموضع المقدس تُذبح فيه البهائم الكثيرة كل يوم وتقطع فيه اللحان وتُحرق وتُغسل فيه البطون⁽²²⁶⁴⁾ ، فلا شك ، انه لوترك على هذه الحال فقط لكانت رائحته رائحة مواضع اللحان. فلذلك 15 امر فيه بتبخير البخور⁽²²⁶⁵⁾ مرتين في كل يوم صباحا ومساء⁽²²⁶⁶⁾ لتطيب رائحته ورائحة ثياب كل من يخدم فيه . قد علمت قولهم : ان رائحة البخور كانت تشتم حتى في ارياحو⁽²²⁶⁷⁾ . وهذا ايضا مما يُبقى

(2255) : ا ، المصوه : ت ج (2256) خدامه : ج ، كرامة : ت ، كدامة : ن (2257) : ا ، بن لوى : ت ج (2258) : ع [الاحبار ٤ / ١٢٤٢٦ / ٨] ، وكفر عليه [- وكفر عليه : ج] : ت ج (2259) : ا ، الشير : ت ج (2260) : ا ، يفسول بقول : ت ج (2261) : ا ، الكثرير : ت ج (2262) : ا ، فودش مقدشيم : ت ج (2263) : ا ، كهن جدول بيوم هكفوريم : ت ج (2264) انظر : [الاحبار ٩ / ١ - ٦] (2265) : ا ، هقطرت هقطرت : ت ج (2266) : ا ، بقر وبين همرية : ت ج [المعنى الحرفي بين همرية : بين المترين] (2267) : ا ، ميريح و هو مريحين ريج هقطورت : ت ج [مشته تيمد ٨ / ٣]

خوف المقدس⁽²²⁶⁸⁾ ، اما لولم تكن له رائحة طيبة ، فكيف لو كان خلاف ذلك لكان الحاصل ضد التعظيم ، لان النفس تنبسط جدا للروائح الطيبة و تمتد نحوها و تنقبض من الروائح الممتنة ، وتفرّ منها .

و اما دهن المسح⁽²²⁶⁹⁾ فجميع فائدتين تطيّب ما يُدهن به واعتقاد

5 تعظيم ذلك الشيء المسحوق وتقديسه وتمييزه على غيره من نوعه شخص انسان ، كان ذلك⁽¹²⁷⁰⁾ اوثويا⁽²²⁷¹⁾ او آتية ، الكل راجع الى ثقة المقدس⁽²²⁷²⁾ التي هي سبب لاتقاء الرب⁽²²⁷³⁾ لانه يحصل الانفعال عند قصوده

فتلين القلوب القاسية وترقّ التي | تلطف الإله كل هذا التلطف بمشورات (١٠١-١) م
من القديم⁽²²⁷⁴⁾ لا لانتهاه⁽²²⁷⁵⁾ وخشوعها حين تقصد هذا البيت فتقبل اوامر الله الهادية وتخافه كما يبين لنا في نص التوراة قال :⁽²²⁷⁶⁾ وكل امام الرب في الموضع الذي يختاره ليُحَل اسمي فيه عُسْرُك وعصيرك

وزيتك و ابكار بقرك وغنمك لكي تتعلم كيف تتقّ الرب الهك كل

الايام⁽²²⁷⁷⁾ . فقد بان لك الغاية المقصودة بكل هذه الافعال اى شئ هي .

و اما علة النهى عن التمثل بدهن المسح و البخور⁽²²⁷⁸⁾ فبينة جدا

15 حتى لا تُشتمّ تلك الرائحة الالهناك فيكون الانفعال لها اكثر وان لا يُظنّ ايضا ان كل من اندهن بهذا الدهن او بشبهه تميّز فتحدث فسادات عظيمة و فيتنّ .

واما كون التابوت⁽²²⁷⁹⁾ ينقل على الكتف لاعلى العجل⁽²²⁸⁰⁾ فوجه

التعظيم في ذلك يبين ولا يفسد له شكل و لو باخراج العصيّ من

(2268) : ا ، رات همقدس : ت ج (2269) : ا ، شن همشه : ت ج (2270) :
ذلك : ج ن ، - : ت (2271) ثوبا : ت ، ثوب : ج (2272) : ا ، رات همقدس : ت ج
(2273) : ا ، ليرات الله : ت ج (2274) : ا ، بعصوت مرحوق : ت ج (2275) لا لانتهاه :
ت ، لا لانتهاه : ج (2276) قال : ج ، - : ت (2277) : ع [التثنية ٢٣/١٤] ، واكلت
لفى الله الهيك بمقوم اشرييهرشكن شموشم معشرد جنك تيرشك ويصهرك وبكروت بقرك
وصانك لمن تلمد ليراه ات الله الهيك كل هيميم : ت ج (2278) : ا ، بشن همشه
و القطرت : ت ج (2279) : ا ، الارون : ت ج (2280) انظر : [العدد ١٥/٤ - ١٠] اخبار
الايام الاول ١٥/١٥]

- الحلقات⁽²²⁸¹⁾ . وكذلك لا يفسد شكل الأفود و درع الصدر⁽²²⁸²⁾
- ولو بمتحية احد هما عن الآخر، وان تحكم صناعة الالبسة⁽²²⁸³⁾ كلها في النسيج دون تفصيل و تقطيع حتى لا تفسد صورة النسيج . وكذلك نهى كل شخص من خدام المقدس⁽²²⁸⁴⁾ ان يتناول شغل غيره لان الاشغال
- المُخالفة⁽²²⁸⁵⁾ للجماعة اذالم يُفرد كل شخص لشغل مخصوص فيقع⁽²²⁸⁶⁾ 5
- التواني والتراخي من⁽²²⁸⁷⁾ الكل . ويبيّن هو ايضا ان هذا التدرّج في المنازل الذي جعلوا⁽²²⁸⁸⁾ للبيت الجبلى⁽²²⁸⁹⁾ احكاما⁽²²⁹⁰⁾ وللمكان بين الحائطين⁽²²⁹¹⁾
- احكاما⁽²²⁹⁰⁾ ولقاءة النساء⁽²²⁹²⁾ . احكاما و للقاءة⁽²²⁹³⁾ احكاما⁽²²⁹⁰⁾ .
- (١٠١ - ب) م و هكذا الى قدس الاقداس⁽²²⁹⁴⁾ فان هذا كله | زيادة تعظيم و ايقاع
- اتقاء اكثر⁽²²⁹⁵⁾ في قلب كل قاصد له وقد اتينا على تعليل جزئيات هذه 20
- الجملة كلها.

فصل مو [٤٦]

- القرائض⁽²²⁹⁶⁾ التي تضمنتها الجملة الحادية عشرة هي التي احصيناها
- في بقية كتاب العباداة و كتاب القرايين⁽²²⁹⁷⁾ و قد ذكرنا فائدتها على
- التجميل ، ونحن الآن نأخذ في تعليل احادها حسب ما ادركناه ، 15
- فنقول: قد نصت التوراة كما شرح انقلوس بان قبط مصر كانوا يعبدون
- برج الحمل ، فلذلك كانوا يحرمون ذبح الغنم و يكرهون رعاة الغنم

(2281) : ا ، الديد من الطوبى : ت ج (2282) : ا ، الافود [الاوفد : ج] و الحشن :
 ت ج (2283) : ا ، البجديم : ت ج (2284) : ا ، المقدش : ت ج (2285) المخالة :
 ت ، المكاه : ج (2286) فيقع : ت ، وقع : ت ج (2287) من : ت ، و : ج (2288)
 جعلوا : ت ، جعلنا : ج (2289) : ا ، له رهييت : ت ج (2290) احكاما : ت ، احكام
 - (2291) : ا ، و لئيل : ت - (2292) : ا ، و للزرت نشيم [هشيم . ج] : ت ج
 (2293) . ا ، و للمرت : ت ج (2294) : ا ، قدش هقدشيم : ت ج (2295) . ا ، يراه
 يتيره : ت ج (2296) : ا ، المصوت . ت ج (2297) : ا ، سفر عبوده و سفر قربنوت : ت ج

قال : هل تذبح ما هورجس عند المصريين⁽²²⁹⁸⁾ وقال : لان كل راعي

غنم هو عند المصريين رجس⁽²²⁹⁹⁾ . وكذلك كانت طوائف من الصابئة

يعبدون الجن ويعتقدون انه يتشكل في صورة العنوز . ولذلك كانوا

يسمون الجن عنوزا⁽²³⁰⁰⁾ . وقد كان فشا هذا المذهب كثيرا جدا في ايام

سيدنا موسى⁽²³⁰¹⁾ : ولا يذبحوا ذبا تحم بعد للشياطين الخ⁽²³⁰²⁾ . فلذلك

كانت تلك الطوائف ايضا تحرم⁽²³⁰³⁾ اكل العنوز . اما ذبح البقر فيكاد

انه كان يكرهه اكثر عابدى الوثن⁽²³⁰⁴⁾ وكلهم يعظمون هذا النوع جدا .

ولذلك تجد الهنود الى زماننا هذا لا يذبحون البقر بوجه ، ولو

في البلاد التى تذبح سائر انواع الحيوان فن اجل عمو آثار هذه الآراء

10 الغير صحيحة شرعنا بتقريب هذه الثلاثة انواع | خاصة من المواشى : (١-١٠٢) م

فن البقرو من الغنم تقربون قرايينكم⁽²³⁰⁵⁾ حتى يصير الفعل الذى ظنوه⁽²³⁰⁶⁾

غاية العصيان ، به يُتقرب لله . وبذلك الفعل تستغفر الذنوب وهكذا تُطب

الآراء الردية التى هى امراض النفس الانسانية بالصد الذى فى الطرف الآخر .

ومن اجل هذا الغرض بعينه أمرنا بذبح كبش الفصح⁽²³⁰⁷⁾

15 ورش دمه فى مصر⁽²³⁰⁸⁾ على | الابواب من خارج تبرئ⁽²³⁰⁹⁾ من تلك الراء (١-٢٩١) ج

واشهار خلافها⁽²³¹⁰⁾ وتحصيل اعتقاد ان الفعل الذى تظنونه سببا مهلكا

هو المختص من الهلاك : عبر الرب عن الباب ولم يدع المهلك يدخل

(2298) : ع [الخروج ٢٦/٨] ، هن نزيح ات توعبت مصرم : ت ج (2299) :

ع [التكوين ٢٤/٤٦] ، كى توعبت مصرم كل رعه صان : ت ج (2300) : ا ، سعيرم : ت ج

(2301) : ا ، مشه ريينو : ت ج (2302) : ع [الاحبار ٩/١٧] ، ولا يزجود ات زنجيم

لسعيرم وجو : ت ج (2303) تحرم : ت ، حرمون : ج (2304) : ا ، عوبدى عبوده

زده : ت ج (2305) : ع [الاحبار ٢/١] ، من هبقرو من هسان تقريبو ات قريئكم : ت ج

(2306) ظنوه . ت ، ظنوا : ج (2307) : ا ، كبس هفسح : ت ج (2308) : ا ، بمصرم :

ت ج (2309) تبريا : ج ن ، تبرؤا : ت (2310) خلافها : ح ، خلافة : ت

يُوتكم ضارباً⁽²³¹¹⁾ بثواب اشهار الطاعة و ازالة ما كان يستشعنه⁽²³¹²⁾
عابدو الوثن⁽²³¹³⁾ .

هذه هي العلة في اختيار هذه الثلاثة انواع خاصة للقربان مضافاً⁽²³¹⁴⁾
الى كون هذه الانواع ايضاً اهلية كثيرة الوجود ، وليس كاعمال عابدى
الوثن⁽²³¹³⁾ الذين كانوا يقربون الاسود والديبة و الحيوانات البرية كما
ذُكر في «ططم» .⁽²³¹⁵⁾

ولما كان اكثر الناس لا يقدر على تقرب بهيمة⁽²³¹⁶⁾ امر بان يكون
القربان ايضاً من الطير⁽²³¹⁷⁾ او جده في الشام و آجوده⁽²³¹⁸⁾ واسم له
مأخذاً وهي الياقوت و افراخ الحمامة⁽²³¹⁹⁾ ومن لا يقدر ولو⁽²³²⁰⁾ على الطير
فيقرب خبزاً مخبوزاً باى نوع كان من الخبز المشهور في تلك الازمان
اما مخبوز في التنور او مخبوز في قدر او مخبوز في مقلاة⁽²³²¹⁾ و من عسر
عليه الخبز فيقرب سميذاً⁽²³²²⁾ وهذا كله لمن اراد .

(١٠٢-ب) م ثم بين لنا ان هذا النوع من العبادة اعنى | القربان ان لم نفعله
اصلاً لاثم علينا بوجه قال : واذا لم تنذر اولاً فلا خطيئة عليك⁽²³²³⁾
ولما كان عابدو الوثن⁽²³¹³⁾ لا يقربون خبزاً الاخيراً⁽²³²⁴⁾ و يكثرون
بتقريب الامور الحلوة ويلوثون قرا بينهم بالعسل كما هو مشهور في الكتب
التي ذكرت لك . وكذلك لا تجزى شئ من قربانهم ملحقاً لذلك نهى تعالى

(2311) : ع [الخروج ٢٣/١٢] ، و فسح الله عل مفتح ولا تبين همسحيت لبوا ال
بتيكم لنجف : ت ج (2312) يستشعنه : ت ، يستشعنه : ج (2313) : ا ، عوبلى عبوده
زرد : ت ج (2314) مضافاً : ت ، مضاف : ج (2315) ططم : ت ، ططمس : ج (2316) :
ا ، بهمة : ت ج (2317) الطير : ج ، الطائر : ت (2318) اجوده : ت ، اجملة : ج ن
(2319) : ا ، توريم وبنى يونه : ت ج (2320) ولو : ت ، - : ج (2321) : ا ، مافه
تنور او مافه محبت او مافه مرحشت : ت ج (2322) فيقرب سميذاً : ت ، فيقربه سميذاً : ج
(2323) : ع [التثنية ٢٢/٢٢] ، وكى تحدل لنذر لايهيه بك خطا : ت ج (2324) خبزاً
الاخيراً : ت ، الا خبزاً خيراً : ج

عن تقريب: كل خير وكل عسل⁽²³²⁵⁾ وامر بمداومة الملح: وكل قربان
من تقدماتك تُملحه بالملح⁽²³²⁶⁾. وامر بان تكون القرابين كلها سالمة⁽²³²⁷⁾
على احسن حالاتها لان لا يحصل استخفاف⁽²³²⁸⁾ بالقربان ويُسْهَوْنَ بما
يقرب لاسمه تعالى كما قال: قرب له لخالك فيرضى عنك او يقبل وجهك⁽²³²⁹⁾

5 وهذه العلة ايضا نهى عن تقريب مالم يكمل له سبعة ايام لنقصه
في صنفه واستقذاره لانه كالسقط. وهى العلة في تحريم جعل بغى، ولا ثمن
كلب⁽²³³⁰⁾ لا ستهجان هذين. وهى العلة في تقريب كبير اليام و فراخ
الحمام لان هذا هو الاطيب فيها لان كبير الحمام لالذة فيه. وهى
العلة في كون التقديمات⁽²³³¹⁾ ملثوة⁽²³³²⁾ بالدهن ومن السميذ، لان هذا
10 اكمل والذ، واختير اللبان لطيب رائحة بخوره في المواضع التى فيها قُتِرَ اللحم

و من اجل تعظيم القربان وان لا يُنْتَظَر بعين كراهة و استقذار
امر بسلخ المحرقة⁽²³³³⁾ وغسل الامعاء والاطراف وان كانت كلها تُحَرَّق.
وتجد هذا الغرض يُرعى دائما ويتمحفظ منه بقولكم ان مائدة الرب منعسة
و ثمرتها طعام مزدرى⁽²³³⁴⁾: وهى العلة ايضا فى ان لا ياكل القربان^(١٠٣-١) م

15 اقلف⁽²³³⁵⁾ ولا نجس⁽²³³⁶⁾ ولا يؤكل اذا انتجس ولا يؤكل اذا تأخر عن
وقته⁽²³³⁷⁾، ولا اذا افسدت فيه النية⁽²³³⁸⁾ وان يؤكل فى موضع مخصّص

(2325): ع [الاحبار ١١/٢] ، كل شاور وكل ديش : ت ج (2326) : ع [الاحبار
١٣/٢] ، عل كل قربك تقرب ملح : ت ج (2327) : ا ، تميم : ت ج (2328)
استخفاف: ج ، استخفافا: ت (2329) : ع [ملاخى ٢/١] ، هقريبونا لفتحك هير صك
او هيسا فيك: ت ج (2330) : ع [الثنية ١٨/٢٣] ، اتن زونه ومهير كلب : ت ، اتن
ومهير : ج (2331) : ا ، المنحوت : ت ج (2332) ملثوة : ت ، ماثوة : ج (2333) :
ا ، العوله : ت ج (2334) : ع [ملاخى ١٢/١] ، بامر كم شاحن الله - مجال هرا و نيبو :
ج [نبزه اكلو : ت ج (2335) : ا ، عرل : ت ج (2336) : ا : طا : ت ج (2337) :
ا ، لاجر زمنو : ت ج (2338) انظر : [الاحبار ٢١/٧ - ١٦]

(2339) اما المحرقة (2333) التي هي لله خالصة فلا تؤكل بوجه ، وما يُقرب
(2340) من اجل اثم وهو مقدمة الخطايا والآثام (2341) يؤكل في القاعة (2342)
وفي يوم الذبح وليله خاصة .

واما تقدمات السلام (2343) التي هي دون ذلك وهي اقل قدسية (2344)
فئوكل في جميع اورشليم خاصة و تؤكل من غد النهار لاغير ، لانها بعد
ذلك تنف (2345) وتفسد . ومن اجل تعظيم القربان (2346) وكل ما أُفرد
لاسمه تعالى فرض علينا ان كل من تمتع بالمقدس [فهو] آثم (2347) ويحتاج
الكفارة ويزيد خمسا (2348) على اذنه مغطى (2349) وكذلك لا تجوز استخدام
الحيوانات الموقوفة في العمل ولا جزئهم (2350) كل هذا تعظيما (2351) للقربان
(2346) ، وعلى جهة الاحتياط فُرض حُكم المبادلة (2352) لانه لو جاز تبديل
الردى بالجلد لبدل (2353) الجيد بالردى .

وقيل ان هذا أجود ، فحسبكم في ذلك ان تكون هي وما ابدلت به
قدسا (2354) ، واما ما أمرنا به من لون كل من قدأ (2355) شيئا من موقوفاته
فليزد خمسا (2356) . فعلة ذلك بينة لان الرجل القريب لنفسه (2357) فطبعه
ابدا الميل نحو الشخ على ماله ولا (2358) يتحرى ثمن القدس (2359) ولا يبلغ
في عرضه حتى تتحقق قيمته فاستظهر عليه بالزيادة حتى يبيع من غيره بقيمته ،
كل هذا كي لا يتهاون بما اُسمى الله وتقرب له به .

(2339) مخصوص : ج (2340) يقرب : ت ، قرب : ج (2341) : ا ، الحطات
والآثم : ت ج (2342) : ا ، يزره : ت ج (2343) : ا ، لشليم : ج ن (2344) :
ا ، قدشم قليم : ت ج (2345) تنم : ت ، تحس : ج (2346) : ا ، القربن : ت ج
(2347) : ا ، كل نه من ممدش مل : ت ج (2348) : ا ، كفره وتوسفت حومش : ت ج
(2349) : ا ، شوجج : ت ج (2350) : ا ، عبوده بقدشم ولا جزئم : ت ج (2351)
تظلم : ت ، تمظيم : ج (2352) : ا ، التموره : ت ج (2353) لبدل : ج ن ، بدل : ت
(2354) : ع [الاحبار ٢٧/٢٣ ، ١٠] ، + و هيه : ج [هوا و شورتو يهيه قدش : ت ج
(2355) فدا : ت ، فده : ج (2356) : ا ، قدشيو يوسف حومش : ت ج [الاحبار ٢٧/٢١ ،
٢٧ ، ١٩ ، ١٥ ، ١٣] (2357) : ا ، ادم قروب اصل عصمو : ت ج [سنهدين ١٠-١]
(2358) فلا : ج (2359) : ا ، القدش : ت ج

و اما علة حرق تقدمه الكاهن (2360) لان كل كاهن (2361) له ان

يقرب قربانه بيده فيكون قدجابه تقدمه (2362) وياكلها هو نفسه | فكانه (١٠٣-ب) م

لم يفعل شيئا بوجه، لان تقدمه كل احد (2363) انما يقرب منها لبان ومل

قبضة (2364) فما كنى نزارة هذا القربان (2346) الا وياكله الذى جاء به فلم تظهر

5 عباداة اصلا، فلذلك تحرق .

و اما الاحكام الخصيصة بالفصح (2365) وهوان يؤكل شواء نار

فقط فى بيت واحد وعظا لا تكسر منه (2366) . فهى كلها بينة العلة لانه (2367)

كما الفطير للاستعجال كذلك الشوى للاستعجال وانه ليس ثم بطء

لعمل الوان | وتحكيم اطعمة ، ولوالبطء (2368) فى كسر عظامه و اخراج (٢٩١-ب) ج

10 ما فيه (2369) محذور، لانه قد ذكر ملك الامر فى جميع ذلك وهو قوله :

وكلوه بعجلة (2370) وليس مع الحفز ونية لكسر عظام ولا لتوجيه منه

من بيت الى بيت وانتظار الرسول حتى يعود، وهذه كلها اعمال التراخي

و الوتية . وكان القصد الاستظهار بالحفز والاستعجال، اياك يتاخر احد

وفوته الزوج فى جوق (2371) الناس فيتمكن من اذيته ويقتال، وخلدت

15 تلك الاحوال دائما لتذكرك كيف كان الامر كما قال واحفظ هذه الفريضة

فى وقتها سنة فسنة (2372) .

واما كونه [خروف الفصح] لا يؤكل الايمن بعد [ان يشترك] به (2373)

فذلك لتاكيد اتخاذه ولا يتكل احد على قريب له او صديق او من اتفق

(2360) : ا ، منحت كهن : ت ج (2361) : ا ، كهن : ت ج (2362) : ا ،

منحه : ت ج (2363) : ا ، منحت يحد : ت ج (2364) : ا ، ليوفته وقومص : ت ج

[انظر : الاحبار ٢/٢] (2365) : ا ، بالفصح : ت ج (2366) : ع [الخروج ١٢/٤٦ ،

٨] ، صل اش فقطر بيت احد وعصم لا تشرب ويو : ت ج (2367) : لانه : ت ، وانه :

ج (2368) : ولو البطء فى : ت ، ولالبطء ينجب : ج (2369) : فيه : ت ، فيها : ج

(2370) : ع [الخروج ١١/١٢] ، واكلم او قو بمفزون : ت ج (2371) : فى جوق :

ت ، فجوق : ج (2372) : ع [الخروج ١٠/١٣] ، وشوت ات همقه هزات لموعده

[- ميميم يميمه : ج] ت ج (2373) : ا ، اينونا كل الامتويو : ت ج [شده زعيم ٨/٥]

- ان يعرض عليه فلا يهتم به من اول الوقت . واما تحريمه على القُلْف (2374)
 فقد بين ذلك الحكماء (2375) عليهم السلام (2476) لانهم قالوا ابطلو افریضة
 الختان (2377) لما طال مقامهم بمصر (2378) للتشبه بالمصريين . فلما شرع خروف
 (١٠٤-١) م الفصح (2379) واشترط فيه ان لا يذبح الا بعد ان يَحْتَن | هو وابناؤه وابناء
 عائلته (2380) . وحينئذ يقدم فيصنعه (2381) اختتنوا كلهم وكان دم الختان 5
 (2382) يتخلط بدم الفصح (2383) لكثرة المختونين كما ذكروا والى هذا ،
 الاشارة بقوله . متلطخة بدمك (2384) دم الفصح و دم الختان (2385) .
 واعلم ان الصابئة كانت تستنجس الدم جدا . ومع ذلك كانوا يأكلونه
 لزعمهم انه غذاء الشياطين . فاذا اكله من اكله و آخى الجن و ياتونه ،
 ويعلمونه الكائنات كما يتخيل الجمهور من امور الجن ، وكان ثم قوم يعظم 10
 عليهم اكل الدم لانه شئ تعاف طباع الانسان فكانوا يذبحون حيوانا و يجمعون
 دمه في آنية ، او في حفرة ، وياكولون لحم ذلك الذبيح حول ذلك الدم ، والخيال
 في هذا الفعل هو ان الجن تاكل ذلك الدم الذي هو غذاؤها (2386) ، وهم
 ياكلون اللحم ، فتحصل المؤاخاة لكون الكل اكلوا على مائدة واحدة ،
 وفي جمع واحد ، فياتونهم بزعمهم اولئك الجن في المنام و يخبرونهم بالغيوب 15
 و ينفعونهم .

هذه كلها اراء متبوعة في تلك الازمنة ، مؤثرة مشهورة ، ماكان
 يشك الجمهور في صحتها ، فاخذت الشريعة الكاملة عند عارفها في ازالة
 هذه الامراض المستحكمة ، فحرمت اكل الدم واكدت في تحريمه مثل

(2374) : ١ . المراد : ت ج (2375) : ١ ، الحكيم : ت ج (2376) عليهم السلام
 : ج ، ز . ل : ت (2377) : ١ ، مصوت ميله : ت ج (2378) بمصر : ت ، في مصر : ج
 (2379) : ١ ، افصح : ت ج (2380) : ١ ، مليت عصمو و بنو و بنو بيتو : ت ج (2381)
 : ع [الخروج ١٢/٤٨] ، يترب لمسوتو : ت ج (2382) : ١ ، ميله : ت ج (2383)
 : ١ ، ففصح : ت ج (2384) : ع [حزقيال ١٦/٦] ، متبوسست بدميك : ت ج (2385)
 : ١ ، دم مفصح و دم ميله : ت ج (2386) غذاؤها : ت ، غذاؤهم : ج

- التأكيد في النهي عن الشرك (2387) سواء . قال تعالى : واجعل وجهي
ضد النفس الآكلة الدم الخ (2388) . كما قال في : اعطائه من نسله لمؤلك
جعلت وجهي ضد ذلك الانسان (2889) ، ولم يات مثل هذا النص
 في فريضة (2390) ثالثة غير الشرك وأكل الدم (2391) ، اذ [أأكله كان مؤدياً للنوع (١٠٤ - ب) م
 5 من الشرك (2387) وهو عبادة الجن وطَّهرت الدم ، وجعلته يطهر من
 دنا (2392) به : وانضح الدهن على هرون وثيابه ... فيتقدس هو وثيابه
 (2393) . وامرت برشته على المذبح (2394) وجعلت العبادة كلها تبذيره (1395)
 هناك لاجمعه وقال : جعلته لكم على المذبح ليكفّر (2396) ، وهناك يبذر
 كما قال : (2397) وسائر الدم يصبّه (2398) ، وقال : ودم ذبائحكم يُراق
 10 على مذبح الرب إلهك (2399) .

- و امر بتبذير (2400) دم كل بهيمة تُذبح وان لم تكن قربانا (2401)
 قال : بل أرقه على الارض كالماء (2402) ثم نهى عن الاجتماع حوله
 والأكل هناك وقال : لا تاكلوا بدم (2403) . ولما دام عصيانهم وتبع المشهور
 الذي رُبُّوا (2404) عليه من مؤاخاة الجن بالاكل حول الدم امر تعالى بان
 15 لا يؤكل لحم مشتهى في الصحراء (2405) بوجه بل يكون الكل ذبائح للسلام (2406)

(2387) : ا ، عبوده زرد : ت ج (2388) : ع [الاحبار ١٧/١٠] ، ونشئ فني
 بنفش هاوكلت ات هدم : ت ج (2389) : ع [الاحبار ٢٠/٦] ، نون مزردو لمولك ونشئ
 ات فني بنفش دهيار جو : ت ج (2390) : ا ، مصره : ت ج (2391) : ا ، عبوده
 زرد و اكلت دم : ت ج (2392) مادنا : ج ، من دني : ت (2393) : ع [الخروج
 ٢٩/٢١] ، وهزيت عل اهرن وعل بجديو وجو و قدش دوا و بجديو : ت ج (2394) : ا ،
 المزيج : ت ج (2395) تبذره : ت ، تبديده : ج ن (2396) : ع [الاحبار ١٧/١١] ،
 اني نتيولكم عل همزيج لكفر : ت ج (2397) يبذر كاتال : ت ، يبدد بقوله : ج (2398)
 : ع [الاحبار ٤/١٨] ، وات كل هدم يشفوك : ت ج (2399) : ع [التثنية ١٢/٢٧] ،
 ودم زبحك يشفوك عل مزيج الله الهيك : ت ج (2400) تبذير : ت ، تبديده : ج (2401)
 ا ، قرين : ت ج (2402) : ع [التثنية ١٢/٢٤ ، ١٦] ، عل هار ص تشفكنو كيم : ت ج
 (2403) : ع [الاحبار ١٩/٢٦] ، لا تاكلو عل هدم : ت ج (2404) ربوا : ت ، ربوا :
 ج (2405) : ا ، بسر تاوه بمدير : ت ج (2406) : ا ، شلميم : ت ج

و بين لنا ان علة ذلك حتى يُبذَّر (2407) الدم على المذبح (2392)
 ولا يُجمع (2408) حوله فقال: لكي يأثر بنو اسرائيل الخ. ولا يذبحوا ذبائحهم
 بعد للشياطين الخ (2409) ، لكن يبقى امر الحيوان الوحشى والطير (2410) لانه
 لم يكن (2411) قربانا (2401) من الحيوان الوحشى (2412) بوجه ولا يُقرب طير
 ذبائح للسلام (2413) ، فامر تعالى بعقب ذلك ان كل حيوان وحشى، وطير (2410) 5
 يجوز اكل لحومها (2414) اذا ذُبِح يَغطى دمه بالتراب (2415) حتى لا
 يُجتمع عليه للاكل حوله، فتم الغرض وكل القصد لنقص الأُخوة (2416)
 بين المجانين حقيقة وبين جنسهم.

واعلم ان هذا الاعتقاد كان قريب العهد فى زمان سيدنا موسى
 (2417) وتُبع كثيرا واغتربه الناس، تجد ذلك منصوصا فى شعر: استمع (2418) ! 10
 (١٠٥-١) م ذبحوا للشياطين التى ليست | الله ، ولآلهة لم يُعرفوا الخ (2419) وقد بينوا الحكماء
 (2420) معنى قوله : لا اله (2421) قالوا انهم لم يزالوا يعبدون موجودات حتى
 عبدوا خيالات ؛ نص سفرى : لم يكنهم ان يعبدوا الشمس والقمر والكواكب
 حتى انهم عبدوا « بابواه » لهم و بابواه (2422) اسم الظل و ارجع الى
 ما نحن بسبيله . 15

(2407) يبذَّر : ت ، يدد : ج (2408) يجمع : ت ، يجمع : ج ن (2409) : ع [الاحبار
 ١٧/٥ هـ] ، لمن اثر يبيأ بنى اسرائيل جو ولا يزبحو عودات زبائحهم لميريم وجو : ت ج
 (2410) : ا ، حيه والموف : ت ج (2411) لم يكن : ت ، لا يكون : ج ن (2412) :
 ا ، حيه : ت ج (2413) : ا ، عوف شليم : ت ج (2414) يجوز اكل لحومها : ت ،
 اكل لحمتها : ج (2415) انظر [الاحبار ١٧/١٣] (2416) : ا ، لغفر ماحوه : ت ج
 انظر [زكريا ١١/١٤] (2417) : ا ، مشه رينو : ت ج (2418) : ا ، شير هازينو :
 ت ج [انظر : التثنية ١/٣٢] ، (2419) : ع [التثنية ١٧/٣٢] يزبحو لشديم لاله الهيم
 لا يدعوم وجو : ت ج (2420) : ا ، الحكيم : ت ج (2421) « لا اله » : و ان كان فى الشكل
 مثل : « لا اله » فى العربية الا ان التلفظ المبرى تقريبا « لا الهو » و « لا » اداة النفي مثل العربية
 و : الهو ، او : الوه بمعنى « الله » كاترجه : ع وهو بمعنى « اله » ايضا (2422) : ا ، لا دين
 شهم عوديم هم ولته كوكيم ومزلوت الا شعبو ببواه شلهم وببواه : ت ج

واعلم انه لم يُحرّم لحم مشتهى غير ما في الصحراء⁽²⁴²³⁾ فقط لان من تلك الاراء المشهورة ان الجن يأوون البرارى وهناك يخاطبون ويظهرون. واما في المدن العامرة | فلا يظهرون حتى من اراد من اهل المدن ان (١-٢٩٢) ج يفعل شيئا من تلك الهذيانات انما يخرج عن المدينة للقلاء و للمواضع المنقطعة ، فلذلك ذبح لحم مشتهى⁽²⁴²⁴⁾ بعد دخول البلاد وايضا لان 5 سَوَّرَتِكَ ذلك المرض تنحط بلاشك ويقل تباع تلك⁽²⁴²⁵⁾ الآراء. وايضا لانه من العسر جدا القريب من الممتنع ان يكون كل من اراد اكل لحم هبيرة⁽²⁴²⁶⁾ [اهلية] يأتى اورشليم . فلهذه اسباب لم يُحرّم لحم مشتهى غير ما في الصحراء⁽²⁴²³⁾

واعلم ان كلما كان الذنب اعظم كان قربانه انقص نوع. ولذلك 10 خطأ الشرك يوجب عزرا⁽²⁴²⁷⁾ خاصة وسائر خطايا الانسان توجب كبشا او عزرا⁽²⁴²⁸⁾ لان الانثى انقص من الذكر من كل نوع ولا ذنب اعظم من الشرك⁽²⁴²⁹⁾ ولا صنف انقص من العنز⁽²⁴³⁰⁾ ولمزية⁽²⁴³¹⁾ الملك كان قربان سهوه عزرا⁽²⁴³²⁾ اما الكاهن الكبير و الجماعة فليس سهوهم 15 مجرد عمل وانما هو فتوى . ولذلك⁽²⁴³⁴⁾ مميّز قربانهم بالابقار وفي الشرك بالامعاز⁽²⁴³⁵⁾ .

ولما كانت الآثام التى يُقرب من اجلها ذبيحة اثم⁽²⁴³⁶⁾ | دون (١٠٥-ب) م الآثام التى يُقرب من اجلها الخطايا⁽²⁴³⁷⁾ كان القربان لذبيحة اثم

(2423) : ا ، بسر تاوه ... بمدير : ت ج (2424) : ا ، بسر تاوه : ت ج (2425) « تلك » بد « الاراء » في ج (2426) : ا ، سر بهمه : ت ، بسر تاوه : ج (2427) : ا ، شجعت عبوده زره سميره : ت ج [انظر : العدد ٢٧/١٥] (2428) : ا ، حطات يحيد كبسه او سميره : ت ج (2429) : ا ، عبوده زره : ت ج (2430) : ا ، سميره : ت ج (2431) لمزية : ت ن ، لمازه : ج (2432) : ا ، قرين شجعتو شمر : ت ج (2433) : ا ، كهن جدول وصبور .. شجعتم : ت ج [والمعنى بالجماعة شهدرين : ب] (2434) فتوى ولذلك : ت ، فتى فلذلك : ج (2435) : ا ، قربم بقرم وفي عبوده زره سميرم : ت ج [انظر : الاحبار ٤/٤٤١٤ : العدد ٢٤/١٥] (2436) : ا ، اثم : ت ج (2437) : ا ، الحطات : ت ج

كِبْشاً او خروفا من الضأن⁽²⁴³⁸⁾ مُيَّز نوعه وصنفه بكونه ذكرا من الضأن الاترى المحرقة⁽²⁴³⁹⁾ لما هي لله خالصة ميَّز صنفها ولا تكون الا ذكرا . وبحسب هذا الغرض اسقط التحسين والتطيب من ذبيحة ساه او ذبيحة خائنة⁽²⁴⁴⁰⁾ لانها ايضا تُهَمَّه خطأ⁽²⁴⁴¹⁾ ونهى عن تقربها بدهن ولبان⁽²⁴⁴²⁾ حذف منها هذا التحسين لكون⁽²⁴⁴³⁾ الذى جاء بها⁽²⁴⁴⁴⁾ غير 5 حسن ولا جميل الا فعال ، فكأنه حُرِّك للتوبة .

وقيل له لفتح افعالك كان قربانك على انقص حال والخائنة⁽²⁴⁴⁵⁾ التى فعلها اقبح من الساهى⁽²⁴⁴⁶⁾ كان قربانها انقص مادة لانه دقيق الشعر⁽²⁴⁴⁷⁾ . فقد اُطردت هذه الجزئيات وهى غريبة المعنى . وقد ذكروا الحكماء⁽²⁴⁴⁸⁾ عليهم السلام⁽²⁴⁴⁹⁾ ان العلة فى كون القربان فى اليوم الثامن 10 للرسماء⁽²⁴⁵⁰⁾ عجلا من البقر لذبيحة خطأ⁽²⁴⁵¹⁾ ليكفر عن صنع العجل⁽²⁴⁵²⁾ وكذلك ذبيحة خطائه ليوم الكفارة⁽²⁴⁵³⁾ ثور من البقر لذبيحة خطأ⁽²⁴⁵⁴⁾ ليكفر عن صنع العجل⁽²⁴⁵²⁾ . بحسب هذا المعنى الذى ذكره يدولى ان العلة فى كون ذبائح الخطأ⁽²⁴⁵⁵⁾ كلها للفرد وللجماعة تيوساً اعنى 15 [اضحية مثل] تيوس للبحج وتيوس على رؤس الشهور وتيوس ليوم الكفارة و تيوس الشرك⁽²⁴⁵⁶⁾ .

(2438) : ا ، قرين اثم ايل او كبس من هسان : ت ج (2439) : ا ، العوله : ت ج (2440) : ا ، منحت حوطا ومنحت سوطه : ت ج (2441) : ا ، حطا : ت ج (2442) : ا ، بضمن ولبرنه : ت ج (2443) لكون : ت ، يكون : ج (2444) جاء بها : ت ، جانبها : ج (2445) : ا ، الشوطه : ت ج (2446) : ا ، الشوجج : ت ج (2447) : ا ، قع شعوريم : ت ج [انظر : المدد ١٥/١] (2448) : ا ، الحكيم : ت ج (2449) عليهم السلام : ج ، - : ت (2450) : ا ، يوم هشمى ثل ملوثيم : ت ج (2451) : ع [الاحبار ٢/٩] ، عجل بن بقر لحطات : ت ج (2452) : ا ، لكثر عل معه همجل : ت ج (2453) : ا ، حطاتو ثل يوم هكفوريم : ت ج (2454) : ا ، [الاحبار ٣/١٦] ، فرين لحطات : ت ج (2455) : ا ، الحطات : ت ج (2456) : ا ، ليحيد و لصبور سعيمى اعنى سيمى هرجليم وسيمى راثن حديم وسيمى يوم هكفوريم وسيمى عبوده زه : ت ج

- علة ذلك عندى كون معظم عصيانهم حينئذ بتقريبهم للشياطين⁽²⁴⁵⁷⁾ كما بين النص : ولا يذبحوا ذبائحهم بعد للشياطين الذين يفجرون باتباعهم.
- ⁽²⁴⁵⁸⁾ اما الحكماء⁽²⁴⁵⁹⁾ عليهم السلام⁽²⁴⁶⁰⁾ فجعلوا علة اطراد كون كفارة الجماعة بالتبوس⁽²⁴⁶¹⁾ لعصيان طائفة اسرائيل⁽²⁴⁶²⁾ كلهم اولا بتيسر المعبر⁽²⁴⁶³⁾ يشيرون الى بيع يوسف الصديق⁽²⁴⁶⁴⁾ المقول فى قصته : وذبحوا (١٠٦-١) م
- تيسرا من المعز الخ⁽²⁴⁶⁵⁾ . ولا تستضعف⁽²⁴⁶⁶⁾ هذه العلة لان غاية كل هذه الافعال ليستقر فى نفس كل عاص انه يحتاج⁽²⁴⁶⁷⁾ ان يتذكر و يذكر بذنبه دائما كما قال : وخطيئتي امامي فى كل حين⁽²⁴⁶⁸⁾ وانه يازمه استغفار ذلك الذنب هو ونسله ونسل نسله بطاعة تكون من نوع تلك المعصية .
- 10 اريد⁽²⁴⁶⁹⁾ بذلك انه ان كانت المعصية من مال ، بذل ماله فى الطاعة وان كانت المعصية⁽²⁴⁶⁹⁾ فى لذات جسمه اتعب جسمه واشقاه فى الطاعة بالصيام وقيام الليل . وان كانت المعصية خلقية قابلهما بضد ذلك الخلق كما بينا فى قانون الاراء⁽²⁴⁷⁰⁾ وغيرها . وان كانت المعصية نظرية اعنى ان يعتقد رأيا غير صحيح لقصوره وتوانيه عن البحث والانفراد للنظر 15 قابل ذلك بتعطيل فكرته وكفها عن الفكرة فى شئ من امور الدنيا الا فى معقول فقط ، وفى تحرير ما ينبغى ان يعتقد نحو قوله فا فتتن قلبى سرا وقبل فمى يدي⁽²⁴⁷¹⁾ . ذلك مثال عن الكف والوقوف عند الشبهة كما بينا

(2457) : ا ، لسعيريم : ت ج [وهى ثاقى لمعنيين : التبوس والشياطين] (2458) : ع [الاخبار ١٧ / ٧] ، ولا يذبحوا ذبائحهم لسعيريم اشرهم زونيم احريم : ت ج (2459) : ا ، الحكيم : ت ج (2460) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (2461) : ا ، كفرت صبور بسعيريم : ت ج (2462) : ا ، عدت يسرا : ت ج (2463) : ا ، بسعير عزم : ت ج (2464) : ا ، هصديق : ت ج (2465) : ع [التكوين ٣٧ / ٣١] ، ويشطرو سمير عزم وجو : ت ج (2466) تستضعف : ت ج ، تستعطف : ن (2467) يحتاج : ت ، يحتاج : ج (2468) : ع [المزمور ٥ / ٤٩] ، وحطاني بخدى تيمد : ت ج (2469) اريد ... المعصية : ت ، - : ج (2470) : ا ، هلكوت دعوت : ت ج [مشه توره دعوت ٢ / ٢] (2471) : ع [ايوب ٢٧ / ٣١] ، ويفت بستر لبي وثق يدي لفي : ت ج

في اول هذه المقالة كما تراه فُعل بهرون⁽²⁴⁷²⁾ لما عثر في صنع العجل⁽²⁴⁷³⁾
 كان قربانه⁽²⁴⁷⁴⁾ هو وكل من قام من نسله مقامه بتقريب ثور و عجل
 ولما كانت المعصية بتيس المعيز⁽²⁴⁶²⁾ كانت الطاعة بتيس المعيز⁽²⁴⁶³⁾ .

فاذا تقررت هذه المعاني في النفس كان ذلك بلاشك موجبا لاستعظام
 المعصية واجتنابها حتى لا يقع الشخص فيها فيحتاج الى استغفار طويل
 ٥ (١٠٦-ب) م وشاق وقدلا | تكمل المغفرة فيجتنب العصيان من اول الامر ويهرب .
 وهذه فائدة بينة جدا فحصل هذا الغرض ايضا .

و قد رأيت ان انبهك هنا على امر غريب جداً ، وان كان ظاهره
 انه⁽²⁴⁷⁶⁾ ليس من غرض المقالة وذلك قوله في تيس ذبيحة الخطاء على
 رأس الشهر⁽²⁴⁷⁷⁾ خاصة ذبيحة خطاء للرب⁽²⁴⁷⁸⁾ مالم يقل في تبوس الحج
 10 (2479) كلها ولا في غيرها من الذبائح للخطاء⁽²⁴⁸⁰⁾

وعلة ذلك بينة عندي جدا ، وذلك ان هذه القرابين⁽²⁴⁸¹⁾ التي يقرّبها
 الجلاعة⁽²⁴⁸¹⁾ في الفصول اعني النوافل⁽²⁴⁸²⁾ هي كلها مُحَرَّقات⁽²⁴⁸³⁾
 (٢٩٢-١) ج وفي كل يوم منها تيس من المعز لذبحة الخطاء⁽²⁴⁸⁴⁾ | هو يؤكل . اما
 المحرقات⁽²⁴⁸³⁾ فهي كلها تُحرق ولذلك يصرح فيها : محرقة للرب⁽²⁴⁸⁵⁾
 15 ولا يقال : ذبيحة خطاء لله ولا ذبيحة سلام لله⁽²⁴⁸⁶⁾ لكون ذلك

(2472) : ا ، باهرن : ت ، بهرون ا ر لا : ج (2473) بمسه هعجل : ت ج
 (2474) قربانه : ت ، قريون : ج (2475) : ا ، فروعجل : ت ج (2476) انه : ت ، - : ج
 (2477) : ، شعير حطات واش حنش : ت ج (2478) : ع [العدد ١٥/٢٨] ، حطات لله :
 ت ج (2479) : ا ، سيري هرجليم : ت ج (2480) : ا ، الحطات : ت ج (2481) :
 ا ، القربنوت ... الصبور . ت ج (2482) : ا ، الموسفين : ت ج (2483) : ا ، عولوت :
 ت ج (2484) : ا ، سبير عزم لحطات : ت ج (2485) : ع [العدد ٣٦، ١٣/٢٩] ،
 اشه لله : ت ج (2486) ولا يقال : ت ، ولم يقل : ج (2487) : ا ، حطات لله ولاشليم
 لله . ت ج

يُؤكل وحتى ذبائح الخطاء⁽²⁴⁸⁰⁾ التي تُحرق⁽²⁴⁸⁸⁾ فلا يسوغ ان يقال فيها
ايضا⁽²⁴⁸⁹⁾ محرقة للرب⁽²⁴⁸⁵⁾ كما سأيّن علة ذلك في هذا الفصل. فلذلك
لا يُتصور ان يُقال في: التبوس ذبائح خطاء لله⁽²⁴⁹⁰⁾ لكونها تؤكل
لا تُحرق بجملتها. ولما توقع ان يتخيل في تيس رأس الشهر⁽²⁴⁹¹⁾ انه
5 قربان للقمر كما كانت تفعل قبط مصر من التقريب للقمر في اوائل الشهور،
بيّن فيه ان هذا لامر الله لا للقمر، ولا ليتوقع هذا التوقع في تبوس الحج
⁽²⁴⁷⁹⁾، وغيرها، اذ وتلك الايام ليست اوائل شهور ولا لها علامة تميزها
طبيعية بل الشريعة فرضتها بالوضع:

اما اوائل الشهور القمرية فليست من وضع الشريعة بل الملل كانت
10 تُقرب فيها للقمر كما كانوا يقربون للشمس عند طلوعها وعند حلولها | (١٠٧-١) م
بروجا⁽²⁴⁹²⁾ معلومة كما شهر في تلك الكتب⁽²⁴⁹³⁾ فلهذا شذت العبارة
⁽²⁴⁹⁴⁾ في هذا التيس⁽²⁴⁹⁵⁾ وقيل فيه⁽²⁴⁹⁶⁾ لله⁽²⁴⁹⁷⁾ لازالة تلك الاوهام
المتعلقة بتلك القلوب المريضة المستحكمة المرض.

فاعلم هذه العجبية ايضا واعلم ان كل ذبائح خطاء⁽²⁴⁸⁰⁾ يعتقد فيها
15 انها تستغفر آثاما عظيمة او اثما عظيما⁽²⁴⁹⁸⁾ مثل ذبائح خطاء للجهل⁽²⁴⁹⁹⁾
ونحوها فانها تُحرق كلها خارج الحى⁽²⁵⁰⁰⁾ لا على المذبح⁽²⁵⁰¹⁾، لان
لا يُحرق على المذبح⁽²⁵⁰¹⁾ الا المحرقة⁽²⁵⁰²⁾ وما اشبهها. ولذلك سُمّي

(2488) انظر [الاجار ٢١، ١٢/٤] (2489) ايضا: ج، - ت (2490): ا، سميريم
حطات لله: ت ج (2491): ا، سميراش حدش: ت ج (2492) بروج: ج، بدرج: ت
(2493) كتب الصائفة: ب (2494) العبارة: ت، العبادة: ج ن (2495): ا، السمير:
ت ج (2496) فيه: ت، فيها: ج (2497) لله: ج، «ى.ى»: ت [نسخة ج تكتب
«ى.ى» دائما «الله» كما اشر ناليه] (2498) او اثما عظيما: ت، - ج (2499): ا،
حطات هم: ت ج (2500): ا، محوص لمحنه: ت ج (2501): ا، الموله: ت ج (2502)
: ا، المزيج: ت ج

مذبح المحرقة⁽²⁵⁰³⁾ لان قنار المحرقة رائحة طيبة⁽²⁵⁰⁴⁾ لذلك⁽²⁵⁰⁵⁾ . وكذلك ذكرى كل رائحة طيبة⁽²⁵⁰⁴⁾ . وكذلك هو بلا شك لانه لازالة آراء الشرك⁽²⁵⁰⁶⁾ كما بينا .

واما حرق هذه الذبائح للخطاء⁽²⁵¹⁰⁾ فالقصد به ان هذا الذنب قد امتحى اثره وعدم كما عدت هذه الجثة⁽²⁵⁰⁷⁾ المحروقة ولم يبق من ذلك 5 الفعل اثر ، كما لم يبق لهذه الذبيحة للخطاء⁽²⁵¹⁰⁾ اثر ، الا تألمت بالحرق . فليس قنارها رائحة طيبة للرب⁽²⁵⁰⁸⁾ بل ضد ذلك اعنى انه دخان يُكرهه وبُشئنا . فاذلك تُحرق كلها خارج الحى⁽²⁵⁰⁰⁾ الا ترى تقدمه الخائنة⁽²⁵⁰⁹⁾ اى شئ قيل فيها : قربان تذكّر يذكر بالذنوب⁽²⁵¹⁰⁾ لا انها⁽²⁵¹¹⁾ شئ مرضى .

- ولما كان التيس المرسل⁽²⁵¹²⁾ لاستغفار آثام عظيمة باجمعها حتى ان 10 ليس ثم ذبيحة خطأ للجماعة⁽²⁵¹³⁾ تستغفر ما يستغفر وكأنه حامل⁽²⁵¹⁴⁾ الآثام كلها ، فلذلك لم يُمارس⁽²⁵¹⁵⁾ بذبح ولا بحرق ولا بتقريب اصلا الا ليعبده غاية البعد ويُرمى : الى ارض منقطعة⁽²⁵¹⁶⁾ اعنى منقطعة (١٠٧-ب) العمران . ولا يشك احد بان الآثام ما | هى اجساما⁽²⁵¹⁷⁾ تُنقل من على ظهر شخص لشخص اخر . وانما هذه الاعمال كلها امثلة لحصول صورة 15 فى النفس حتى يحصل الانفعال للتوبة اى ان كل ما تقدم من افعالنا قد تبرئنا عنه ، ونبذناه خلف ظهورنا واقصيناه غاية الاقصاء .

(2503) : ع [الخروج ٢٨/٣٠] ، مزيج العوله : ت ج (2504) : ا ، العوله ربح نيجح اذكره ربح نيجح : ت ج (2505) لذلك : ج ، - : ت (2506) : ا ، عبوده زره : ت ج (2507) الجفة : ت ، الجث : ج (2508) : ا ، ربح نيجح لله : ت ج (2509) : ا ، منحت شوطه : ت ج (2510) : ع [العدد ١٥/هـ] ، منحت زكرون مكرت عون : ت ج (2511) انها : ت ، انه : ج (2512) : ا ، سمير هشتاج : ت ج (2513) : ا ، حطاط صبور : ت ج (2514) حامل : ت ، حمل : ج (2515) يمارس : ت ج ، يمارط : ن (2516) : ع [الاحبار ٢٢/١٦] ، لارض جزره : ت ج (2517) اجساما : ت ، اجسام : ج

امّا تقريب الخمر فانا حائز فيه الى الآن كيف امر بتقريبه
وقد كان عابدو الوثن ⁽²⁵¹⁸⁾ يقربونه ولم يتجه لى ⁽²⁵¹⁹⁾ فى ذلك علة . ومن
تعليل غيرى ان قال إن أجود ما عند الشهوة التى معدنها الكبد هو
اللحم ، وأجود ما عند القوة الحيوانية التى معدنها القلب هو الخمر . وكذلك
5 القوة التى معدنها الدماغ ، وهى النفسانية تستلذ بالالحان على الآلات ،
فلذلك تقربت كل قوة لله باحب شئ إليها ، فكان القربان للحما وخرا
وسمعا ⁽²⁵²⁰⁾ ، اعنى النشيد ⁽²⁵²¹⁾ .

و اما فائدة الحج فمعلومة العلة لما يحصل من ذلك الاجتماع من
استجداد ⁽²⁵²²⁾ الشريعة بذلك الأنفعال و مؤاخاة الناس بعضهم لبعض
10 و بمخاصة فريضة الجماعة ⁽²⁵²³⁾ التى بينة علتها : لكى يسمعوا الخ ⁽²⁵²⁴⁾
و كان كلفة .. العشر الثانى ⁽²⁵²⁵⁾ للنفقة هناك كما بينا . وكذلك : الغرس
لسنة رابعة و عشرتها حم ⁽²⁵²⁶⁾ فىكون هناك لحوم العشر و خمر الغرس
فى السنة الرابعة و نقول .. العشر الثانى ⁽²⁵²⁷⁾ فتكثر الاغذية هناك
ولا يحل بيع شئ من هذه ، ولا تاخيرها من وقت لوقت الا كما قال
15 تعالى : سنة فسنه الخ ⁽²⁵²⁸⁾ فبا لضرورة يتصدق به وقد اكّد الصدقة
فى الاعياد وقال : وافرّح فى عيدك هذا انت وابنك | وابتك الخ . (١٠٨-١) م
و الفريب واليتيم والارملة ⁽²⁵²⁹⁾ فقد اتينا على آحاد هذه الجملة وعلى
جزئيات كثيرة منها .

(2518) : ا ، هوبلى عبوده زره : ت ج (2519) ل : ت ، - : ج (2520)
سما : ت ، سما : ج (2521) : ا ، الشر : ت ج (2522) استجداد : ت ، استجداد : ج
(2523) : ا ، مصود هقيل : ت ج (2524) : ع [الثنية ١٢/٣١] ، لمن يشمو و جو :
ت ج (2525) : ا ، دى معشر شئ : ت ج (2526) : ا ، نطع ربى و معشر بهمه : ت ج
(2527) : ا ، المعشر ... نطع ربى و معوت [مصوت : ج] معشر شئ : ت ج (2528) :
ع [الثنية ٢٢/١٤] ، شه بشه : ت ج (2529) : ع [الثنية ١٤/١٦] ، و سمحت بحبك
اته و بنك [- : و بتك و جو و هجر و هيتوم و هالته : ج] : ت ج

فصل مز [٤٧]

- الفرائض ⁽²⁵³⁰⁾ التي تضمنتها الجملة الثانية عشرة ⁽²⁵³¹⁾ هي التي احصيناها في كتاب الطهارة ⁽²⁵³²⁾ و ان كُنَّا ⁽²⁵³³⁾ قد ذكرنا فائدتها على التجميل ، فانا زُيد ذلك بيانا ونعلل هذه الجملة كما ينبغي ، وبعد ذلك اعلل من احادها ما بانَّت لي علته . فا قول ان هذه شريعة 5 الله المأمور بها سيدنا موسى ⁽²⁵³⁴⁾ ، فنُسبت اليه ، انما جاءت لتسهيل العبادات وتخفيف الكلِّف وكل ما عساه ان تخيله منها انه ⁽²⁵³⁵⁾ فيه مشقة او كلفة صعبة ، انما ذلك بكونك لاتعلم تلك السير والمذاهب الموجودة (٢٩٣-١) ج في تلك الايام | ، ينبغي لك ان تُقايِس بين ان يحرق الانسان ولده ⁽²⁵³⁶⁾ ١٠ تعبداً او يحرق فرخ حمام . نص التوراة : حتى احرقوا بنهم وبناتهم بالنار لآلهم ⁽²⁵³⁷⁾ .

- هذه كانت عبادتهم لآلهم ومن عبادتنا في نظير هذا ان نحرق فرخ حمام ، بل ملء كف سميذاً ، وبحسب هذا الاعتبار أنبت ملتنا في حال رِدَّتْها وقيل لها : يا شعبي ما ذا صنعتُ بك وبمِ اسأمتُك ، آجِبْنِي ⁽²⁵³⁸⁾ . وقيل ايضا في هذا المعنى : هل كنتُ قفرا لاسرائيل او ارض دِيَنْجُور 15 فما بال شعبي قال قد انصرفنا الخ ⁽²⁵³⁹⁾ ؟ يعني اى كلفة شاقة كانت لهم

(2530) : ا ، المصوت : ت ج (2531) عشره : ج ، عشر : ت (2532) : ا ، سفر الطهرا : ت ج (2533) كنا : ت ، كان : ج (2534) : ا ، مشهريينو : ت ج (2535) انه : ت ، انت : ج (2536) ولده : ت ج ، ابنة : ن (2537) : ع [التثنية ٣١/١٢] ، ك ج م ات بنهم وات بتوتهم يسرفو باش لاهيم : ت ج (2538) : ع [ميخا ٣/٦] ، عى مه عيسى لك ومه يتك هلا عنه ي : ت ج (2539) : ع [ارميا ٣١/٢] ، همد بر هيتي ليرال ام اوص ما فليه مدوع امرو عى ردنو و جو : ت ج

في | هذه الشريعة حتى مرقوا منها وقد نادانا تعالى وقال : ماذا وجد في (١٠٨-ب) ٢
آباؤكم من الظلم حتى ابتعدوا عني الخ (2540) .

الغرض في هذه النصوص كلها غرض واحد، فهذه مقدمة كبيرة
لا تبرح من ذهنك وبعدها اقول : قد بينا أن القصد كله كان بالمقدس
5 (2541) حصول انفعال لقاصده ، وان يخاف ويهرب كما قال : ومقدس
فتبهيوا (2542) . وكل شيء معظم اذا دامت مباشرته نقص ما في النفس منه
ويقل ما كان يحصل به من الانفعال قد نبهوا الحكماء (2543) عليهم السلام
(2544) على هذا المعنى وقالوا انه لا يستحب دخول المقدس (2541) في كل
وقت واستندوا ذلك لقوله : لا تُكثّر نقل القدم الى بيت قريبك لثلا
10 يسأم منك فيكرهك (2545) .

فلما كان هذا هو القصد نهى تعالى الانجاس (2546) عن دخول
المقدس (2541) مع كثرة انواع النجاسات (2547) حتى يكاد ان لا تجد شخصا
طاهرا الا قليلا لانه ان سلم من لمس (2548) ميتة (2549) ما يسلم من لمس
احد الحيوانات الدببية الثمانية (2550) الكثيرة السقط في المنازل وفي الاطعمة
15 والاشربة وكثيرا (2551) ما يعثر بها الانسان ، وان سلم من هذا ما يسلم
من لمس حائض او الذي بها او به سيلان او ابرص ، او فراشتهم (2552) .

(2540) : ع [ارميا ٥/٢] ، مه مصاو ابوتيكيم بي عول كي رحقو معل وجو : ت ج
(2541) : ا ، بالمقدس : ت ج (2542) : ع [الاحبار ٣٠/١٩] ، ومقدس تيرار :
ت ج (2543) : ا ، الحكيم : ت ج (2544) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (2545) :
ع [الامثال ١٧/٢٥] ، هوثر رجلك ميتت رعلك [- فن يسبعك وشناك : ج] ت ج
(2546) : ا ، الطمايم : ت ج (2547) : ا ، الطماوت : ت ج (2548) لمس : ت ، المس :
ج (2549) : ا ، نبلة : ت ج (2550) : ا ، شمنه شرصيم [شرقيم : ج] : ت ج (2551)
كثيرا : ت ، كبير : ج (2552) : ا ، نده او زبه او زب او مصوزع او مشكين : ت ج

وان سلم من ذلك ما يسلم من مضاجعة زوجته ⁽²⁵⁵³⁾ او من فسق الليل ⁽²⁵⁵¹⁾ . وحتى لو تطهر من هذه النجاسات ⁽²⁵¹⁷⁾ فلا يجوز له دخول المقدس ⁽²⁵¹¹⁾ حتى تغيب الشمس ⁽²⁵⁵⁵⁾ ولا يجوز دخول المقدس ⁽²⁵¹¹⁾ بالليل كما تبين ⁽²⁵⁵⁶⁾ في «مدوت وتميد» ⁽²⁵⁵⁷⁾ . وفي ليلته تلك قد يجامع على الاكثر او يحدث له احد اسباب النجاسة ⁽²⁵⁵⁸⁾ فيصبح في يومه 5
 (١٠٩-١) م مثل اسمه فيكون هذا كله | سببا للبعد من المقدس ⁽²⁵¹¹⁾ وان لا يطرق في كل حين وقد علمت نصهم لا يدخل الرجل في القاعة ولو انه طاهر حتى ينغمس [في الماء] ⁽²⁵⁵⁹⁾ .

فهذه الافعال تدوم الخشية ⁽²⁵⁶⁰⁾ ويحصل الانفعال المؤدى للخشوع المقصود . وكلما كانت النجاسة ⁽²⁵⁵⁸⁾ اكثر وجودا كان الطهر منها اعسر 10
 وابتعد زمانا ⁽²⁵⁶¹⁾ مساقفة ⁽²⁶⁶²⁾ الاموات ، وبخاصة الاقارب والجريان هي اكثر وجودا من كل نجاسة ⁽²⁵⁶³⁾ ، فلا طهر منها الا برماد العجلة ⁽²⁵⁶¹⁾ بشذوذ وجوده ، وبعد سبعة ايام ⁽²⁵⁶⁵⁾ . السيلان والطمث ⁽²⁵⁶⁶⁾ اكثر وجودا من ملاسمة النجس ⁽²⁵⁶⁷⁾ فلذلك يحتاج ذلك سبعة ايام ⁽²⁵⁶⁸⁾ ، والذي يدنوهم يوما واحدا ⁽²⁵⁶⁹⁾ . ولا يكمل طهر الذي به سيلان والتي بها سيلان 15
 وولدت ⁽²⁵⁷⁰⁾ الا بقربان ⁽²⁵⁷¹⁾ لان ذلك اقل وقوعا من الطمث ⁽²⁵⁷²⁾ .

(2553) : ا ، شكيت شتو : ت ج (2554) : ا ، قرى : ت ج . انظر [الاحبار ١٥/١٨ ، ١٦ ، الثانية ٢٣/١٢-١١] . (2555) : ا ، يمرىب شمشو : ت ج . انظر [الاحبار ٢٢/٧-٦] (2556) تبين : ت ج ، تنم : ن (2557) وهما مقالتان في مشته (2558) : ا ، الطوماه : ت ج (2559) : ا ، اين ادم نكس لزرد لعود افيلو ظهور عدهوا طويل : ت ج يوما : ٣ : ٣ (2560) : ا ، ايراد : ت ج (2561) زمانا : ت ، زمان : ج (2562) مساقفة : ت ، مسافه : ج (2563) : ا ، طوماه : ت ج (2564) : ا ، بانر هفره : ت ج (2565) انظر [العدد ١٩/١٦ ، ١٤] (2566) : ا ، الزيوت والتوت : ت ج (2567) : ا ، طامت : ت ج (2568) : ا ، شبه بيم : ت ج (2569) يوما واحدا : ت ، يوم واحد : ج (2570) : ا ، زب وزبه ويولدت : ت ج (2571) : ا ، بقرين : ت ج (2572) : ا ، التوت : ت ج

وهذه كلها ايضا أمور مستتذرة اعنى الحائض ومن به وبها سيلان
والابرص والميت والميتة والذي يدب ونظفة مضاجعة ⁽²⁵⁷³⁾ فحصلت
بهذه الاحكام غايات كثيرة :

احداها ⁽²⁵⁷⁴⁾ اجتناب القذارات .

والثانية حماية المقدس ⁽²⁵⁴¹⁾ .

5

والثالثة مراعاة المشهور المعتاد لان كان من كلف الصابئة الشاقة
فى امر النجاسة ما يستسمعه الآن .

والرابعة تخفيف تلك المشقة وكون الانسان لم يعقّه امر النجاسة
والطهارة ⁽²⁵⁷⁵⁾ عن شغل من اشغاله ، لان هذا امر النجاسة والطهارة ⁽²⁵⁷⁵⁾

10 لا يتعلق غير ما فى المقدس والاشياء المقدسة ⁽²⁵⁷⁶⁾ لا غير . لا تلامس

شيئا من الافداس ولا تدخل القدس ⁽²⁵⁷⁷⁾ . ا.ا ما سوى ذلك فلا جناح

عليه ان يبق نجسا ⁽²⁵⁶⁷⁾ ما شاء ، ويا كل طعاما عاديا فاصبح نجسا ⁽²⁵⁷⁸⁾
كيف شاء

والمشهور من مذاهب الصابئة الى زماننا هذا فى بلاد المشرق اعنى (١٠٩-ب) م

15 بقية المحوس ان الحائض ⁽²⁵⁷⁹⁾ تكون فى دار على حيدتها وتجرق المواضع

التي تمشى عليها ومن كلمها انتجس ، ولو هبت ⁽²⁵⁸⁰⁾ ريح وجازت على

الطائم وعلى الطاهر ⁽²⁵⁸¹⁾ انتجس. فارى كم بين هذا وبين قولنا والحائض

تعمل لزوجها كل الاعمال التي تعملها المرأة لزوجها سوى غسل وجهه

(2573) : ا ، نده وزب وزبه ومصروع ومت ونبله وشرعن وشكبت زرع : ت ج
انظر [الاحبار ١٦/١٥] (2574) احداها : ت ، احدا : ج (2575) : ا ، الطوام
والطهره : ت ج (2576) : ا ، بقدش وقشيم : ت ج (2577) : ع [الاحبار ١٢/٤] ،
بكل قدش لاتيح وال همقدش لاتبا : ت ج (2578) : ا ، حولين طلين : ت ج (2579) :
ا ، الذده : ت ج (2580) هب : ت ، هبت : ج (2581) الطاهر : ت ، طاهر : ج

الخ⁽²⁵⁸²⁾ . ولم يحترّم منها الانكاحها طول ايام قذارتها ومرثتها⁽²⁵⁸³⁾
ومن مشهور مذهبهم الى زماننا هذا ان كل ما ينفصل⁽²⁵⁸⁴⁾ من الجسم من
شعرا وظفر اودم فانه نجس . ولذلك كل مزيّن عندهم نجس لكونه يمس
الدم والشعر . وكل من يحتلّ يغطس في ماء نابح .

- ومثل هذه الكُلُف عندهم كثيرة جدا ونحن لا نرعى⁽²⁵⁸⁵⁾ النجاسة ٥
والطهارة الا للاشياء المقدسة والمقدس⁽²⁵⁸⁶⁾ . واما قوله تعالى : فتقدّسوا
وكونوا قِيْدَيْسِينَ فَإِنِّي أَنَا قُدُّوسٌ⁽²⁵⁸⁷⁾ . فليس هو في معنى النجاسة
والطهارة⁽²⁵⁷⁵⁾ بوجه . نصّ «سفراً» هذه قداسة مفروضة⁽²⁵⁸⁸⁾ ، ولذلك
قوله : كونوا قِيْدَيْسِينَ⁽²⁵⁸⁹⁾ قالوا : هذه قداسة مفروضة [مامورة بها]
ولذلك يتسمى التعدّي على الفرائض⁽²⁵⁸⁹⁾ ايضا نجاسة قال في امهات 10
(٢٩٣-ب) ج الفرائض⁽²⁵⁸⁹⁾ واصولها | التي هي الشرك وكشف العورة وسفك الدماء
في الشرك⁽²⁵⁹¹⁾ قال : لانه اعطى من نسله لِمَوْلَاكَ لكي ينجس مقدسي
⁽²⁵⁹²⁾ وفي كشف العورة⁽²⁵⁹³⁾ لا تنجسوا بشئ من هذه الخ⁽²⁵⁹⁴⁾ وفي
سفك الدماء⁽²⁵⁹⁵⁾ قال : ولا تنجسوا الارض الخ⁽²⁵⁹⁶⁾ .

(2582) : ا ، كل ملاكوت شهاشه عومه لبعله فده عومه لبعله حوص مريحصت فنيو
وجو : ت ج [كنويوت ٤ ب و ١٦١] ، (2583) مرثتها : ت ج ، مدتها : ن (2584)
ينفصل : ت ، تفصل : ج (2585) نرعى ، نراع : ج ، ندعى : ن (2586) : ا ، طوماه وطرهه
الا لقدش ومقدش : ت ج (2587) : ع [الاحبار ١١/٤٤] ، وهتقدشتم وهيتم قدشيم كي
قدوش اتى : ت ج (2588) : ا ، زوقد وشت حصوت : ت ج (2589) : ع [الاحبار ١٩/٢] ،
قدوشيم تهيو : ت ج (2589) : ا ، المنصوت : ت ج (2590) : ا ، طما : ت ج (2591) :
ا ، عبوده زره وجلوى عريوت شفيكوت دميم في عبوده زره : ت ج (2592) : ع [الاحبار
٢٠/٢] ، كي مزرمو نين ملك لمن طما ات مقدش : ت ج (2593) : ا ، جلوى عريوت :
ت ج ، [ترجها بنس : الفسق بالمحرمات] (2594) : ع [الاحبار ١٨/٢٤] ، ال طما وبكل
اله وجو : ت ج (2595) : ا ، شفيكوت دميم : ت ج (2596) : ع [العدد ٢٥/٢٤] ،
ولا تظا وات هارص وجو : ت ج

فقد بان ان النجاسة (2597) تقال باشتراك على ثلاثة معان ، تقال على

العصيان ، وخلاف الامور به من فعل اورأى ، وعلى القذارات والمرثات | (١١٠-١) م
: نجاستها في ذيوها (2598) ، على هذه المعانى المتوهمة اعنى لمس هذا

او حمل هذا او مساقفة (2598) هذا . وعن هذا النوع الاخير قلنا لا تقبل

5 كلمات التوراة نجاسة (2600) . وكذلك القداسة (2601) مقولة باشتراك على

ثلاثة معان مقابلة لهذه المعانى الثلاثة . ولما كانت نجاسة الميت (2602) لا يصح

الطهر منها (2603) الا بعد سبعة ايام وبوجود رماد العجلة (2604) ايضا ، وكان

الكهان (2605) محتاجين اليها (2608) . دائما لدخول المقدس (2541) للتقريب . لذلك

نهى كل كاهن (2609) عن نجاسة الميت (2602) خاصة الا للضرورة الوكيدة

10 التى يعسر امرها على الطبايع اعنى ترك مباشرة الوالدين والبنين والاخوة .

ولشدة الحاجة لدوام كاهن عظيم للمقدس (2610) لقوله : وتكون على

جبهته دائما (2611) نهى عن نجاسة الميت (2602) اصلا ، ولولهؤلاء الاقارب ،

الاترى (2612) كيف لا يعم هذا النهى النساء بنى هرون (2613) ولا بنات

هرون (2614) لكون النساء غير محتاج اليهن فى التقريب .

15 ولما لم يكن بد من ان يسهو (2515) شخص ويدخل المقدس نجسا

(2616) او يأكل الاشياء المقدسة وهو نجس (2617) ، وقد يفعل ذلك وهو

(2597) : ا ، طوماه : ت ج (2598) : ع [مراثى ارميا ٩/١] ، طماه بشوليه : ت ج

(2599) مساقفة : ت ، مسافه : ج (2600) : ا ، اين دبرى توراه مقباين طوماه : ت ج

[بركوت ١-٢٢] (2601) : ا ، القد وشه : ت ج (2602) : ا ، طومات مت : ت ج

(2603) منها : ت ، منه : ج (2604) : ا ، افر فره : ت ج (2605) : ا ، الكهنيم : ت ج

(2607) محتاجين : ج ن ، محتاجا : ت (2608) اليها : ن ، اليهم : ت ج (2609) : ا ،

كهن : ت ج (2610) : ا . كهن جدول بمقدس : ت ج (2611) : ع [الخروج ٣٨/٢٨] ،

وهيه عل مصحو تميد : ت ج (2612) ترى : ت ، تتامل : ج (2613) : ع [الاحبار

١/٢١] ، بى اهره : ت ج (2614) : ، ولابنوت اهرن : ت ج (2615) يسهو : ت ،

يسهى : ج (2616) : ا ، المقدش طما : ت ج (2617) : ا ، قدشيم ... طما : ت ج

متعمد⁽²⁶¹⁸⁾ كما يرتكب اكثر الاشرار⁽²⁶¹⁹⁾ كبائر المعاصي ، وهم متعمدون

(2620) . لذلك امر بقرايين تكفر عن نجاسة المقدس ومقدساته⁽²⁶²¹⁾ . منها

شيء للعمد⁽²⁶²²⁾ . ومنها شيء للسهو⁽²⁶²³⁾ على انواعها وهي تيوس الحج

وتيوس لرؤس الشهور والئيس المرسل⁽²⁶²⁴⁾ كما بيّن في موضعه⁽²⁶²⁵⁾

حتى لا يظن المتعمد⁽²⁶²⁶⁾ انه لم يرتكب عزيمة لما نجّس مقدس الرب ، 5

بل يعلم انه كفّر عنه بالئيس⁽²⁶²⁸⁾ قال : لئلا يهلكوا في نجاستهم⁽²⁶²⁹⁾

(١١٠-ب) م وقال | فيحمل هرون اثم الاقداس الخ⁽²⁶³⁰⁾ ، وتكرر هذا المعنى كثيرا .

اما نجاسة البرص⁽²⁶³¹⁾ فقد بينا امرها ، والحكماء⁽²⁶³²⁾ عليهم السلام

ايضا بينوا ذلك ، واعلمونا به ، وان الاصل المقرر فيها انها عقاب على

النيمة⁽²⁶³³⁾ . وان ذلك التغير يتدئ في الحيطان⁽²⁶³⁴⁾ فان تاب ، 10

فذلك هو المقصود ، وان دام على عصيانه تعدى ذلك التغير لفراشه

وأثاث بيته وان استمر على عصيانه امتد لثيابه ، ثم لجسمه وهذا معجز

خلد في الملة مثل ماء الخائنة⁽²⁶³⁵⁾

وفائدة هذا الاعتقاد بيّنة النفع مضافا⁽²⁶³⁶⁾ الى كون البرص يتعدى ،

والناس كافة يعافونه . يكاد ان يكون ذلك بالطبع . واما كون الطهر 15

(2618) : ا ، مزيد : ت ج (2619) : ا ، الرشيم : ت ج (2620) : ا ، زيديم :

ت ج (2621) : ا ، بقربنوت تكفر حل طومات مقدس وقديس : ت ج (2622) :

ا ، ازدون : ت ج (2623) : ا ، لشجبه : ت ج (2624) : ا ، شيري هرچليم وشعيري

راش حدشيم وشعير هشتلج : ت ج (2625) موضعه : ت ، مواضعه : ج (2626) : ا ،

المزيد : ت ج (2627) : ا ، طها مقدس ي . ي [الله : ج] : ت ج (2628) : ا ، تنكفر لو

بسمير : ت ج (2629) : ع [الاحبار ٣١/١٥] ، ولايموتو بطايم : ت ج (2630) : ع

[الخروج ٢٨/٢٨] ، ونسا اهرن ات عون مقدس وجو : ت ج (2631) : ا ، طومات

صرعت : ت ج (2632) : ا ، الحكيم : ت ج (2633) : ا ، لشون هرع : ت ج . [انظر

عركين ١٦ ب] (2634) انظر [الاحبار ٤٨/١٤-٢٤] (2635) : ا ، ماشوطة : ت ج انظر

[العدد ٣١/٥-١١] (2636) مضافا : ت ، مضاف : ج

منه : عصفوران حيان طاهران وعود ارز وقرمز وزوفى ⁽²⁶³⁷⁾ ، فقد عاَل ذلك فى المدرشوت [التاويلات] لكن لا يليق بغرضنا، وما علمت انا الى هذا الوقت علة شئ من ذلك ولا ما علة عود ارز وزو فى وخيط احمر فى عجلة حمراء ⁽¹⁶³⁸⁾ . وكذلك حزمة زوفى ⁽²⁶³⁹⁾ التى تُرْس بها دم الفصح ⁽²⁶⁴⁰⁾ لا ⁽²⁶⁴¹⁾ اجد شيئاً استند اليه فى تخصيص هذه الانواع .

واما علة تسمية العجلة الحمراء ذبيحة خطاء ⁽²⁶⁴²⁾ فهي كونها يتم بها طهارة مَنْ تنجس بالميت ⁽²⁶⁴³⁾ ويدخل المقدس ⁽²⁶⁴⁴⁾ بعد ذلك، المعنى انه منذ انتجس بالميت ⁽²⁶⁴⁵⁾ فقد حرّم عليه دخول المقدس ⁽²⁶⁴⁴⁾ واكل الاشياء المقدسة دائماً ⁽²⁶⁴⁶⁾ ، لولا هذه العجلة ⁽²⁶⁴⁷⁾ التى تحملت هذا الاثم مثل الصفيح ⁽²⁶⁴⁹⁾ [الذى يضعه الكاهن على جبهته] الذى هو يكفر عن النجاسة ⁽²⁶⁵⁰⁾ ومثل التيوس المحرقة ⁽²⁶⁵¹⁾ ، ولهذا صار الذى يشتغل بالعجلة وبالتيوس المحرقة ⁽²⁶⁵²⁾ مثل التيس | المرسل (١١١-١) م ⁽²⁶⁵³⁾ الذى يعتقد انه من عظيم ما تحمله من الآثام ينجس مَنْ دنا منه . فقد عللنا من هذه الجملة ما علمنا تعليله بحسب ⁽²⁶⁵⁴⁾ ما يبدو لنا

فصل مع [٤٨]

10

الفرائض ⁽²⁶⁵⁵⁾ التى تضمنتها الجملة الثالثة عشرة ⁽²⁶⁵⁶⁾ هى التى احصيناها فى : احكام المأكولات المحرمة ⁽²⁶⁵⁷⁾ وفى احكام الذبيحة ⁽²⁶⁵⁸⁾

(2637) : ع [الاحبار ٤/١] ، بمص ارزو ازوب وشئى تولمت وشئى صفرىم : ت ج (2638) : ا ، عص ارزو ازوب وشئى تولمت فى فره ادمه : ت ج (2639) : ا ، اجدت [ازوب : ج] : ت ج (2640) : ا ، الفصح : ت ج (2641) : لا ، ت : لم : ج (2642) : ا ، فره ادمه سطات : ت ج (2643) : ا ، نطلمت : ت ج (2644) : ا ، المقدش : ت ج (2645) : ا ، بالميت : ت ج (2646) : ا ، القدشيم لعولم : ت ج (2647) : ا ، الفره : ت ج (2647) : ا ، الحفا : ت ج (2649) : ا ، الصيص : ت ج (2650) : ا ، مرصه عل هطوماه : ت ج (2651) : ا ، سمرىم هنسفرىم : ت ج (2652) : عوسق بفره وبسميرىم هنسفرىم مطا بجدىم . ت ج [مشته ، زيجىم ٥/١٢ ، العدد ١٩/٢١ ، ٨٤١٠ ، الاحبار ٢٨/١٦] (2653) : ا ، سمر هشتنج : ت ج انظر [الاحبار ٢٦/١٦] (2654) بحسب : ج : حسب : ت (2655) : ا ، المصوت : ت ج (2656) : المشره : ج ، العشر : ت (2657) : ا ، هلكوت ما كلوت اسوروت : ت ج (2658) : ا ، هلكوت شحيظه : ت ج

وفي احكام النذور والاقوات⁽²⁶⁵⁹⁾ . وقد⁽²⁶⁶⁰⁾ بينا في هذه المقالة⁽²⁶⁶¹⁾

وفي شرح «ابوت» فائدة هذه الجملة⁽²⁶⁶²⁾ بكلام مستقصي بليغ جدا
ونحن نزيد ذلك بيانا بتتبع آحاد الفرائض⁽²⁶⁵⁵⁾ المحصاة هناك.

فاقول إن كل ما حرّمته الشريعة علينا من المآكل كلها غذاؤها
مذموم. وليس فيما حرّم علينا ما يوهّم انه لا ضرر فيه الا الخنزير والشحم،
وليس الامر كذلك. فان الخنزير اربط مما ينبغي وكثير الفضلات واكثر
ما كرهته الشريعة لكثرة⁽²⁶⁶³⁾ قذارته⁽²⁶⁶⁴⁾ واغذائه بالافذار. وقد علمت
مشاححة⁽²⁶⁶⁵⁾ الشريعة على رؤية الاوساخ ولو في الفحص في المعسكر
⁽²⁶⁶⁶⁾ فكيف في داخل المدن. ولو اتخذت الخنازير⁽²⁶⁶⁷⁾ غذاء لصارت
الاسواق، بل البيوت اقذر من بيت الادب⁽²⁶⁶⁸⁾ كما ترى بلاد
الفرنج الآن.

قد علمت قولهم عليهم السلام⁽²⁶⁶⁹⁾ فم الخنزير مثل بالوعة العذرة⁽²⁶⁷⁰⁾.
(١١١-ب) ٢ وكذلك شحوم البطن⁽²⁶⁷¹⁾ تشبع وتفسد الحضم وتولد دما باردا لزجا
والحرق اولى بها. وكذلك الدم⁽²⁶⁷²⁾ والميتة⁽²⁶⁷³⁾ عسرة الحضم رديئة
(٢٩٤-١) ج الغذاء. ومعلوم ان الفريسة تصبح⁽²⁶⁷¹⁾ هي نييلة⁽²⁶⁷¹⁾.
15

واعلم ان هذه العلامات اعنى الاجترار وانشقاق الظلف⁽²⁶⁷⁵⁾
في البهائم والاجنحة والفلوس في السمك ليس⁽²⁶⁷⁶⁾ وجودها سبب الحل

(2659) : ١، هل كوت ندرم وتزيروت : ت ج (2660) : تكرر في : ج (2661)
الفصل ٣٥ من هذا الجزء (2662) هذه الجملة : ت ، الجملة هذه : ج (2663) لكثرة ...
ت ، لشدة ... ج (2664) قذارته : ت ج ، لقذارتها : ن (2665) مشاححة : ت ، مشاححة : ج
(2666) انظر [الثانية ٢٣/١٥-١٣ ، الفصل ٤١ من هذا الجزء] (2667) الخنازير : ت ،
الخنزير : ج (2668) : ١ ، هكذا : ت ج (2669) عليهم السلام : ج ، ز : ل : ت (2670) :
١ ، حزير كصواه عوبرت دى : ت ج [بركوت ٢٥ هـ] (2671) البطن : ت ، البطون : ن ج
(2672) الاحبار ١٧/١٢ (2673) الثانية ٢١/١٤ (2674) : ١ ، الطرف تحلت نبهه هيا :
ت ج [نييلة : جيفة] (2675) الظلف : ت ، الاخلاف : ج (2676) ليس : ج ، ليست : ت

ولا عدها سبب الحرمان. وانما هي علامة يعلم بها النوع المحمود من النوع المذموم. اما علة وريد عضلة الورك ⁽²⁶⁷⁷⁾ فنصوصة. واما علة عضو [مقطوع] من الحيوان ⁽²⁶⁷⁸⁾ فهي كونه يُكسب قساوة. وهكذا ايضا كان يفعل ملوك الامم ⁽²⁶⁷⁹⁾ حينئذ. وكذلك ايضا كان يفعل لعبادة الوثن ⁽²⁶⁸⁰⁾ اعني انه كان يُقطع من الهيمة عضو مخصوص ويؤكل.

5

واما تحريم اللحم مع الحليب ⁽²⁶⁸¹⁾ فمع كونه غذاء غليظا جدا بلا شك ، ويوجب امتلاء كثيرا ، فبايعد عندي ان يكون لعبادة الوثن ⁽²⁶⁸⁰⁾ في ذلك مدخل. لعل هكذا كان يؤكل في عبادة من عباداتها اوفى عيد من اعيادهم. ومما يؤكد هذا عندي كون تحريم اللحم مع الحليب ⁽²⁶⁸¹⁾ انما ذكره مرتين في اول التشريع به عند ذكره فريضة الحج : ثلاث مرات في السنة الخ ⁽²⁶⁸²⁾. فكأنه يقول عند حجكم ودخولكم : في بيت الرب الهك ⁽²⁶⁸³⁾ لا تطبخ ما تطبخ هناك على صورة كذا ، كما كانوا هم يفعلون. هذا هو الاقوى عندي في علة حرمانه ، لكنني لم ار ذلك مسطورا في ما طالعته من كتب الصابئة.

15

واما الامر بذبح الحيوان فضروري. وذلك ان الغذاء الطبيعي للانسان انما هو من الحبوب النابتة من ⁽²⁶⁸⁴⁾ الارض ، ومن لحوم الحيوان. وافضل اللحوم هو الذي ابيح لنا أكله. وهذا مالا يجهله طيب ، (١١٢-١) م فلما دعت ضرورة ⁽²⁶⁸⁵⁾ جودة الغذاء لقتله قصد اسهل موته له ، وحرّم ان يُعذّب بالمذبح الفاسد ، ولا يُنحر ، ولا يُقطع منه عضو كما بينا.

(2677) : ١ ، جيد هنشه : ت ج [انظر التكوين ٢٢/٣٢] (2678) : ١ ، ابر من حن : ت ، انظر [التكوين ٤/٩ ، الثانية ٢٣/١٢ ؛ سهدرين ٥٧-١ ، حولين ٧١ ب] (2679) : ١ ، الجويم : ت ج (2680) : ١ ، لعبوده زره : ت ج (2681) : ١ ، بسر جلب : ت ج انظر [الخروج ٢٢/١٩ ، ٢٦/٢٤ ؛ الثانية ٢١/١٤] (2682) : ع [الخروج ٢٣/٣٤ ، ١٧/٢٣] شلس فميم بشه : ت ج (2683) : ١ ، ليت ي . ي الهيك : ت ج (2684) : من : ت ، في : ج (2685) : ضرورة : ت ، الضرورة : ج

وكذلك حرّم ان يذبح إيتاه [أبوه] وابنه في يوم واحد⁽²⁶⁸⁶⁾ احتياطاً
وابعاداً اياك ان يذبح منها⁽²⁶⁸⁷⁾ الولد امام الام. فان ألم الحيوان لذلك
عظيم جداً. اذ لا فرق بين الم الأنسان لذلك وألم سائر الحيوان ، لان محبة
الام وحنينها⁽²⁶⁸⁸⁾ على الولد ليس هو تابعا⁽²⁶⁸⁹⁾ للنطق بل لفعل القوة
المتخيلة الموجودة في اكثر الحيوان ، كوجودها في الإنسان. وكان هذا
الحكم مخصوصا بالثور والشاة⁽²⁶⁹⁰⁾ لأنها التي يحل لنا أكلها من الأهلية
المعتاد أكلها في الاكثر ، وهي التي يعرف منها الام من الولد.

وهذه هي العلة ايضا في إطلاق الام من العش⁽²⁶⁹¹⁾ لان البيض التي
قد حضنت في اكثر الامر ، والفراخ المحتاجة للام لا تصلح
للأكل. فاذا اطلق الأم وقرّت بنفسها ، فلا تتألم برؤية اخذ الاولاد
وقد يكون ذلك داعيا في الاكثر لترك الكل. اذ الذي يؤخذ لا يصلح
للأكل على اكثر الأمر. واذا كانت هذه الآلام النفسانية راعتها⁽²⁶⁹³⁾
الشريعة في البهائم والطائر ، فكيف في حق اشخاص نوع الانسان بجملته
ولا تعترضني بقولهم عليهم السلام⁽²⁶⁹⁴⁾ : من يقول : مرحمتك تصل الى
الافراخ الخ⁽²⁶⁹⁵⁾. لان ذلك احد الرأيين اللذين ذكرناهما⁽²⁶⁹⁶⁾ اعنى رأى

(١١٢-ب) م من يرى ان لا علة للشريعة الا مجرد الإرادة ، ونحن | انما تبعنا
الرأى الثانى.

(2686) : ا ، اوتوات بنو يوم احد : ت ، انظر [الاحبار ٢٢/٢٨] (2687)
منها : ت ، - : ج (2688) حنينها : ت ، حنتها : ج ، شفتها : ن (2689) تابعا : ت ، تابع : ج
(2690) : ا ، بشوروشه : ت ج (2691) : ا ، شلوح هقن : ت ، انظر [الثانية ٢٢/٧-٦]
(2692) : التى : ت ، الذى : ج (2693) راعتها : ت ، رعتها : ج (2694) عليهم السلام :
ج ، ل : ت (2695) : ا ، هاومر عل قن صفور يجميعو رحيك وجو : ت ج [مشنه ،
بركوت ٢/٥] (2696) : ا ، الفصل ٣١،٢٦ من هذا الجزء.

وقد نبهنا على تبين التوراة لعلة تغطية الدم⁽²⁶⁹⁴⁾ وكون ذلك مخصوصا بالوحوش الطاهرة والطيور الطاهر⁽²⁶⁹⁸⁾. ومع ما شرعنا به من تحريم المأكل الحرام شرعنا ايضا بتدوير الحرام⁽²⁶⁹⁹⁾ وهو انه متى قال الانسان هذا الخبز او هذا اللحم حرام على حُرْم عليه اكله ، كل هذا رياضة لحصول القناعة ، وكف شهوة الاكل والشرب. قالوا التدوير 5 سياج للتكشف⁽²⁷⁰⁰⁾ ولما كان النساء يسرع اليهن الغضب لسهولة انفعالهن وضعف انفسهن ، فلو كان امر ايمانهم راجعا اليهن لكان في ذلك نكد عظيم في المنزل وشتات وفساد نظام. اذ هذا النوع من الطعام حلال للزوج حرام على الزوجة. وهذا حرام على البنت حلال للام. فلذلك 10 أُسند الامر لرب المنزل في كل ما يتعلق به.

الآ ترى ان من هي حاكمة نفسها ولا هي تابعة لرب المنزل⁽²⁷⁰¹⁾ يدبرها فحكمها حكم الرجال في التدوير⁽²⁷⁰²⁾ اعني من لا زوج لها ومن⁽²⁷⁰³⁾ لا اب لها ، او من بلغت أشدّها اعني المراهقة⁽²⁷⁰⁴⁾ . واما علة الزهد⁽²⁷⁰⁵⁾ فيينة جدا وهي التزهيد في شرب الخمر الذي قد اهلك 15 الاولين والآخرين : كثيرون والاقياء قتلوا به⁽²⁷⁰⁶⁾ . وهؤلاء ايضا غواوا بالخمر الخ⁽²⁷⁰⁷⁾ . فجاء من حكم الزهد⁽²⁷⁰⁵⁾ ما تراه من تحريم : من كل ما يخرج من جفنة الخمر⁽²⁷⁰⁸⁾ ابعادا زائدا حتى يقتصر الناس

(2697) : ١ ، كسدى هدم : ت ج (2698) : ١ ، بحيه طهوره وعوف طهور : ت ج ، انظر [الفصل ٤٦ من هذا الجزء] (2699) : ١ ، بندي اسور : ت ، انظر [العدد ٣٠-١٧/٣] (2700) : ١ ، نديم سيح لفريشوت : ت ج [مشته ، أبوت ١٣/٣] (2701) : المنزل : ج ، منزل : ت (2702) : ١ ، التدريم : ت ج (2703) : من : ت ، - ج (2704) : ١ ، بوجرت : ت ج (2705) : ١ ، التزيروت : ت ج (2706) : ١ ، ريم و عصوميم كل هر وحيو : ت ج . انظر [الامثال ٢٦/٧] (2707) : ع [اشعيا ٧ / ٢٨] ، وجم اله يبين شجر وجو : ت ج (2708) : ع [القضاة ١٣/١٣] ، مكل اشريصا بجفن هين : ت ج

منه على الضرورى ، لان الذى يحتنبه سُمى : قدّيسا (2709) وألحق بدرجة
 م (١١٣-١) كا هن عظيم فى القداسة (2710) | حتى لا يتنجس ولو بأبيه وامه (2712)
 مثله (1327) هذا التعظيم كله لكونه زهد فى الشرب. (2714)

فصل مط [٤٩]

- 5 الفرائض (2655) التى تضمنتها الجملة الرابعة عشرة هى التى احصيناها
 فى كتاب النساء واحكام فى محرمات الجماع وهجنة البهائم وفرائض الختان
 (2715) من هذه الجملة . وقد تقدم الاخبار بغاية هذه الجملة (2716) . والآن
 (٢٩٤-ب) ج ابتدئ بتبيين جزئياتها ، فاقول : من المعلوم ان الاصدقاء | امر يضطر
 الإنسان اليه فى جميع عمره ، قد بين ذلك ارسطو فى تاسعة الاخلاق .
 10 أما فى حال صحته ، وسعادته فيستلذ بأنسهم له ، وفى حال ضيقته يلجأ
 اليهم ، وعند شيخوخته وضعف جسمه يستعين بهم . وهذا المعنى موجود
 فى الاولاد اكثر واعظم ، وكذلك فى الاقارب . وانما يتم الاخاء والتحابب
 (2717) والتعاون بالاقارب فى الانساب حتى أن القبيلة الواحدة اذا جمعها
 جد واحد ، ولو بعد ، حصل بينهم من اجل ذلك محبة ومعونة بعضهم
 لبعض وشفقة بعضهم على بعض الذى هو اكبر مقاصد الشريعة .
 15 فن اجل هذا المعنى حرّمت العاهرة (2718) لما فى ذلك من افساد
 الانساب وكون المولود منها اجنبيا للناس كلهم (2719) لا يعرف له عصبية
 (2720) ، ولا يعرفه احد من عصبه وهذه اردى حالة فى حقه ، وفى
 م (١١٣-ب) حق والده . ومعنى اخر عظيم فى علة | تحريم العاهرة (2718) وهو منع كثرة

(2709) : ا ، قدوش : ت ج (2710) : ا ، كهن جدول ... القدوشه : ت ج
 (2712) : ا ، ع [العدد ٧/٦] ، لا يطا واولا بيولا مو : ت ج (2713) مثله :
 ت ،- : ج (2714) الشرب : ت ج ، الشراب : ن (2715) : ا ، سفر نشيم وهلكوت
 ايسورى بياه وكلاى بهه ومصوت ميله : ت ج (2716) الفصل ٣٥ من هذا الجزء (2717)
 التعابب : ت ، التعابب : ج (2718) : ا ، القدشه [هى الزنا امام الاصنام لتقديدها] : ت ج
 [انظر : التنية ١٨/٢٢] (2719) كلهم : ج ،- : ت (2720) عصبية : ت ، عصب : ج

الشرة في النكاح ومدامته. لان باختلاف اشخاص العاهرات (2721) يزداد الشره اذ ليس تحرك الانسان لشخص واحد قدألفه دائماً كتحركه (2722) لاشخاص مستجدة مختلفي الصور والحالات، وفي تحريم العاهرة (2718) فائدة عظيمة جدا، وهو (2723) منع الشرور لان لو كانت العاهرة (2718) مباحة لقصد المرأة الواحدة عدة رجال في وقت واحد بحسب الاتفاق، فلا بد من التنازع، وفي اكثر الامر يقتل بعضهم بعضا او يقتلونهم كالامر (2724) المتعارف دائماً: والى بيت الزانية تبادروا (2725).

5

فلنمنع هذه الشرور العظيمة وجلب المنفعة (2726) العامة وهي معرفة الانساب حرمت عاهرة المرأة والرجل (2727) ولم يوجد وجه حل (2728)

10 للنكاح الا بافراد امرأة وزيجها (2729) بالاشهار، لانه لو قُنع في ذلك بالافراد فقط، لكان اكثر الناس يحجب العاهرة (2730) لداره مدة ما متفقاً عليها بينهما، ويقول هي زوجة فلذلك فُرض عقد وعمل (2731) ما يكون تخصيصها له به وهو المخطبة (2732)، وان يشهر ذلك وهو عقد النكاح (2733) وبوعز دعا بعشرة رجال الخ (2734)، وقد لا يتفق اجتماعها ولا ينتظم امر 15 منزلها فبُرح في الطلاق ولو صح الطلاق بالقول فقط، او باخراجها من داره لكانت امرأة ترناد غفلة وتخرج وتدعى الطلاق او اذا زانها شخص ادّعت هي والزاني انها قد طُلقت من قبل.

فلذلك شرعنا انه لا يصح طلاق (2735) الا بكتاب يشهد بذلك :

فليكتب لها كتاب طلاق الخ (2736) ولكون التهم بالزنى | والالوهام الواقعة (١١٤-١) م

(2721) : ا، القدشوت : ت ج (2722) كتحركه : ت، كحركته : ج (2723) وهو : ت، وهي : ج (2724) كالامر : ت، فالامر : ج (2725) : ع [ارميا ٧/٥]، وبيت زونه يتجوددو : ت ج (2726) المنفعة : ت، المنافع : ج (2727) : ا، القدشه والقدش : ت ج (2728) حل للنكاح : ت، حلل النكاح : ج (2729) زيجها : ت، زيجتها : ج (2730) : ا، قدشه : ت ج (2731) عقد وعمل : ت، عقدا وعملا : ج ن (2732) : ا، الاروسين : ت ج (2733) : ا، النسوتين : ت ج (2734) : ع [راعوت ٢/٤]، ويقح بمزصره انشيم وجو : ت ج (2735) طلاق : ت -، : ج (2736) : ع [التثنيه ١/٢٤]، وكتب له سفر كريوت وجو : ت ج

فيه كثيرة جدا في حق المرأة ، شرعنا بأحكام الخائنة ⁽²⁷³⁷⁾ التي تلك القصة موجبة لكل امرأة ذات زوج ان تصون نفسها غاية الصيانة ، وتحتاط غاية الاحتياط اياك ان يمرض قلب زوجها منها لتوقع هول ماء الخائنة ⁽²⁷³⁷⁾ ، لأنها ولو كانت بريئة وامنت ⁽²⁷³⁸⁾ على نفسها لكان ذلك الفعل الذي يُفعل بها يفتدى منه اكثر الناس بكل ما يملك ، بل يفضل الموت على 5 تلك الفضيحة العظيمة ، وهي كشف رأس المرأة ونثر شعرها وتمزيق ثيابها حتى ينكشف الصدر وتطويفها في جميع المقدس ⁽²⁷³⁹⁾ بمحضر الاشهار نساء ورجالا ⁽²⁷⁴⁰⁾ وبمحضر الحكمة العليا ⁽²⁷⁴¹⁾ .

فانحسم بهذا التوقع آذواء عظيمة تفسد نظام عدة منازل. ولما كانت كل فتاة بتول ⁽²⁷⁴²⁾ معرضة للزواج لكل من اتفق لم يلزم فيها 10 الازيحتها ⁽²⁷⁴³⁾ لمن خدعها لانه أولى بها . وذلك اجبر لصدها بلا شك من زيجة الغير لها. فان لم تُرد ذلك هي او ابوها فيزن المهر ⁽²⁷⁴⁴⁾ وزيد في عقاب الغاصب ⁽²⁷⁴⁵⁾ وليس له ان يطلقها كل ايامه. ⁽²⁷⁴⁶⁾

واما تعليل الزواج بامرأه الاخ المتوفى بغير ولد ⁽²⁷⁴⁷⁾ فنصوص ان كانت سيرة قديمة قبل اعطاء التوراة ⁽²⁷⁴⁸⁾ ابقها الشريعة ⁽²⁷⁴⁹⁾ . واما 15 ⁽²⁷⁵⁰⁾ خلع النعل ⁽²⁷⁵¹⁾ فهي لشناعة تلك الافعال في سيرة تلك الازمنة لعله ينتفي من تلك الشناعة والزواج بارملة الاخ ⁽²⁷⁵²⁾ يبين هو ذلك في نص التوراة : هكذا بُصنع بالرجل الخ. فيدعى في آل اسرائيل الخ.

(2737) : ا ، شوله : ت ج (2738) امنت : ت ، آمنة : ج (2739) : ا ، المقدس : ت ج (2740) رجالا : ت ، رجال : ج (2741) : ا ، بيت دين هيدول : ت ج [انظر: العدد ١٨/هـ] (2742) : ا ، كل نمره بتوله : ت ج (2743) زيجتها : ت ، زواجها : ج (2744) : ا ، الاونس : ت ج (2745) انظر [الخروج ١٦/٢٢] (2746) : ع [الثنية ٢٩/٢٢] ، لا يوكل شلحه كل يمي : ت ج (2747) : ا ، اليسيم : ج ، اليوم : ت (2748) : ا ، متن تورة : ت ج [انظر: التكوين ٨/٣٨] (2749) انظر : [الثنية ٢٥ / ٦-٥] (2750) : ا ، الحليصه : ت ج (2751) اما : ت ج ، امر : ن (2752) : ا ، وييم : ت ج

(2753) وقد يتعلم من قصة⁽²⁷⁵⁴⁾ يهودا خلق⁽²⁷⁵⁵⁾ كريم، وعدالة في الأحكام.
وذلك من⁽²⁷⁵⁶⁾ قوله : لتذهب بما عندها لئلا يلحقنا خزي فاني قد

ارسلت الجدى | هذا⁽²⁷⁵⁷⁾ .
(١١٤-٢) م

وبيان ذلك هو ان نكاح العاهرة⁽²⁷⁵⁸⁾ قبل اعطاء التوراة⁽²⁷⁴²⁾

5 كنيكاح الانسان زوجته بعد اعطاء التوراة⁽²⁷⁴²⁾ . اعنى انه فعل مباح

لا كراهة فيه اصلا ، ودفع الأجرة المتفق عليها للعاهرة⁽²⁷⁵⁸⁾ حينئذ كدفع

مهر المرأة⁽²⁷⁵⁹⁾ لها الآن عند الطلاق ، اعنى ان ذلك حق من حقوق

المرأة المتعين عليه غُرمه. فقول يهودا : لئلا يلحقنا خزي⁽²⁷⁶⁰⁾ يعلمنا

ان امور النكاح كلها ، ولو الحلال منها عار علينا الحديث فيه . وينبغي

10 السكوت عنه ، واخفاؤه ، ولو ودّى ذلك لمضرة في مال⁽²⁷⁶¹⁾ كما ترى

يهودا فعل في قوله أوّلى⁽²⁷⁶²⁾ ان نخسر ، وتفوز بما اخذته من ان نشهر

(2763) الطلب ونصير عارا . فهذا هو الخلق الفاضل الذى تعلمناه من تلك

القصة .

واما العدالة التى استفدناها فهو قوله متبرئا من غضبها ، وانه لم

15 ينكل ، ولا نقص⁽²⁷⁶⁴⁾ ما اتفق معها عليه : فاني قد ارسلت الجدى

هذا⁽²⁷⁶⁰⁾ لا شك ان كان ذلك الجدى في غاية الجودة في نوعه . ولذلك

اشار اليه وقال : هذا⁽²⁷⁶⁵⁾ وهذه هى⁽²⁷⁶⁶⁾ العدالة التى انتحلوها عن

(2753) : ع [التثنية ١٠/٢٥] ، التوراة ككه يسه لايش وجو ونقرا شو بيرال

وجو : ت ج (2754) انظر : [التكوين ٣٨] (2755) خلق : ت ، وتبر خلق : ج

(2756) من : ت ، ان : ج (2757) : ع [التكوين ٢٣/٣٨] ، تقع له فن نجبه لبوز منه

شلتى هدى هزه [واته لامصاته : ج] ، ت ج (2758) : ا ، القدسه : ت ج (2759) :

ا ، كتوبت اشه : ت ج (2760) قسم من رقم : 2757 (2761) مال : ت ، المال : ج

(2762) اولى : ت ، اول : ج (2763) انشهر : ت ج ، نشهد : ن (2764) نقص : ت ج ،

نقص : ن (2765) : ا ، هزه : ت ج (2766) هى : ت ، - : ج

(٢٩٥-١) ج يعقوب واسحق و ابراهيم ان لا يُغَيَّرَ | لفظ ولا يخلف ميعاد (2767) و تُوفَى (2768) الحقوق على الكمال والتمام. وانه لا فرق بين ما تتسلّمه من مال الغير على جهة القرضة ، او الوداعة (2769) ، او ما يستحق له (2770) عندك باى جهة (2771) استحق باجرة او غيرها.

- 5 وان مهر كل امرأة كحكم اجرة كل اجير ، ولا فرق بين من يُمسك اجرة الاجير (2772) او من يتمسك بحق زوجته. ولا فرق بين من يصادر (١١٥-١) م الاجير او من (2773) يتسبب له باسباب حتى يخرجها دون | اجرة ، او يفعل كذلك مع زوجته ، حتى يخرجها دون مهر. الا تتأمل عذالة هذه الرسوم واحكام عادلة (2774) كيف حكمت (2775) في اذاعة سمعة قبيحة (2776).
- 10 و ذلك ان هذا الشرير لم يستحسن (2777) زوجته التي اذاع عليها سمعة قبيحة (2778) ، بلا شك ، وانه استسمجها ، ولو (2779) اراد طلاقها (2780) كحكم كل (2781) من يطلق زوجته ، لما كان له من ذلك مانع ، لكنه لو طلق ، لازمه القيام بحققها ، فجعل لها (2782) الامور الفاجرة (2783) كي يتخلص منها دون غرامة فافتات عليها ، وشنع بالمحال للتمسك بالحق المتعين لها عليه وهو خمسون درهماً (2784) لان هذا مهر البتّل (2785) المحدود 15 في التوراة . فلذلك حكم عليه تعالى بان يغرم مائة درهم (2786) مطردا (2787) على الاصل :

(2767) ميعاد : ت ، ميعادا : ج (2768) توفي : ت ج ، توفية : ن (2769) الوداعة : ت ، الوديمة : ج (2770) له : ت - ، ج (2771) باى جهة : ت ، الغير باى وجه : ج ، الغير باى جهة : ن (2772) : ا ، كوبش سكر سكير : ت ج (2773) من : ج ، - : ت (2774) : ع [الثنية ٨/٤] ، الحقيم ومشطيم صديقيم : ت ج (2775) حكمت : ت ، حرمت : ج (2776) : ا ، موصيا [في ج هوصيا] شم رع : ت ج (2777) لم يستحسن : ت ، ثم زوجته : ج (2778) : ا ، هوصيا [عليه : ساقطة من ج] شم رع : ت ج (2779) ولو : ت ، لو : ج (2780) طلاقها : ت ، طلقها : ج (2781) كل : ت - ، ج (2782) لها : ت ، له : ج (2783) : ا ، عيلوت دبريم [انظر : الثنية ١٤/٢٢] (2784) : ا ، حشيم كسف : ت ج (2785) : ا ، مهر هبتولوت : ت ج (2786) : ا ، مابه كسف : ت ج (2787) مطردا : ت ، مطرد : ج

ومن تحكم الآلهة عليه يعرض صاحبه مثاين⁽²⁷⁸⁸⁾ وكالقانون في الشهود

الزور⁽²⁷⁸⁹⁾ كما قد بينا⁽²⁷⁹⁰⁾. كذلك هذا المذيع سمعة قبيحة⁽²⁷⁹¹⁾ رام ان

يخسرها الخمسين⁽²⁷⁹²⁾ المتعينة، قبيلته غُرم مائة. هذا هو عقاب تمسكه
بالحق المتعين عليه، وروميه آخذة، وكان عقاب ثلم عريضها،
5 وقد ذف فيه لها بالزنا، ان ثلم عريضه بالضرب بالسوط: ويؤدبونه،
⁽²⁷⁹³⁾ وكان عقاب ايثاره الشره، وطلب مجرد اللذة ان ألزم بها دائما:

ولا يستطيع ان يطلقها طول عمره⁽²⁷⁹⁴⁾ لان الداعي كل⁽²⁷⁹⁵⁾ ما جرى

انما⁽²⁷⁹⁶⁾ كان استساجه لها، وهكذا تُطَبّ الاخلاق الرديئة، اذ كان

طبيها الامر الالهى الانبرح لك وجوه العدل ظاهرة بيّنة في جميع احكام

10 هذه الشريعة عند التامل الجيد

تأمل كيف سوى⁽²⁷⁹⁷⁾ بين حكم اذاعة سمعة | قبيحة⁽²⁷⁹⁶⁾ الذى (١١٥-ب) م

رام التمسك بالحق المتعين قبيله؛ وبين حكم السارق⁽²⁷⁹⁸⁾ الذى اخذ

مال غيره، وجعل حكم شاهد الزور⁽²⁷⁹⁹⁾ الذى رام الاذية، وان كان

لم تقع تحكم من قد آذى وتعدى اعنى السارق والمذيع سمعة قبيحة⁽²⁸⁰⁰⁾،

15 الحكم في ثلثهم شريعة واحدة وحكم واحد⁽⁸⁸⁰¹⁾.

فأعجب كل التعجب من حكمة احكامه تعالى كما تتعجب من حكمة

مصنوعاته قال: الصخر الكامل الصنيع الذى كل طريقه حكمة⁽²⁸⁰²⁾ يقول كما

(2788): ع [الخروج ١/٢٢]، اشيرير شيمون الميم يسلح لشيم اره: ت ج (2789):
ا، وكدين عديم زومين: ت ج (2790): ا، الفصل ٤١ من هذا الجزء (2791): ا،
الموصيا شم رع: ت ج (2792) الخمسين: ت، حسن: ج (2793): ع [التثنية ١٨/٢٢]،
ويسرو او تو: ت ج (2794): ع [التثنية ١٩/٢٢]، لا يوكل شلحه كل عيمو: ت ج (2795)
الداعى كل: ت، داهيه لكل: ج، داعيه: ي (2796) انما: ت، ان ما: ج (2797) سوى:
ت، ساوى: ج (2798): ا، الجنب: ت ج (2799): ا، عذوم: ت ج (2800):
ا، الجنب. موصيا شم رع: ت ج (2801): ا، توره احب ومشفط احد: ت ج [العدد
١٦/١٥] (2802): ع [التثنية ٤/٣٢]، هصور تميم فملوكى كل دركيو مشفط: ت ج

ان⁽²⁸⁰³⁾ مصنّعاته في غاية الكمال، كذلك احكامه في غاية العدالة لكن عقولنا مقصرة عن ادراك كمال كل ما صنع وعدالته كل ما حكم به، وكما تدرك بعض عجائب مصنوعات في اعضاء الحيوان، وحركات الافلاك. كذلك تدرك عدالة بعض احكامه، والذي خفي عنا من النوعين جميعا، اكثر من الذي ظهر بكثير جدا. ونرجع الى غرض الفصل.

5

اما تحريم الفواحش⁽²⁸⁰⁴⁾ فلامر فيها كلها راجع لتقليل النكاح، وكراهته، وان لا يقصد منه الا لاقل القليل.

اما تحريم اللواط و [مضاجعة] البهيمة⁽²⁸⁰⁵⁾ فبين جدا اذا كان الامر الطبيعي يكره ان يؤتى منه الا للضرورة⁽²⁸⁰⁶⁾.

- 10 فناهيك الامر الخارج عن مجرى الطبيعة وطلب مجرد اللذة والفواحش⁽²⁸⁰⁴⁾ من الاناث يجملتن يجمعهن معنى واحد، وذلك المعنى هوان⁽²⁸⁰⁷⁾ الامر الاكثري جدا هوان كل واحدة منهن موجودة مع الشخص دائما⁽²⁸⁰⁸⁾ في منزله، وهي سهلة التأتى له قريبة المأخذ لا كلفة في احضارها ولا يمكن الحاكم الانكار على شخص | في وجود هذه عنده. فلو كان حكم الفاحشة (١١٦-١) م
- 15 ⁽²⁸⁰⁹⁾ حكم كل خالية⁽²⁸¹⁰⁾ عن الزوج⁽²⁸¹¹⁾، اعنى انها يجوز زيجتها ويكون فيها من الحرمان كونها غير زوجة⁽²⁸¹²⁾، لكان اكثر الناس في معثرة مزاناتهم⁽²⁸¹³⁾ دائما، فلما حرّم نكاحهن اصلا وردعنا عن ذلك باشدّ ردع، اعنى بالموت من المحكمة وقطع الصلة⁽²⁸¹⁴⁾ وانه لا سبيل لنكاح هؤلاء، اُمن التطرّق اليهن وانصرفت الهمم عنهن⁽²⁸¹⁵⁾.

(2803) كان : ت ج ، ان كا : ن (2804) : ، العريوت : ت ج [المعنى الحرق : العورات] (2805) : ا ، زكورو بهمه : ت ج [انظر : الاحبار ١٨/٢٢-٢٢] (2806) الفرورة : ت ، الضرورة : ج (2807) ان : ت ج ، - : ن (2808) دائما : ت ، دائمة : ج (2809) : ا ، المروءة : ت ج (2810) كل : ج ، - : ت (2811) الفئوية : ت ج (2812) زوجة : ت ، زوجه : ن ج (2813) مزاناتهم : ت ، مزاناتهم : ج (2814) : ا ، بميت بيت دين وبكرت : ت ج (2815) وانصرفت الهمم عنهن : - : ت ، انصرفت الهممة عنهم : ج

اما وجود هذا معنى السهولة في كل فاحشة ⁽²⁸¹⁶⁾ ، فذلك يبين جدا .
وذلك ان الانسان اذا كانت له زوجة .

فمن المشهور الاكثرى ان أمها ، وجدتها وبناتها ، وبنات بنتها ،
واختها ، موجودات عنده ⁽²⁸¹⁷⁾ في اكثر الاوقات وان الزوج عاشر
5 بهن دائما في دخوله وخروجه ، وتصرفاته ، كذلك ايضا المرأة كثيرا
ما تُبَاشِرُ اخا زوجها ⁽²⁸¹⁸⁾ ، ووالده ، وولده .

فاما وجود الانسان مع أَخَوَاتِهِ وَخَالَاتِهِ ، وَعَمَّاتِهِ وَزَوْجَةِ عَمِّهِ ،
وتريبته معهن فذلك بين الاكثرية وهؤلاء هن جملة العورات من الاقارب
فاعتبرهن . فهذا احد المعاني التي من اجلها حرّم الاقرباء ⁽²⁸²⁰⁾ .

10 واما المعنى الثاني فهو عندى مراعاة الحياء ، وذلك ان وقوع هذا
الفعل بين الاصل والفرع ⁽²⁸²¹⁾ قحة عظيمة جدا ، اعنى نكاح الأم
او البنت ، فحرّم على الاصل والفرع ⁽²⁸²²⁾ ان ينكح احدهما | الاخر . ولا (٢٩٥-ب) ج
فرق بين ان ينكح الاصل للفرع ⁽²⁸²³⁾ او الفرع للاصل ⁽²⁸²⁴⁾ او يجتمع
اصل وفرع في نكاح شخص ثالث اعنى ان يكون شخص واحد قد
15 انكشف كشفة نكاح على اصل وفرع . فمن اجل هذا حرّم الجمع | بين (١١٦-ب) م
المرأة وأمها ، ونكاح زوجة الاب وزوجة الولد . لان هذه كلها هي
كشف عورة شخص واحد ⁽²⁸²⁵⁾ لعورة اصل وفرع . والاخوة مثل
اصل وفرع ⁽²⁸²⁶⁾ .

فلما حرّمت الاخت ، حرّمت ايضا اخت الزوجة ، وزوجة
20 الاخ . لان ذلك اجتماع شخصين باصل وفرع في نكاح شخص ثالث .

(2816) : ا ، عروه : ت ج (2817) : عنده : ت ، عندها : ج (2818) زوجها :
ت ، زوجه : ج (2819) : ا ، العريوث شل شاربير : ت ج (2820) : ا ، شاربير : ت ج
(2821) الاصل والفرع : ت ، الفرع والاصل : ج (2822) الاصل والفرع : ت ، اصل
وفرع : ج (2823) الاصل للفرع : ت ج ، - : ن (2824) او الفرع للاصل : ت ج ، اصل
الفرع او فرع الاصل : ن ، - : ن (2825) واحد : ج ، ن ، - : ت (2826) والاخوة
مثل اصل وفرع : ت ، - : ج

ولما (2827) عظم حرمان اجتماع الاخوة ؛ وجعلها كاصل وفرع ، بل
الاخوان (2828) كشخص واحد ، لذلك حرّم ايضا نكاح الخالة ، لانها
مقام الام ، والعمّة لانها (2829) مقام الاب .

- وكما لم تُحرّم بنت العمّ ، ولا بنت العمّة ، كذلك لم (2830) تُحرّم
لا بنت الاخ ، ولا بنت الاخت قياسا ، سواء . واما كون العمّ تحل له 5
زوجة ابن اخيه ، ويُحرّم على ابن الاخ زوجة عمه ، فذلك يُبيّن بحسب
المعنى الاول لأن ابن الاخ موجود على الاكثر في دارعه والتمّامه بزوجة
عمّه كيالهامه بزوجة اخيه . واما العمّ فليس هو موجودا (2831) كذلك في بيت
ابن اخيه ولا المام له بزوجته الا ترى ان الوالد لما كان ملما بزوجة ابنة
كالم ابنه بزوجته كان الحرمانان (2832) سواء ونحکم اعدام واحد. (2833) 10

- واما علة تحريم نكاح الحائض وأمرأة رجل (2834) ، فذلك أبين
مما يُطلب له علة ، وقد علمت انه حرّم (2835) علينا الا لتناذ بعورة
(2836) باى وجه كان ، ولو بالنظر قصّد اللذة على ما بينا في احكام
الجماع المحرم (2838) . وهناك (2839) بينا انه لا يحلّ في شريعتنا اجالة الكفر
في الجماع بوجه ، ولا تحريك الانعاظ بوجه من الوجوه . وان الانسان 15
(١١٧ - ١) م اذا انعظ بغير قصد ، يلزمه ان | يصرف خاطره لفكرة أخرى . ويروى
في شيء اخر الى ان يذهب ذلك الانعاظ .

(2827) ولما : ت ، - : ج (2828) الاخوان : بنت ج ، الاخوين : ن ، الاخوين : ي (2829)
لانها : ت ، - : ج (2830) لم : ت ، لا : ج (2831) موجودا : ت ، موجود : ج (2832)
الحرمانان : ت ج ، الحرمان : ن (2833) : ا ، بمته احت [ات : ج] : ت ج (2834) : ا ،
التده واشت ايش : ت ج (2835) حرم : ت ، يحرم : ج (2836) : ا ، بعوره : ت ج
(2838) : ا ، حكوت اسورى بيا : ت ج [مشته توره ، اسورى بيا ٢١/١ - ٢] (2839)
هناك : ج ، هنا : ت ،

قالوا الحكماء ⁽²⁸⁴⁰⁾ عليهم السلام ⁽²⁸⁴¹⁾ في آدابهم المكتملة للفضلاء
⁽²⁸⁴²⁾ : يا بني ! اذا أترفك هذا البشيع ، اسحبه الى المدرسة ، ان كان
 حديدا فيذوب ، وان كان حجرا فيتفجر لانه قيل ⁽²⁸⁴³⁾ : اليست كلمتي
 كالنار يقول الرب وكالمطرقة التي تحطم الصخر ⁽²⁸⁴⁴⁾ . يقول لانيه مؤدبا له
 5 ان ⁽²⁸⁴⁵⁾ انعطت وتاملت ، فاذهب الى المدرسة ⁽²⁸⁴⁶⁾ ، اقرأ وانظر
 واسأل وتُسأل يذهب ذلك الألم بلا شك . واعجب من قوله هذا
البشيع ⁽²⁸⁴⁷⁾ واي بشاعة ! ⁽²⁸⁴⁸⁾ وليس هذا الادب من اجل الشريعة
 فقط ، الا والامر ايضا كذلك عند الفلاسفة .

قد اعلمتك بقول ارسطو بنصه قال : هذه الحاسة التي هي عار
 10 عايينا يعني حاسة اللمس الداعية لإيثار الاكل والنكاح ، ويسمى في كتبه
 الأقسام الذين يؤثرون النكاح واكل الالوان الأخسَاء ⁽²⁸⁵⁰⁾ ويطنب
 في تهجينهم والخرؤ بهم ، تجد ذلك في كتابه في الاخلاق وفي كتابه في الخطابة.
⁽²⁸⁵¹⁾ وبحسب هذا الخلق انفاضل الذي يلزم قصده واتخاذ غرضه وكيدا
 نهوا الحكماء عليهم السلام ⁽²⁸⁵²⁾ عن النظر الى البهائم والطيور حينما يسفد
 15 هذا على هذه ⁽²⁸⁵³⁾ . وهذا هو السبب عندى في تحريم هجنة البهائم ⁽²⁸⁵⁴⁾ ،
 لأنه من المعلوم انه لا يتحرك شخص نوع لنكاح شخص نوع اخر ، على

(2840) : ا ، الحكيم : ت ج (2841) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (2842) للفضلاء :
 ت ، - : ج (2843) : ا ، بنى ام نعيم بك منول زه مشكهو ليت همدش ام برزل هوا
 نموح و ام ابن هوا متفر صص شفاقر : ت ج (2844) : ع [اريا ٢٣/٢٩] [قدوشن ٣٠ : ب] ،
 هلا كه دهرى طاش نام ي . ي و كفشيط يفو صص صلع : ت ج (2845) : ان : ت ، اذا : ج
 (2846) : ا ، ليت همدش : ت ج (2847) : ا ، منول زه : ت ج (2848) : ا ، فوول : ت ج
 (2850) الاخساء : ت ، اغشاء : ج (2851) انظر : اخلاق نكوما غيا ١٠/٣ [١١١٨ ب ٢] ؛
 الخطابة : ١١/١ [١٣٧٠ / ١١٨] (2852) الحكماء عليهم السلام : ج ، الحكيم : ز . ل : ت
 (2853) : ا ، بهه وعوف بشعه شمزدقنين زه لزه : ت ج [عبوده زره ٢٠ ب] (2854) :
 ا ، كلاى بهه : ت ج

الاكثر ، الا ان يحمل اليه (2855) باليد كما ترى هؤلاء الاخستاء الذين يولدون الابدال (2856) يفعلون (2857) دائما، فكرهت الشريعة ان ينحط (2858) (١١٧- ب) الشخص من اسرائيل لهذا الفعل لما فيه من الخساسة والقحة والاشتغال بامور كرهت الشريعة ذكرها. فناهيك مباشرتها الا عند الضرر ، ولا ضرورة لهذا التركيب .

5

ويبدو ان علة تحريم الجمع بين النوعين (2859) ايضا في اى عمل كان انما هو ابعاد (2860) عن تركيب نوعين ، اعنى ان (2861) قوله : لا تحرث على ثور وحمار معا (2862) لانه ان جُمع بينهما ، قد يركب احدهما على الاخر. ودليل ذلك كون هذا الحكم عاما لغير الثور والحمار وانما [لم تنه الحراثة فقط] بالثور والحمار معا، بل باى نوعين لكن الكتاب ذكر 10 ما هو واقع [للمثال] (2863) .

15

وكذلك الختان (2864) ايضا عندى احدى عللها تقليل النكاح واضعاف هذه الآلة حتى يقصر هذا الفعل ويحجم ما يمكن وقد ظن ان هذا الختان هو تكميل نقص خلقة ، فوجد كل طاعن موضعا للطعن . وقيل (2865) كيف تكون الامور الطبيعية ناقصة حتى تحتاج لتكميل من خارج مع ما يتبين من منفعة تلك الجلدة لذلك العضو . وليس هذه الفريضة (2866) لتكميل نقص الخلقة ، بل لتكميل نقص الخلق . وتلك الأذية الجسمانية الحاصلة لهذا العضو هي المتصودة التي لم يختل بها شئ من الافعال التي بها قوام الشخص ، ولا بطل (2867) بها التناسل ، لكن نقص

(2855) اليه : ت ، حايه : ج (2856) الابدال : ت ، البفال : ج ن (2857) يفعلون : ت ، يفعل : ج (2858) ينحط : ت ، ينهض : ج (2859) النورين : ت ، نوعين : ج (2860) ابعاد : ت ، ابعاد : ج (2861) ان : ت ، - : ج (2862) ع [الثنية ١٠/٢٢] ، لا تحرث بثور وبحمار يحدو : ت ج (2863) : ا ، شورو حمور احد شورو حمور واحد كل شئ ميتين الاشد بر مكتوب بهوه : ت ج [بباقا ٧/هـ] (2864) : ا ، الميله : ت ج (2865) قيل : ت ، قال : ج (2866) : ا ، المصوه : ت ج (2867) بطل : ت ج ، يبطل : ن

بها الكلب والشرة الزائد على ما يحتاج. واما كون الختان يضعف قوة الانعاض ، وقد ربما نقص اللذة ، امر لا شك فيه ، لان العضو اذا اُدُمى ، وازيلت وقايتة من اول نشوئه ، فلا شك ، انه يضعف .

وبيان قالوا الحكماء (2868) عليهم السلام (2869) : انه من الصعب

5 ان تفارق المرأة الاقلف الذى جامعها (2870) ، فهذا هو اوكد (2871) اسباب

الختان (2864) عندي ومن | يتبدئ (2872) بهذا الفعل الا ابراهيم الذى شهر (١١٨-ب) م

من عفته ما قد ذكره الحكماء (2873) عليهم السلام (2874) في قوله (2875) : انا اعلم

أنك امرأة جميلة المنظر (2876) وفي الختان (2864) ايضا عندي | (2877) معنى (٢٩٦-١) ج

اخر وكيد جدا وهو ان يكون اهل هذا الراى كلهم اعنى معتقدى توحيد (2878)

10 الله لهم علامة واحدة جسمية تجمعهم ، فلا يقدر من ليس هو منهم يدعى

انه منهم ، وهو اجنبى ، لانه قد يفعل ذلك كي ينال فائدة ، او يقتال اهل هذا الدين.

وهذا الفعل لا يفعله الانسان بنفسه ، او بولده الا عن اعتقاد صحيح .

لان ما ذلك شرطة في ساق او كية في ذراع ، بل امركان مستصعبا

15 جدا جدا (2879) . معلوم ايضا قدر التحايب (2880) والتعاون الحاصل

بين اقوام كلهم بعلامة واحدة وهى بصورة العهد والميثاق . وكذلك هذه

الختانة (2864) هى (2881) العهد الذى عهد ابراهيم ابونا (2882) على اعتقاد

توحيد الله (2878) .

(2868) : ا ، الحكيم : ت ج (2869) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (2870) : ا ، هنبلت

من همرل قشه لفروش : ت ج [براشيت ربه : ٧٠] (2871) اوكد : ت ، اك : ج (2872)

يبتدى : ت ، يبتدى : ج (2873) : ا ، الحكيم : ت ، - : ج (2874) عليهم السلام : ج ، ز .

ل : ت (2875) قوله : ت ، قولهم : ج (2876) : ع [التكوين ١١/١٢] ، هنه نايدقى كي

اشه يفت مرآه ات : ت ج (2877) عنلى : ت ، - : ج (2878) : ا ، محمود هشم : ت ج

(2879) جدا جدا : ت ج ، حينئذ : ج ، جدا حينئذ : ن (2880) التحايب : ت ، التحايب : ج

(2881) : هـ : ج ن ، - : ت (2882) : ا ، ايينو : ت ج

وكذلك كل من يُخْتَن انما يدخل في عهد⁽²⁸⁸³⁾ ابراهيم والتزام عهده
 لاعتقاد التوحيد : لاكون لك الها ولنسلك من بعدك⁽²⁹⁸⁴⁾ . وهذا ايضا
 (2885) معنى وكيد مثل الاول في تعاميل الختان⁽²⁸⁶⁴⁾ ، ولعله اؤكد من الاول ،
 وكال هذه الشريعة ، وتخليدها ، انما تم بكون الختان في سن⁽²⁸⁸⁶⁾
 الصغر ، ففي⁽²⁸⁸⁷⁾ ذلك ثلث حِكَم .

5

الاولى انه لو ترك الصغير حتى يكبر ، قد لا يفعل .

والثانية⁽²⁸⁸⁸⁾ كونه لا يتألم كتألم الكبير اللين جلده ، ولضعف
 خياله ، لان الكبير يستهول ، ويستصعب الامر الذي يتخيل وقوعه
 قبل ان يقع .

(١١٨-ب) م والثالثة⁽²⁸⁸⁹⁾ ان الصغير يتهاون والداه | بامرهم عند ولادته لانه لم
 تتمكّن الى الآن الصورة الخيالية الموجبة لمحبتهم عند والدتيه ، لان تلك
 الصورة الخيالية انما تتزيد بالمباشرة ، وهي تنمى مع نموه⁽²⁸⁹⁰⁾ ثم تاخذ
 في الانحطاط والاغماء ايضا ، اعنى تلك الصورة الخيالية فان ليس محبة
 الاب والام للمولود عندما يولد كمحبتها اياه⁽²⁸⁹¹⁾ وهو ابن سنة ، ولا
 محبة ابن سنة كمحبة⁽²⁸⁹²⁾ ابن ست . فلو ترك ستين ، او⁽²⁸⁹³⁾ ثلث ،
 لكان ذلك يوجب⁽²⁸⁹⁴⁾ تعطيل الختان لشفقة الوالد ومحبة له .

15

واما عند ولاده فتلك الصورة الخيالة ضعيفة جدا ، وبخاصة عند
 الوالد الذى هو المأمور بهذه الفريضة⁽²⁸⁹⁵⁾ .

(2883) : ا ، بریت : ت ج (2884) : ع [التكوين ١٧/٧] ، لميوت لك لالميم ولزرك
 احريك : ت ج (2885) ايضا : ت ، - : ج (2886) تم ... سن [حال : ج] : ت ج ، تم
 بالختان وكونه في سن : ن (2887) ففي : ت ، في : ج (2888) والثانية : ت ، الثانية : ج
 (2889) والثالثة : ت ، الثالثة : ج (2890) نموه : ت ، نماء : ج (2891) اياه : ت ،
 له : ج (2892) كحبة : ت ، كعبته : ج (2893) او : ت ، - : ج (2894) يوجب : ت ،
 تديوجب : ج (2895) : ا ، المصوه : ت ج

واما كون الختان⁽²⁸⁶⁴⁾ في الثامن ، لان كل حيوان عندما يولد ضعيف جدا في غاية رطوبة وكأنه الى الان في البطن الى انقضاء سبعة ايام ، وحينئذ ينعد من المباشرين للهواء⁽²⁸⁹⁶⁾ الا ترى ان في البهائم ايضا لحظ هذا المعنى سبعة ايام يكون مع انه الخ⁽²⁸⁹⁷⁾ . فكأنه قبل ذلك سقط .

5 وكذلك في الانسان بعد انقضاء سبعة ايام⁽²⁸⁹⁸⁾ يُختن وصار الامر مضبوطا ولا تترك امورك الى الاختلافات⁽²⁸⁹⁹⁾ . وما اشتملت عليه ايضا هذه الجملة النهى عن افساد آلات النكاح من كل ذكر من الحيوان مطردا⁽²⁹⁰⁰⁾ على اصل : رسوم واحكام عادلة⁽²⁹⁰¹⁾ اعنى تعديل الامور كلها لا يفرط في الجماع كما ذكرنا ، ولا يعطل ايضا بالكلية الا امر وقال :

10 اثمري واكثري⁽²⁹⁰²⁾ .

كذلك هذه الآلة تضعف بالختان ، ولا تستأصل بالقطع بل | (١١٩-١) م

يترك الامر الطبيعى⁽²⁹⁰⁴⁾ على طبيعته ويُحفظ من الإفراط ونهى عن ان يتزوج مرضوض الخصيتين ومحبوب الذكر اسرائيلية⁽²⁹⁰⁵⁾ لانه نكاح فاسد وفعل⁽²⁹⁰⁶⁾ عبث وتلك الزيجة⁽²⁹⁰⁷⁾ ايضا تصير معثرة⁽²⁹⁰⁸⁾

15 لها ولبن طلبها . وهذا بين جدا وللإبعاد عن الفواحش⁽²⁹⁰⁹⁾ حُرِّم ان ينكح زعيم فناة اسرائيلية⁽²⁹¹⁰⁾ ليعلم الزانى والزانية انهما ان فعلا ، فقد صدعا نسلها صدعا لا جبرله ابدا ، ولا ستهجان ابن الزنا ايضا

(2896) الهواه : ت ، الهوى : ج (2897) : ع [الخروج ٢٢/٢٩] ، شبت يم يميه
 هم امر وجو : ت ج (2898) ايام : ج - ، ت (2899) : ا ، لانت دبريك لشورن :
 ت ج (2900) مطردا : ت ، مطرد : ج (2901) : ع [التثنية ٨/٤] ، حقيم وشفليم صديقيم :
 ت ج (2902) : ع [التكوين ٢٢/١] ، فرووريو : ت ج (2904) الطبيعى : ت ، طبيعى : ج
 (2905) : ا ، فصوص دكا وكروت شفكه يسرايت : ت ج [انظر : التثنية ١/٢٣] (2906)
 فعل : ج - ، ت (2907) الزيجة : ت ، الزوجة : ج (2908) : ا ، مكشول : ت ج
 (2909) : ا ، المريوت : ت ج (2910) : ا ، مزربت يسرا : ت ج

دائماً في كل سيرة ، وكل ملة ⁽²⁹¹¹⁾ شرف نسل إسرائيل ⁽²⁹¹²⁾ عن الاختلاط بذلك الزنيم ⁽²⁹¹³⁾ .

ومن اجل شرف الكهان ⁽²⁹¹⁴⁾ حرمت عليهم الزانية والمطلقة والمبدولة والكاهن العظيم ⁽²⁹¹⁵⁾ الذى هو اشرف الكهان ⁽²⁹¹⁴⁾ حرمت عليه ولو ⁽²⁹¹⁶⁾ الأرملة ⁽²⁹¹⁷⁾ ولو الثيب ⁽²⁹¹⁸⁾ . وهذا كله بين العلة واذا حرّم 5 اختلاط الزنماء ⁽²⁹¹⁹⁾ في جماعة الرب ⁽²⁹²⁰⁾ . فناهيك العبيد والاماء ⁽²⁹²¹⁾

واما تحريم مصاهرة الامم ⁽²⁹²²⁾ فقد عُلِّل ذلك في نص التوراة : وتأخذ من بناتهم لبنيك النخ ⁽²⁹²³⁾ . وكل ما تخفى علته من معظم الاوضاع ⁽²⁹²⁴⁾ انما هو للابعاد عن الشرك ⁽²⁹²⁵⁾ وهذه الجزئيات التى خفت عنى علتها ، ولم اعلم ما فائدتها ، سبب ذلك ان ليست الامور المسموعة كالمشاهدة . 10 فلذلك ليس هذا القدر الذى علمته انا من مذاهب الصابئة مما سمعته من الكتب ، مثل ما علم من رأى اعمالهم مشاهدة ، ولا سيما بكون تلك الآراء قد دثرت من مدة ⁽²⁹²⁶⁾ ألفى سنة ، او اكثر . فلو علمنا جزئيات تلك الاعمال وسمعنا تفصيل تلك الآراء لتبينت لنا وجوه الحكمة 15 (١١٩ - ب م) في جزئيات اعمال | القرايين والارجاس ⁽²⁹²⁷⁾ وغيرها مما لم تستقل عندى 15 علته لاني لا اشك ان ذلك كله انما هو لمحو تلك الآراء الغير صحيحة من الذهن ، ولا بطلان تلك الافعال ⁽²⁹²⁸⁾ الغير مفيدة التى تلفت الاعمار

(2911) ملة : ت ، مذعب : ج (2912) : ا ، زرع يسرا : ت ج (2913) : ا ، المذود : ج ج (2914) : ا ، الكهنيم : ت ج (2915) : ا ، زونه وجروشه وحله وكهن جدول : ت ج (2916) ولو : ت ، - : ج (2917) : ا ، المنه : ت ج (2918) : ا ، بموله : ت ج (2919) : ا ، مزريم : ت ج (2920) : ع [الثنية ٢/٢٣] ، قهل ي . ي : ت ج (2921) : ا ، عبيد وشفجوت : ت ج (2922) : ا ، الجويم : ت ج (2923) : ع [الخروج ١٦/٢٤] ، ولقحت مبنوتيو لبنيك وجو : ت ج (2924) : ا ، الحقيم : ت ج (2925) : ا ، عبوده زره : ت ج (2926) مدة : ج ، - : ت (2927) : ا ، القربنوت والطاوت : ت ج (2928) الافعال : ت ، الاعمال : ج

سدى وعبثا (2929) وعطّلت تلك الآراء عن (2930) الفكرة الانسانية عن البحث في تصوّر معقول او فعل مفيد ، على ما يبيّن لنا انبياؤنا ، وقالوا : وذهبوا وراء مالا فائدة فيه (2931) وقال ارميا انما ورث آباؤنا الزور (٢٩٦-ب) ج الباطل ومالا فائدة فيه (2932) .

5 فتأمل كم مقدار هذا الفساد . وهل هو شيء ينبغي ابلاء الجهود في ازالته ، ام لا ؟ فعظم الفرائض (2933) كما بينا انما هي لازالة تلك الاراء ولتخفيف تلك (2934) الكلف العظيمة الشاقة ، والتعب ، والنصب ، الذى وضعوه (2935) اولئك لعبادتها . فكل امر ، او نهى شرعى تخفى عنك علته ، انما هو طبع مرض من تلك الأمراض التى ما بقينا اليوم نعلمها ، 10 والحمد لله على ذلك .

هذا هو (2936) الذى يعتقده من له كمال ، ويحقق قوله تعالى . ولم اقل للذرية يعقوب التمسوني عبثا (2937) فقد اتيت على آحاد الفرائض (2933) كلها التى تضمنتها هذه الجُمَل (2938) ونبّهنا على علاها ولم يبق ، ما لم اعلّله منها الاحاد وجزئيات قليلة ، وان كان بالحقيقة قد علّنا ذلك ايضا 15 بالقوة القريبة للمتامل (2939) الفهم .

(١٣٠-١) م

فصل ن [٥٠]

ههنا ايضا امور هي من غوامض التوراة (2940) قد عثر فيها كثيرون فينبغي تبينها ، وهى هذه الحكايات التى تُحكى في التوراة ، التى يُظنّ انها لا فائدة في ذكرها ، مثل وصفه تفرع القبائل من نوح واسماءهم

(2929) : ع [اشعيا ٤٩/٤] ، فهو وهيل : ت ج (2930) عن : ت ، - : ج (2931) : ع [ارميا ٨/٢] ، اخرى هتواشر يوعيلو هلكو : ت ج (2932) : ع [ارميا ١٦/١٣] ، يرمياك شقر نخلو ابوتينو هيل واين بم موعيل : ت ج (2933) : ا ، المصوت : ت ج (2934) : تلك : ج ، - : ت (2935) وضعوه : ت ، وضعه : ج (2936) هو : ت ، - : ج (2937) : ع [اشعيا ٤٥/١٩] ، لامرق اززع يعقب هو بقشون : ت ج (2938) الجمل : ت ، الجملة : ج (2939) للمتامل : ت ، المتامل : ج (2940) سترى توراه : ت ج

- (2941) ومواضعهم⁽²⁹⁴²⁾ . وكذلك « بنو سعيير الحورى » ووصف : الملوك الذين ملكوا في ارض ادوم⁽²⁹⁴³⁾ ونحو هذه . وقد علمت قولهم ان « مناشه » الشرير⁽²⁹⁴⁴⁾ انما كان يعمر مجلسه المنحط بانتقاد هذه المواضع قالوا : كان يجلس ويفسر [الكتاب] بحكايات الاحاد ويقول ما كان لموسى ان يكتب⁽²⁹⁴⁵⁾ واخت لوطان تمناع⁽²⁹⁴⁶⁾ وانا اخبرك بجملة ، وبعد ذلك 5 ارجع للتفصيل كما فعلت في تعليل الفرائض⁽²⁹³³⁾

اعلم ان كل قصص تجده مذكورا في التوراة ، فهو لفائدة ضرورية في الشريعة إما لتصحيح رأى هو قاعدة من قواعد الشريعة ، او اصلاح عمل من الاعمال حتى لا يقع بين الناس تظالم ، وعدوان . وانا انسق لك ذلك نسقا .

- لما كانت قاعدة الشريعة ان العالم محدث ، وان الذى خلق اولاً شخص واحد من نوع الانسان وهو ادم . وما بالعهد من قديم من ادم لسيدنا موسى⁽²⁹⁴⁷⁾ الفان⁽²⁹⁴⁸⁾ وخمس مائة سنة بتقريب . فلما وقع لهم هذا الاخبار فقط ، لبادر الانسان حينئذ للتشكك . اذ وجد⁽²⁹⁴⁹⁾ الناس كلهم⁽²⁹⁵⁰⁾ منفرقين في اقاصى الارض بمملتها ، وقبائل مختلفة ، والنسب 15 مختلفة متباينة جدا . فازيل هذا التشكيك بنسبتهم كلهم ، وتفرعهم ، وذكر اسماء اولئك المشاهير ، فلان بن فلان ، واعمارهم ، والاخبار بموضع سكنهم ، وبالعلة الموجهة لتفرقهم في اقاصى الارض ، وبالعلة الموجهة

(2941) اسماءهم : ت ، اسمائهم : جن (2942) التكوين ١٠ (2943) ع [التكوين ٢٠ ، ٣١ / ٣٦] ، بنو سعيير حورى ... مملكتهم اشر ملكو بارص ادوم : ت ج (2944) : ا ، منشه هرشح : ت ج (2945) : ا ، هيه يوشب ودورش بهجلوت ثل دونى هيه اوامر لاهيه لولشه لكتوب (2946) : ع [التكوين ٢٢ / ٣٦] ، واحوت لوطن تمنع وجو : ت ج (2947) : ا ، لشه رينيو : ت ج (2948) الفان : ت ، النى سنة : ج (2949) وجد : ت ، جد : ج (2950) كلهم : ج ، - : ت

لاختلاف آلتستهم ، وان كان اولهم في موضع واحد ولغة واحدة للكل .
اذ هكذا يلزم لكونهم اولاد شخص (2951) واحد .

وكذلك وصف قصة الطرفان (2952) ، وقصة سدوم ، وعمورة
للاستدلال على الرأي الصحيح وهو : ان للصديق ثمرا ان في الارض
5 لا لها ديانا (2953) . وكذلك وصف تلك الحرب (2954) التسعة ملوك
للاخبار بالمعجزة التي هي ظفر ابراهيم بعدد نرلا ملك معهم باربعة
ملوك عظماء .

وايضا اعلما بحميته لقريبه لما كان على عقيدته ، والقي بنفسه
لاخطار الحرب حتى خلّصه . وأعلما ايضا بقذاعته ، وشيع نفسه ،
10 وكونه متهاونا بالتكسب محتفلا بكرم الاخلاق . وذلك قوله : لاخيطا ولا
شراك نعل الخ (2955) .

واما وصف قبائل بني سعيير ونسبهم الشخصي ، فذلك من اجل
فريضة واحدة (2956) وذلك انه تعالى امر باستأصال ذرية عماليق (2957)
خاصة وعماليق (2958) انما هو ابن اليقاز من تمناع اخت لوطان (2959) .

15 اما سائر بني عيسو ، فما أمر بقتلهم ، وكان عيسو قد صاهر بني سعيير
كما بين النص ، واولد منهم وملك عليهم ، واختلط نسله بنسلهم ،
وصارت بلاد سعيير كلها وتلك القبائل منسوبة للقبيل الغالب الذي
هم بنو عيسو ، وبخاصة نسل عماليق (2958) لانه كان انجدهم فلولم تبيّن (١٢١-١) م

(2951) شخص : ت ، رجل : ج (2952) : ا ، المبول : ت ج (2953) : ع [المزمور
١٢/٥٧] ، الك فرى لصديق الك يش الميم شوقطيم بارصى : ت ج (2954) : ا ، الملحت :
ت ج (2955) : ع [التكوين ٢٣/١٤] ، ام نخوط وعدشروك نبل وجر : ت ج (2956) :
ا ، مصوه احت : ت ج (2957) : ا ، زرع غملى : ت ج (2958) : ا ، غملى : ت ج
(2959) : ا ، تمنع احوت لوطان : ت ج [انظر : التكوين ١٢/٢٢/٣٦]

(2960) هذه الانساب وتفصيلها، لقتلوا كلهم غفلا، فبيّن الكتاب قبائلهم، وقال ان هؤلاء الذين ترونهم اليوم في سعيهم ومُلك عماليق (2958) ليس هم كلهم بنى عماليق (2958) بل هم بنو فلان وبنو فلان وانما انتسبوا (2961) لعماليق (2958) لكون امه منهم. هذا كله عدل من الله حتى لا يقتل قبيل في غمار قبيل اخر، لان الحكم (2962) انما كانت على نسل عماليق (2958) 5
خاصة، وقد بينا وجه الحكمة في ذلك.

واما علة (2963) وصفه الملوك الذين ملكوا في ارض ادوم (2942) لان من جملة الفرائض (2933) : وليست لك ان تُقيم عليك رجلا اجنبيا ليس باخيك. (2964) وهؤلاء الملوك الذين ذكر، ليس منهم احد من ادوم. الا تراه ينسبهم وينسب بلادهم فلان من الموضع الفلاني وفلان من الموضع 10 الفلاني، والا قرب عندى ان كانت سيرتهم واخبارهم مشهورة اعنى سيرة اولئك ملوك (2965) ادوم، وانهم تجرأوا (2966) في بنى عيسو وذلوهم (2967)، فذكرهم بهم كأنه يقول: اعتبروا باخوتكم بنى عيسو الذين كان ملوكهم فلان وفلان (2968). وافعال اولئك كانت مشهورة. لان ما رأست 15 (٢٩٧-١) بـ ملة شخص من غير نسبها الا | وانكى فيها نكابة، اما عظيمة او صغيرة.

وبالجملة مثل ما ذكرت لك من بُعد مذاهب الصابئة عنا اليوم. كذلك تواريخ تلك الايام خفية عنا اليوم. فلو علمناها، وعلمنا تلك النوازل التي نزلت في تلك الايام لتبين لنا على التفصيل، علة (2969) كثير مما ذكر في التوراة (2970).

(290) تبين : ت، تكن : ج (2961) انتسبوا : ج، انسبوا : ت (2962) : ا، الجزرة : ت ج (2963) علة : ت، - : ج (2964) : ع [التثنية ١٧/١٥]، لا توكل لتت عليك ايش نكرى اشر لا احيك هوا : ت ج (2965) : ا، ملكي : ت ج (2967) ذلوم : ت، خلوم : ج (2966) تجرؤوا : ت ج، تفروا : ن (2968) ٢-١ فلان : ت، فلانا : ج (2969) علة : ت، علل : ج (2970) في التوراة : ت ج، - : ن

ومما ينبغي ان تحصله ان ليس اعتبار | الاخبار المكتوبة كاعتبار (١٢١-ب) م
 الاحوال المشاهدة ، لان في الاحوال المشاهدة جزئيات توجب ضرائر
 عظيمة ، لا يمكن ذكرها ، اربطول فاذا تؤملت تلك (2971) الاخبار
 يظن الشخص التامل أن هذا الاخبار ، فيه (2972) تطويل ، او تكرير .
 5 ولو كان مشاهدا لما حُكي ، لعلم ضرورة ما قيل . فلذلك اذا رأيت اخبارا
 في التوراة في غير التشريع ، تظن ان ذلك الخبر غير ضروري الوصف ،
 او ان فيه تطويلا او تكريرا (2973) . وعلة (2974) ذلك كونك غير مشاهد
 للجزئيات الداعية لذكر ما ذكر على ما ذكر .

من ذلك ذكر المنازل (2975) ، ظاهر الامر انه ذكر مالا فائدة فيه
 10 اصلا . ومن اجل هذا الوهم الذي يسبق الى خاطر قال : فكتب موسى
 خروجهم بمراحلهم على حسب امر الرب (2976) . وموضع الحاجة الى ذلك
 عظيم (2977) جدا . وذلك ان جميع المعجزات انما هي يقينية عند الذي رآها .
 فاما في المستقبل ، فيصير ذكرها خبرا ويتطرق (2978) اليه التكذيب عند
 السامع . ومعلوم انه لا يستطيع ، ولا يتصور ان تكون معجزة ثابتة قائمة
 15 على مرور الاجيال للناس كالهم .

ومن معجزات الشريعة ، بل من اعظمها اقامة اسرائيل في التيه
 (2979) اربعين سنة ، ووجود المن فيه في كل يوم . وذلك التيه (2979) هو كما
 ذكر الكتاب : الحيات المحرقة والعقارب والعطش حيث ليس ماء (2980)

(2971) تؤملت تلك : ت ، تأملت : ج (2972) هذا الاخبار فيه : ت ج ، هذه الاخبار
 فيها : ن (2973) تطويلا او تكريرا : ج ، تطويل او تكرير : ت (2974) علة : ت ج ، - : ن
 (2975) : ا ، المسعود : ت ج (2976) : ع [العدد ٢/٢٣] ، ويكتب مشهات موصايهم
 لمسيهم حل في الله [ي . ي : ت] : ت ج (2977) الى ذلك عظيم : ت ، لذلك عظيمة : ج
 (2978) ويتطرق : ت ، : ت ، فيتطرق : ج (2979) : ا ، المدبر : ت ج (2980) :
 ع [التثنية ١٥/٨] ، نحش سرف وعقرب وصمان اشر اين ميم : ت ج

وهى مواضع بعيدة جدا من العبارة غير طبيعية للانسان : موضع لازرع فيه ولا تبين ولا كرم ولا رمان الخ⁽²⁹⁸¹⁾ وقيل فيها⁽²⁹⁸²⁾ ايضا : فى ارض^(١٢٢-١) ماجاز فيها انسان الخ⁽²⁹⁸³⁾ ونص التوراة : وخبزنا لم تاكلوا | وخمرا ومسكرا لم تشربوا⁽²⁹⁸⁴⁾ .

- 5 وهذه كلها معجزات بيّنة مرئية فلما علم الله تعالى انه سيتطرق لهذه المعجزات فى المستقبل ما يتطرق للاخبار ، ويُظَنّ ان اقامتهم كانت فى برية قريبة من العمران يمكن مقام الانسان فيها ، مثل هذه البرارى التى يسكنها العرب اليوم . او انها مواضع يمكن فيها الحرث ، والحصاد ، او⁽²⁹⁸⁵⁾ الاغتذاء باحد النباتات التى كانت هناك او ان المن من طبيعته ان ينزل فى تلك المواضع دائما ، او ان فى تلك المواضع آبار ماء . فلذلك 10 رُفِعَت هذه الالهام كلها ، واُكِّد خبر⁽²⁹⁸⁶⁾ هذه المعجزات كلها بتبيين تلك المراحل ليراه الآتون فيعلمون عظيم المعجزة فى مقام نوع الانسان فى تلك المواضع اربعين سنة .

- ول هذه العلة بعينها ، حرم⁽²⁹⁸⁷⁾ يشوع من يبنى اريحا الى الابد⁽²⁹⁸⁸⁾ لتكون تلك المعجزة ثابتة قائمة ، لان كل من ترى⁽²⁹⁸⁹⁾ ذلك السور غارقا 15 فى الارض يتبين له ان ليس هذه صورة بنيان تهدم ، بل غرق بالمعجز . وكذلك ايضا قوله : فبحسب امر الرب كانوا ينزلون وبحسب امره كانوا يرتحلون⁽²⁹⁹¹⁾ . كان هذا كاف فى الوصف . ويبدو باول خاطر أن كل ما جاء بعد ذلك فى هذا الغرض تطويل غير محتاج اليه اعنى

(2981): ع [العدد ٢٠/هـ] ، لا مقوم زرع وقانه وجفن ورمون وجو : ت ج (2982) فيها : ت ، فيه : ج (2983) : ع [اريا ٦/٢] ، ارض لا عبر به ايش وجو : ت ج (2984) : ع [التثنية ٦/٢٩] ، لحم لا اكلتم وبين ، شكر لاشقيتم وجو : ت ج (2985) : او : ت ، و : ج (2986) : خبر : ت ، ذكر : ج (2987) : احرم : ت ، محريم : ج (2988) : ع [يشوع ٢٦/٦] ، يرتحلون : ت ج (2989) : يرى : ت ، وراء : ج (2990) : غارقا : ت ، غارق : ج (2991) : ع [العدد ٢٠/٩] ، [عل فى ي . يحنو . ج] و عل فى الله يسو : ت ج

قوله : فاذا طال مكث الغمام على المسكن الخ. واذا مكث الغمام الخ.

او يومين الخ (2992).

- 5 وانا اخبرك بعله هذا التفصيل كله ؛ وعله ذلك ان يؤكد القضية لرفع ما كانت الملل تظنته حينئذ . وما هم ظانوه الى اليوم من كون اسرائيل ضلتوا في (2993) الطريق ، ولم يعلموا حيث يسرون كقوله : انهم متحIRON (١٢٢-ب) م في الارض (2994) . وكذلك تسميه العرب اليوم اعني المِدْبَر (2979) بسمونه التيه ، ويظنون ان اسرائيل تاهوا وجهلوا الطريق. فاخذ الكتاب يبين ويؤكد ان تلك المراحل الغير منتظمة . وما وقع من التردد في بعضها ، واختلاف مدة (2995) الاقامة في كل مرحلة ، حتى كانت الاقامة في مرحلة 10 واحدة ثمانى عشرة سنة ، وفي مرحلة يوما واحدا ، وفي اخرى ليلة واحدة . كل ذلك بتقدير الهى ، وليس ذلك ضلالا في (2996) الطريق ، لكن بحسب ارتفاع عود الغمام (2997) .

- فلذلك فصل ذلك التفصيل كله ، وقد بين في التوراة ان تلك المسافة قريبة معلومة مطروقة غير مجهولة ، اعني المسافة التي بين حوريب الذى جاءه بالقصد كما (2998) امر تعالى : فاعبدوا الله على هذا الجبل 15 وبين قادش برنيع (3000) الذى هو ابتداء العمارة كما جاء النص : (2999) وها نحن في مدينة قادش في طرف تخمك (3001) . وتلك المسافة ممشى احد عشر يوما كما قال (8002) : احد عشر يوما من حوريب على طريق جبل سيعير الى قادش برنيع (3003) .

(2992) : ع [العدد ١٩، ٢٢/٩] ، وبهاريك همن وجو ، ويش اشريه همن وجو ، او يومين وجو : ت ج (2993) ضلوا في . ت ، ظلوا : ج (2994) : ع [الخروج ٣/١٤] ، نبوكيم هم بارص : ت ج (2995) مدة : ت ، مدد : ج (2996) في الطريق : ت ، للطريق : ج ن (2997) : ١ ، همن : ج ت (2998) كما : ت ، - : ج (2999) : ع [الخروج ١٢/٣] ، تعبدون ات هالميم دل مهر هزه : ت ج (3000) : ، قدش برنع : ت ج (3001) : ع [العدد ١٦/٢٠] ، هته انحو بقدش غير مقسه جبولاك : ت ج (3002) ك قال : ت ، - : ج (3003) ، ع [التثنية ٢/١] ، احد عشر يوم محروب درك هر سيعير عد قدش برنع : ت ج

وما هذا ما يُفَصِّلُ⁽³⁰⁰⁴⁾ فيه اربعين سنة ، وانما علة ذلك الاسباب المنصوصة في التوراة. وهكذا كل قصة تخفى عنك علة ذكرها ، لها سبب وكيد. وَاَجْزِرِ الامرَ كله على الاصل الذي نبهونا عليه عليهم السلام⁽³⁰⁰⁵⁾ لانها ليست كلاما فارغا لديكم⁽³⁰⁰⁶⁾ وان كان فارغا فانه من [سبب]كم⁽³⁰⁰⁷⁾.

5

فصل نا [٥١]

(١-١٢٣) م

هذا الفصل الذى ناتي به الآن ليس يتضمن زيادة معنى على ما قد اشتملت عليه فصول هذه المقالة. وانما هو شبه الخاتمة مع تبين عبادة (٢٩٧-ب) ج مدرك الحقائق الخصيصة به | بعد ادراكه اى شئ هو⁽³⁰⁰⁸⁾ وارشاده لحصول تلك العبادة التى هى الغاية الانسانية ، واعلامه كيف تكون العناية به فى هذه الدار حتى⁽³⁰⁰⁹⁾ ينتقل : الى حزمة الاحياء⁽³⁰¹⁰⁾ وانا 10

ممتنع الكلام فى هذا الفصل بمثل اضربه لك ؛ فاقول : ان السلطان فى قصره ، واهل طاعته كلهم منهم قوم فى المدينة ومنهم خارج المدينة ، وهؤلاء الذين فى المدينة :

منهم من قد استدير دار السلطان ووجهه متجه فى طريق اخرى ؛ ومنهم من هو قاصد دار السلطان ومتجه اليه ، وطالب دخول داره ، 15 والمثول عنده ، لكنه الى الان ما رأى قط سور الدار ، ومن القاصدين من وصل الى الدار وهو يدور حولها يطلب بابها ؛ ومنهم من دخل من الباب ، وهو ماشى فى الدهاليز⁽³⁰¹¹⁾ ؛ ومنهم من انتهى الى ان دخل قاعة الدار ، وحصل مع الملك فى موضع واحد ، وهو دار السلطان. وليس

(3004) يفضل : ت ، يظن : ج (3005) عليهم السلام : ج ، ز. ل : ت [انظر لقولهم: يروثنى فاه الفصل : ١ ، والفصل ٢٦ من هذا الجزء] (3006) : ع [الثنية ٤٧/٣٢] ، ك لا بدركق هواكم : ت ج (3007) : ١ ، وام رق هواكم هوا : ت ج (3008) هو : ت ، هـ : ج (3009) حتى : ت ج ، التى : ن (3010) : ع [الملوك الاول ٢٥/٢٩] ، لصرور هيميم : ت ج (3011) الدهاليز : ت ، الدهليز : ج

بمحصوله في داخل الدار يرى السلطان ، او يكلّمه بل بعد حصوله في داخل الدار ، لا بد له من سعي اخر يسمعه ، وحينئذ يحضر بين يدي السلطان و يراه على بُعد ، او على قُرب | ، او يسمع كلام السلطان ، او يكلّمه . (١٢٣-ب) م

وها انا اشرح لك هذا المثل الذي ابتكرته فاقول : اما الذين هم خارج المدينة فهم كل شخص انسان لا عقيدة مذهب عنده ، لا نظرية ولا تقليدية ، كاطراف الترك المتوغلين في الشّال ، والسودان المتوغلين في الجنوب ، ومنّ مائلهم ممن معنا ⁽³⁰¹²⁾ في هذه الاقاليم وحكم هؤلاء كمحكم الحيوان الغير ناطق . وما هؤلاء عندي في مرتبة الانسان ، وهم من مراتب الموجودات دون مرتبة الانسان ، واعلى من مرتبة القرد . اذ 10 قد حصل لهم شكل الانسان ، وتخطيطه وتميز فوق تمييز ⁽³⁰¹³⁾ القرد .

واما الذين هم في المدينة لكنهم قد استديروا دار السلطان ، فهم اهل رأى ونظر ، وقد حصلت لهم آراء غير صحيحة : اما من غلط عظيم وقع لهم في حال نظرهم او من تقليدهم من ⁽³⁰¹⁴⁾ قد غلط ، فهم ابدا من اجل تلك الآراء كلها ⁽³⁰¹⁵⁾ مروا از دادوا بُعدا عن دار السلطان وهؤلاء شرّ من الاولين بكثير . وهؤلاء هم الذين قد تدعو الضرورة في بعض الازمنة لقتلهم ⁽³⁰¹⁶⁾ ومحو آثار آرائهم لئلا يُضَلُّوا ⁽³⁰¹⁷⁾ طُرُق غيرهم . 15

واما القاصدون دار السلطان والدخول عنده لكنهم لم يروا قط دار السلطان ، فهم جمهور اهل الشريعة اعنى شعوب البلاد المشتغلين بالفرائض ⁽³⁰¹⁸⁾

واما الواصلون الى الدار الذين يطوفون حولها ، نهم الفقهاء الذين 20 يعتقدون الآراء الصحيحة تقليدا و يتفقهون في اعمال العبادات ، ولم يلمّوا بنظر ⁽³⁰¹⁹⁾ في اصول الدين ، ولا بحثوا بوجه عن تصحيح اعتقاد | (١٢٤-١) م

(3012) معنا : ت ، عندنا : ج (3013) و تمييز .. تمييز : ت ، تمييزا فوق : ج (3014) من : ت ، لمن : ج (3015) كلها : ت ، كل ما : ج (3016) لقتلهم : ت ، لقتلهم : ج (3017) يضلوا : ت ، يضلوا : ج (3018) : ا ، عى هارص هسقين بمصوت : ت ج (3019) بنظر : ت ، بالنظر : ج

فاما الذين خاضوا في النظر في اصول الدين فقد دخلوا الدهاليز
والناس هناك مختلفو المراتب بلا شك.

فاما من حصل له البرهان على كل ما تبرهن ، وتيقن من الامور
الالهية كل ما يمكن تيقنه وقارب اليقين في مالا يمكن فيه الا مقارنة
اليقين ، فقد حصل مع السلطان في داخل الدار.

واعلم يا بُنَيَّ انك طالما أنت مشغول بالعلوم الرياضية وصناعة المنطق
فانك من جملة من يدور حول الدار يطلب بابها كما قالوا ايضا (3020)
عليهم السلام (3021) على جهة المثل : ابن زوما لا يزال في الخارج (3022).
فاذا فهمت الامور الطبيعية ، فقد دخلت الدار ، وانت تمشي في دهاليزها.
فاذا كملت الطبيعيات ، وفهمت الالهيات ، فقد دخلت الى (3023) السلطان
في القصر الداخلي (3024) وحصلت معه في در واحدة . وهذه هي درجة
العلماء ، وهم مختلفو الكمال.

فاما من أعمل فكرته بعد كماله في الالهيات ، ومال بحملته نحو الله
عز وجل ، واضرب عما سواه ، وجعل افعال عقله كلها في اعتبارات
الموجودات للاستدلال منها عليه تعالى (3025) ليعلم تدبيره لها على اى جهة
يمكن ان يكون ، فاولئك هم الذين مثلوا في مجلس السلطان . وهذه هي
درجة الانبياء.

فمنهم من وصل من عظيم ادراكه واضرابه عن كل ما سوى الله
تعالى الى (3026) ان قيل فيه : واقام هناك عندا الرب (3027) يسأل ويجاوب ،
١٢٤ - ب م) ويتكلم ، ويكلم في ذلك المقام المقدس . ومن عظيم اغتباطه | بما ادرك : 20

(3020) ايضا : ج ، - : ت (3021) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (3022) : ا ، عدين
بن زوما مبحوص : ت ج [احجيج ١ : ١] (3023) الى : ت ، - : ج (3024) : ا ، ال همصر
هفتيت : ت ج (3025) تعالى : ج ، - : ت (3026) الى : ت ، - : ج (3027) :
ع [الخروج ٢٨/٢٤] ، وهي ثم عم الله : ت ج

لم ياكل خبزاً ولم يشرب ماء⁽³⁰²⁸⁾ . اذ قد قوى العقل حتى تعطلت كل
قوة غليظة في الجسم ، اعنى انواع حاسة اللمس .

ومن الانبياء من رأى فقط . منهم من رأى على قرب ؛ ومنهم من
رأى على بُعد كما قال : من بعيد تراءى لى الرب⁽³⁰²⁹⁾ وقد تقدم لنا

5 الكلام فى مراتب النبوة⁽³⁰³⁰⁾

فلنرجع الى غرض الفصل وهو التاكيد فى اعمال الفكرة فى الله
وحده بعد حصول العلم به كما بينا . وهذه هى العبادة الخاصة بالمدرسين
للعقائق . وكلمة⁽³⁰¹⁵⁾ زادوا فكرة فيه والمقام عنده زادت عبادتهم .

- اما من يفكر فى الله ويكثر ذكره بغير علم ، بل تبعا لمجرد خيال
10 ما ، او تتبع اعتقاد قلّد فيه غيره ، فانه عندى مع كونه خارج الدار | (٢٩٨-ب) ج
وبعيدا عنها ، لا يذكر الله حقيقة ولا يفكر فيه ، لان ذلك الامر الذى
فى خياله ، والذى يذكر فيه ليس هو مطابقا⁽³⁰³¹⁾ لموجود اصلا . وانما
هو مخترع اخترعه خياله كما بينا فى كلامنا على الصفات⁽³⁰³²⁾ . وانما ينبغي
الاخذ فى هذا النوع من العبادة بعد التصور العقلى . فاذا ادركت الله وأفعاله
15 حسب ما يقتضيه العقل بعد ذلك تأخذ فى الانقطاع اليه وتسعى نحو قربه ،
وتغلظ الرصلة التى بينك وبينه ، وهى العقل قال⁽³⁰³³⁾ : فقد أُريت
لتعلم ان الرب الخ.⁽³⁰³⁴⁾ وقال : فاعلم اليوم وردد فى قلبك الخ.⁽³⁰³⁵⁾
وقال : اعلموا ان الرب هو الاله⁽³⁰³⁶⁾ .

(3028) : ع [الخروج ٢٤/٢٨] ، لم ياكل ولم يشرب : ت ج (3029) :
ع [ارميا ٢١/٢] ، مرحوقى . ي تراه ل : ت ج (3030) الجزء الثانى الفصل ٤ (3031)
مطابقا : ت ، مطابق : ج (3032) الجزء الاول الفصل ٥ (3033) قال : ت ، - : ج
(3034) : ع [التثنية ١٥/٤] ، انه هوايت لدعت [+ كى . و : ت] جو : ت ج
(3035) : ع [التثنية ٣٩/٤] ، ويدعت هيوم [+ وهشوت ال لبيك و : ت] جو :
ت ج (3036) : ع [المزمور ٩٩/٣] ، وهو كى الله هاليم : ت ج

وقد بينت التوراة ان هذه العبادة الاخيرة التى نهى عنها في هذا الفصل (١٢٥-١) م (٣٠٣٧) انما تكون بعد الادراك | قال: فاحببتم الرب الهكم وعبدتموه بكل قلوبكم وبكل نفوسكم (٣٠٣٨) وقد بينا مرات (٣٠٣٩) ان المحبة على قدر الادراك وبعد المحبة (٣٠٤٠) تكون (٣٠٤١) تلك العبادة التى قد نهى عنها ايضا عليهم السلام (٣٠٤٢) عليها وقالوا: وتلك عبادة بالقلب (٣٠٤٣) وهى عندى 5 (٣٠٤٤) اعمال الفكرة فى المعقول الاول ، والانفراد لذلك حسب الطاقة. ولذلك نجد داود قد اوصى سليمان واكد عليه فى هذين اعنى فى السعى فى ادراكه، والسعى فى عبادته ، بعد الادراك ، فقال : وانت يا سليمان ابني فاعرف اله ابيك واعبده الخ. اذا طلبته. فانك تجده الخ (٣٠٤٥).

10 الحَصَصْ ابدأ على الادراكات العقلية لا على الخيالات ، لان الفكرة فى الخيالات لا تتسمى (٣٠٤٦) معرفة (٣٠٤٧) وانما تتسمى (٣٠٤٨) : ما خطر على قلوبكم (٣٠٤٨). فقد بان ان القصد بعد الادراك ، الانقطاع اليه ، واعمال الفكرة العقلية فى عشقه دائماً. وهذا اكثر ما يتم بالخلوة والانفراد ولهذا يكثر كل فاضل الانفراد (٣٠٤٩) ، ولا يجتمع باحد الا لضرورة.

15

تنبيه :

قد بينا (٣٠٥٠) لك ان هذا العقل الذى فاض علينا منه تعالى هو الوصلة التى بيننا وبينه . وانت المخير ، ان شئت ان تقوى هذه الوصلة وتغلظها ،

(3037) انها: ج: -، ت: (3038): ع [التنبيه ١١/١٣]، لاهيه ات الله [ى.ى: ت: ت] الميكم وليندو بكل ليكم وبكل تفشكم: ت ج (3039) الجزء الاول، الفصل ٣٩ ، والجزء الثالث الفصل ٢٨ (3040): ا، الاهيه: ت ج (3041) تكون: ن، -، ت ج (3042) عليهم السلام: ج، زمل: ت (3043): ا، زو عبوده شلب: ت ج [تعتيت ٢-١، بركوت: (3044) عنلى: ت، عندنا: ج (3045): ع [الاخبار الايام الاول ٢٨/٩]، واته شامه بنى دع ات الهى ابيك وعبد هوو جو، ام تدرشون [تبقشون: ن] عصالك و [جو: ت] [تمز بنوزنحك لعد: ج]: ت ج (3046) تتسمى: ت، تسمى: ج (3047): ا، دمه: ت ج (3048): ع [حزقيال ٢٠/٣٢]، هووله عل اوحكم: ت ج (3049) الانفراد: ت ج - بالانفراد: ن (3050) بينا: ت، بينت: ج [الجزء الثانى، الفصل ١٢ و ٣٧]

فعلت ؛ وان شئت ان تُضعفها ، واثرقها اولا اولا حتى تقطعها ،
فعلت . وانما تُقوّى هذه الوصلة بـاعمالها في محبته ، والاقبال على ذلك
كما بينا . واضعافها وترقيقها يكون باشتغال فكرتك بما سواه .

- واعلم انك ولو كنت اعلم الناس بحقيقة العلم الالهى ، فانك عندما
5 تخلى (3051) فكرتك | من الله وتشتغل بكليتك بأكل ضرورى او بشغل (١٢٥-ب) م
ضرورة ، فانك قد قطعت تلك الوصلة التى بينك وبين الله ، ولا انت
معه حينئذ ، وكذلك ليس هو معك ، لان تلك النسبة التى بينك وبينه
قد انقطعت بالعقل في تلك الساعة . ولهذا كان الفضلاء يشاححون على
الافاق التى يشتغلون فيها عنه ، وحذروا من ذلك وقالوا : لا تصرف
10 فكرتك عن الله (3052) ، وقال داود : جعلت الرب امامى فى كل حين فانه
عن يمينى لئى لا اترزعزع (3053) يقول انى لم اخل فكرى منه وكأنه يدي
اليمنى التى لا اغفل (3054) عنها طرفة عين لسرعة حركتها . فلذلك لا اميل
ان لا اسقط .

واعلم ان هذه اعمال العبادات كلها كقراءة التوراة والصلاة وعمل
15 سائر الفرائض (3055) انما غايتها ان تراض بالاشتغال باوامره تعالى عن
الاشتغال بامور الدنيا كانك (3056) اشتغلت به تعالى عما سواه . فان كنت
تصلّى بتحريك شفّيتك ، وانت مستقبل الحائط ، ومفكر فى
بيعك ، وشرائك ، وتقرأ التوراة بلسانك ، وقلبك فى بنيان دارك
من غير اعتبار لما تقرأه .

20 وكذلك كلما عملت فريضة (3057) تعملها بجوارحك كن يحفر حفرة
فى الارض ، او يختطب خطبا من الشعراء من غير اعتبار معنى ذلك العمل ،

(3051) تخلى : ت ، تقل : ج (3052) : ا ، ال تفنوا ل مدعتمكم : ت ج [شبت
١٤٩ ا] (3053) : ع المزمور ٨/١٥ ، دود شوقى . ي لنجدى تميد ك ميسنى بل اموط :
ت ج (3054) اغفل : ت ، يغفل : ج ن (3055) : ا ، المصوت : ت ج (3056) كانك :
ت ، فكانك : ج (3057) : ا ، مصوه : ت ج

ولا عمن صدر ، ولا ما غايته . فلا تظن انك حصلت على غاية ، بل تكون حينئذ قريباً من قيل فيهم : انت قريب من افواههم وبعيد عن كلامهم ⁽³⁰⁵⁸⁾ ومن هنا آخذ في ارشادك لصورة الرياضة حتى تحصل هذه الغاية العظيمة .

- ٥ م (١-١٢٦) اول ما تأخذ نفسك به هو ان تُخلّي خاطرك من كل شيء عندما تقرأ تلاوة : اسمع ⁽³⁰⁵⁹⁾ وتُصلّي ولا تقنع من النية في تلاوة : اسمع في الآية الاولى ⁽³⁰⁶⁰⁾ ومن ⁽³⁰⁶¹⁾ الصلوة في البركة الاولى ⁽³⁰⁶²⁾ ، فاذا صح لك ذلك ، وتمكّن سنين ⁽³⁰⁶³⁾ ، خذ نفسك بعد ذلك بان تكون كلما قرأت التوراة ، او سمعتها لا تبرح بكليتك وجملة فكرك متجها نحو اعتبار ما تسمع او تقرأ . فاذا تمكّن ذلك ايضا مدة ⁽³⁰⁶⁴⁾ تأخذ نفسك بان تكون فكرتك ابدا خالصة في كل ما تقرأه من سائر كلام الانبياء حتى في جميع البركات ⁽³⁰⁶⁵⁾ . تقصد فيها تأمل ما تلفظ به واعتبار معناه .

- فاذا خلصت لك هذه العبادات ، وكانت فكرتك فيها في حال عملها بريئة من الفكرة في شيء من امور الدنيا ، فخذ نفسك بعد ذلك ان تشغل فكرك في ضرورياتك ، او في فضول عيشك ، وبالجملة تعمل 15 فكرك في الامور الدنيوية ⁽³⁰⁶⁶⁾ في حال اكلك او شربك ، او في حال كونك في المرحاض ، او في حال ⁽³⁰⁶⁷⁾ حديثك مع اهلك او بنيك الاصاغر ، او في حال حديثك مع جمهور الناس . فهذه ازمة كثيرة واسعة قد اوجدتها (٢٩٨-ب) ج لك تفكر فيها في كل ما تحتاج اليه من امور القنية وتدير المنزل ، والمصالح البدنية .

(3058): ع [ارميا ٢/١٢] ، قروب انه بفهم ورجوع مكليونهم: ت ج (3059):
 ا ، قريات شمع: ت ج . (3060): ا ، الكونه قريات شمع بفسوق راشون: ج (3061)
 من: ت ، في: ج ن (3062): ا ، بركة راشونه: ت ج (3063) سنين: ت ، سينا: ج
 (3064) مدة: ت ، - : ج (3065): ا ، البركات: ت ج (3066): ا ، ميل دعلا: ت ج
 (3067) حال: ت ، - : ج

واما فى اوقات الاعمال الشرعية ، فلا تشغل الفكرة الا بما انت عامله كما بينا. واما فى وقت خلواتك (3068) بنفسك دون احد ، وفى حال انتباهك على سررك ، فالخدر ، ثم الخدر ، أن تعمل الفكرة فى تلك الاوقات العزيزة فى شئ اخر غير تلك العبادة العقلية [، وهى القرب من الله (١٢٦- ب) م]
 5 والمثول بين يديه على الجهة الحقيقية التى اعلمتك ، لاعلى جهة الانفعالات الخيالية. فهذه الغاية عندى يمكن حصولها لمن اهل نفسه لها من اهل العلم بهذا النحو من الارتياض.

واما كون الشخص من الناس يحصل له من ادراك الحقائق والغبطة بما ادرك حالة يكون بها يحدث الناس ويشغل بضروريات جسمه ، وعقله كله ، عند ذلك مصروف نحوه تعالى ، وهو بين يديه تعالى دائما بقلبه ، وهو مع الناس بظاهره ، على نحو ما قيل فى الامثال الشعرية التى ضربت لهذه المعانى : انى نائمة وقلبي مستيقظ اذا بصوت حبيبي قارعا
الخ (3069)

فهذه درجة ما اقول : انها درجة الانبياء كلهم ، بل اقول : ان هذه
 15 هى درجة سيدنا موسى (3070) المقول فيه : ثم يتقدم موسى وحده الى الرب وهم لا يتقدمون (3071) وقيل فيه : واقام هناك عند الرب (3072) ،
وقيل له : وانت فقفت ههنا عندى (3073) كما بينا (3074) من معانى هذه الآيات (3075) ، وهذه ايضا درجة الآباء (3076) للذين حصل من قربهم منه تعالى ان عُرِف (3077) اسمه بهم للعالم : اله ابراهيم واله اسحق واله يعقوب

(3068) خلواتك : ت ج ، خلوتك : ن (3069) : ع [نشيد الانا شيد ٢/هـ] ، انى يشنه ولبى مرقول دودى دوفق وجو : ت ج (3070) : ا ، مشه ريننو : ت ج (3071) : ع [الخروج ٢٤/٢] ، ونجش مشه لبدو ال . ي . ي وهم لا يحشو : ج (3072) : ع [الخروج ٢٨/٣٤] ، ويهى شم عم . ي . ي : ت ج (3073) : ع التثنية ٣١/هـ] ، واته فه عبد عدى : ت ج (3074) : لعنظر : الجزء الاول ، الفصل ١٣ : الجزء الثانى ، الفصل ٢٢ : الجزء الثالث ، الفصل ٥١ (3075) : ا ، الفسوقم : ت ج (3076) : ا ، الابوت : ت ج (3077) : ان حرف : تكررى : ج

هذا اسى الى الدهر⁽³⁰⁷⁸⁾ . وحصل من اتحاد عقولهم بادراكه⁽³⁰⁷⁹⁾ ان عقد
مع كل واحد منهم معاهدة⁽³⁰⁸⁰⁾ دائمة : فاذا ذكر عهده مع يعقوب الخ.⁽³⁰⁸¹⁾
لان هؤلاء الاربعة اعنى الآباء وموسى سيدنا⁽³⁰⁸²⁾ تبين فيهم من الاتحاد
بالله اعنى ادراكه ومحبته ما شهدت به النصوص .

- وكذلك عناية الله بهم وبمسلمهم بعدهم عظيمة . وكانوا مع ذلك قد
(١-١٢٧) م يشتغلون بتدبير الناس وانماء المال | والسعى فى القنية فذلك عندى دليل
على انهم عند تلك الاعمال كانوا يعملونها بجوارحهم لا غير ، وعقولهم
بين يديه تعالى لاتبرح . ويدولى ايضا ان الذى اوجب بقاء هؤلاء الاربعة
على غاية الكمال عند الله وعنايته بهم مستمرة ، ولو فى حال اشتغالهم
بإيئام المال ، اعنى فى حال الرعاية ، والفلاحة ، وتدبير المنزل ، كونهم
غائبن كانت فى جميع تلك الأفعال للقرب منه تعالى اى قرب ، لان كان
غاية سعيهم فى وجودهم⁽³⁰⁸³⁾ ايجاد ملة تعرف الله وتعبده : وقد علمت انه
سيوصى الخ⁽³⁰⁸⁴⁾ .

- فقد بان لك ان سعيهم كله كانت غايته مصروفة نحو بسط توحيد الله
فى العالم⁽³⁰⁸⁵⁾ وارشاد الناس لمحبه تعالى . فلذلك صحت لهم هذه الدرجة
15 ⁽³⁰⁸⁶⁾ اذ تلك الاشتغالات عبادة محضة عظيمة . وما تلك الدرجة درجة
يروم مثل الارشاد لحصولها . أما تلك الدرجة التى تقدم ذكرها قبل هذا
⁽³⁰⁸⁷⁾ فانها يرام الوصول اليها بذلك الارتياض الذى ذكرناه ، والى الله

(3078) : ع [الخروج ١٥/٣] ، الى ابراهيم والمي يصحن والمي يعقب زه شى
لهم : ت ج (3079) بادراكه : ت ، وادراكه : ج (3080) : ا ، برت : ت ج
(3081) : ع [الاحبار ٢٦/٤٢] ، وذكرى ات برى يعقب وجو : ت ج (3082) :
ا ، الابوت ومثه رينو : ت ج (3083) وجودهم : ت ، - : ج (3084) : ع [التكوين
١٩/١٨] ، كيد عتيولمن اشريصوه [+ ات بفين ٧١] وجو : ت ج (3085) : ا ،
يحدو هشم بولم : ت ج (3086) الدرجة : ت ج ، - : ن (3087) هذا : ت ، هاء : ج

الضراعة فيرفع⁽³⁰⁸⁸⁾ العوائق الحائلة بيننا وبينه، وإن كان أكثر تلك العوائق منا كما بينا⁽³⁰⁸⁹⁾ في فصول هذه المقالة : آثامكم فرقت بينكم وبين
الهكم⁽³⁰⁹⁰⁾.

- وقد ظهر لي الآن وجه نظر غريب جدا تنحلّ به شكوك وتنكشف
- 5 به اسرار الهية. وذلك أنا قد بينّا في فصول العناية أن على قدر عقل كل ذي عقل تكون العناية به ، فالشخص الكامل الإدراك الذي لا يبرح عقله | عن⁽³⁰⁹¹⁾ الله دائماً تكون العناية به دائمة⁽³⁰⁹²⁾ والشخص الكامل (١٢٧-ب) م الإدراك الذي قد تخلّى⁽³⁰⁹³⁾ فكرته من الله وقتاً ما ، فإنه تكون العناية به وقت فكرته في الله فقط ، تبخلى العناية عنه وقت اشتغاله ، وليس تخلّيها عنه حينئذ كتخلّيها عن من لم يعقل قط ، بل تقل تلك العناية. إذ 10 وليس لذلك الكامل الإدراك وقت اشتغاله عقل بالفعل ، وإنما هو ذلك الكامل حينئذ مدرك بقوة قريبة.

ومثاله حينئذ مثال الكاتب الماهر في حال كونه لا يكتب ، فيكون الذي لم يعقل الله بوجه ، كمن هو في ظلام ولا رأى ضوءاً قط ، كما 15 بينا⁽³⁰⁹⁴⁾ في قوله : والمناقون في الظلمة يصمتون⁽³⁰⁹⁵⁾.

والذي أدرك وهو مقبل بكليّته على معقوله ، كمن هو في ضوء الشمس الصافي.

والذي قد أدرك وهو مشغول ، فمثاله⁽³⁰⁹⁶⁾ في حال اشتغاله ، كمن هو في يوم غيم لا تشرق فيه الشمس من أجل السحاب الحاجب بينها 20 وبينه. فلذلك يبدو لي أن كل ما أصابه شرّ من شرور الدنيا من الانبياء

(3088) فيرفع : ت ، في رفع : ج (3089) انظر مثلاً الجزء الثالث ، الفصل ١٢ (3090) : ع [اشياء ٢/٥٩] ، عزويتكم هو مديلم بينكم لين الهيك : ت ج (3091) من : ت ، عند : ج (3092) دائمة : ج ، دائماً : ت (3093) تقل : ت ج ، تخلت : ن (3094) : الجزء الثالث ، الفصل ١٨ (3095) : ع [الملوك الاول ٩/٢] ، ورشيم بمحك يدمو : ت ج (3096) فمثاله : ت ، فثله : ج

او الفضلاء الكاملين، فانه انما اصابه ذلك الشرّ في وقت تلك الغفلة. وعلى قدر طول تلك الغفلة او حساسية الامر الذي وقع به الاشتغال، يكون عظيم البلية. فان كان الامر هكذا؛ فقد انحلت الشك العظيم الذي دعا (٢٩٩-١) ج الفلاسفة ان سلبوا العناية الالهية عن كل شخص من اشخاص الانسان | وسوّوا بينهم، وبين اشخاص سائر انواع الحيوان. وكان دليلهم على 5 ذلك كون الفضلاء الاخيار تعريضهم آفات عظيمة.

(١٢٨-١) م وتبين⁽³⁰⁹⁷⁾ | السرّ في ذلك، ولو على مقتضى آرائهم وتكون عناية الله تعالى دائماً بمن حصل له ذلك الفيض المباح لكل من سعى في حصوله. وان عند خلوص فكرة الانسان، وادراكه له تعالى بالطرق الحقيقية وغبطته بما ادرك، لا يمكن قط حينئذ ان يصيب ذلك الشخص نوع من 10 انواع الشرور لانه مع الله، والله معه. اما عند اضراجه عنه تعالى الذي هو حينئذ محجوب عن الله فالله⁽³⁰⁹⁸⁾ محجوب عنه، فهو حينئذ عرضة لكل سرّ يتفق ان بصييه. لان المعنى الموجب العناية، والخلاص من بحر الاتفاق، هو ذلك الفيض العقلي. وقد انحجب وقتاً ما، عن ذلك الفاضل الخير، او لم يحصل اصلاً، لذلك الناقص الشرير. ولذلك اتفق 15 لهما⁽³⁰⁹⁹⁾ ما اتفق.

وقد صح عندى هذا الاعتقاد ايضا من نص التوراة قال تعالى :
واحجب وجهي عنهم فيصبرون ما كلاً وتصيبهم شرور كثيرة وشدائد
فيقولون في ذلك اليوم اليس لأنّ الهنا ليس فيما بيننا اصابتنا هذه الشرور؟
(3100) ويبين ان هذه حجب الوجه⁽³¹⁰¹⁾ نحن سببها، ونحن فاعلوا هذا 20
الحجاب، وهو قوله : وانا احجب وجهي في ذلك اليوم بسبب جميع

(3097) تبين : ت ، تبين : ج (3098) عن الله فالله : ت ، - : ج (3099) لهما : ت ، له : ج (3100) : ع [الثنية ١٧/٣١] ، وهترق في مهم وهيه لاكل ومسا وهورعوت ربوت وصروت و امر يوم ههوا هلا عل ك اين الهى بقربى مصارفى هرعوت هاله. ت ج (3101) : ا ، المسترث فقيم : ت ج

الشر الذي صنموه⁽³¹⁰²⁾ . ولا شك ان حكم الواحد كحكم الجماعة .

فقد بان لك ان السبب في كون الشخص من الناس مسيئاً مع الاتفاق ، ويصير مباحاً لا كل⁽³¹⁰³⁾ مثل البهائم هو كونه محجوباً عن الله ، اما اذا كان إلهه في قربه⁽³¹⁰⁴⁾ فلا ينداه شرّاً اصلاً ، قال تعالى : فلا تخف

فاني معك ولا تلتفت فانا الهك الخ⁽³¹⁰⁵⁾ ، وقال : اذا اجتزت في المياه

فاني معك او في الانهار فلا تغمرك الخ⁽³¹⁰⁶⁾ . التقدير : اذا اجتزت في المياه (١٢٨ - ب) م

فاني معك لا تغمرك الانهار⁽³¹⁰⁷⁾ . لان كل من تأهل حتى فاض عليه ذلك

العقل لزمته العناية ، وامتنعت عنه الشرور كلها قال : الرب معي لا اخاف

وماذا يصنع البشر⁽³¹⁰⁸⁾ ، وقال : فتقرب اليه وصالحه⁽³¹⁰⁹⁾ . يقول

10 اتجه نحوه و⁽³¹¹⁰⁾ تسلم من كل سوء .

تأمل نشيد المصائب⁽³¹¹¹⁾ تجده يصف تلك العناية العظيمة ،

والوقاية ، والحماية من جميع الآفات الجسدية العامة والخاصة بشخص

دون شخص لا ماهو منها تابع لطبيعة الوجود ، ولا ماهو منها من

مكايد الانسان قال : اذ ينقذك من فخ الصيد ومن وباء الاهواء بريشه

15 يظلك ، وتحت اجنحته تعصم ، يكون لك حقه مجنباً وترساً لا تخشى

من هول الليل ، ولا من سهمهم يطير في النهار ، ولا من وباء يسرى

في الدجى ، ولا من غائلة تفسد في الظهيرة⁽³¹¹²⁾ .

(3102) : ع [التثنية ١٨/٣١] ، وانكى هستر استبر فتي بيوم ههوا عل كل هرشه

اشرصه : ت ج (3103) لا كل : ت ، لا كول : ج (3104) : ا ، الهيو بقربو : ت ج

(3105) : ع [اشعيا ١٠/٤١] ، ال تيرا كي اذك اني ال قشع كي اني الهيك وجو : ت ج

(3106) : ع [اشعيا ٢/٤٣] ، كي تعبر بيم اذك اني و بهروت لا يشطفوك وجو : ت ج

(3107) التقدير ... الانهار : ت ج ، - : ن [ا ، كي تعبر بيم و اني اذك بهروت

لا تشطفوك : ت ج] (3108) : ع [المزمور ٦/١١٧] ، اقل ل لا ايرامه يسه ل ادم : ت ج

(3109) : ع [ايوب ٢٢/٢١] ، مسكن ناعمر و شلم : ت ج (3110) و : ت ، - : ج

(3111) : ا ، شير شل فعيم : ت ج (3112) : ع [المزمور ٩٠/٦ - ٣] كي هوا يصيلك

مفح يقرش مدبر هوتو يبارتو يسك لك وتحت كنفيو تحسه صنه و يحره استولا تيرا مفحد ليله

محص يعوف يوم مدبر بافل و هلك مقطب يشود صهريم : ت ج

ووصل لوصف الحماية من مكاييد الناس أن قال : إنك لو اتفق ان
تعب في معركة حرب منتشرة ، وانت في حال طريقك ، حتى لو قتل الف
قتيل عن شمالك ، وعشرة آلاف عن يمينك ، كما نذاك (3113) شرّ بوجه ،
الا تنظر وترى بعينك (3114) حكم الله ، ومكافاته لأولئك الشريرين الذين
قتلوا ، وانت سالم. وذلك قوله : تسقط عن جانبك الالوف وعن يمينك 5
الريّوات واليك لا يقترب السوء بعينيك تنظر ذلك وتعاين مجازاة
المنافقين (3115).

ثم تبع ذلك بما تبع من العناية ، ثم أعطى العلة في هذه الحماية العظيمة
(3116) وقال : ان السبب في هذه العناية العظيمة بهذا الشخص : أنجيّه
لانه تعلق بي ارقيه لانه عرف اسمي (3117) . وقد بينا في فصول تقدمت 10
(١-١٢٩) م ان معنى معرفة الاسم (3118) | هو ادراكه فكأنه يقول هذه الحماية لهذا
الشخص ليما عرفني وعشقتني بعد ذلك. وقد علمت الفرق بين الحب
والعاشق (3119) لان افراط المحبة حتى لا يبقى فكر في شيء اخر غير ذلك
المحبوب هو العشق.

وقد بينت (3120) الفلاسفة ان القوى (3121) البدنية في حال الشباب 15
تعوق (3122) عن اكثر الفضائل الخلقية. فناهيك عن هذه الفكرة الصافية
الحاصلة عن كمال المعقولات المؤدية لعشقه تعالى فانه من المحال ان
تحصل مع غليان الاخلاط الجسمية (3123) . لكن كلما ضعفت قوى الجسم
وخمدت نار الشهوات قوى العقل وانبسطت انواره ، وصفا ادراكه ،

(3113) نذاك : ت ج ، دذاك : ن (3114) بعينك : ت ، بعينيك : ج (3115) :
ع [الزمور ٧-٨/٩٠] ، يقول مصداك الف وربيه ميمينك اليك لا يحش رق بعينيك تبسط
وشملت رشمع تراه : ت ج (3116) العظيمة : ت ج ، عظيمة : ن (3117) : ع [الزمور
١٤/٩٠] ، كي بي حشق وافلظوها شجبهو كي يدع شمي : ت ج (3118) : ا ، يديمت هشم :
ت ج (3119) : ا ، اوهب وحوشق : ت ج (3120) بينت : ت ، بين : ج (3121)
القوى : ت ج ، القوة : ن (3122) تعوق : ج ، تعيق : ت (3123) الجسمية : ت ، الجسانية : ج

وتَغْبِطُ بما ادرك حتى اذا طعن الكامل في السن ، وقارب الموت ، زاد ذلك الادراك زيادة عظيمة ، وتعظم الغبطة بذلك الادراك والعشق للمُدْرَك الى ان تفارق النفس الجسد . حينئذ في حال تلك اللذة ، وعن هذا المعنى اشاروا الحكماء ⁽³¹²⁴⁾ في موت موسى وهرون ومريم ان ثلاثهم ماتوا بقبلة ⁽³¹²⁵⁾ وقالوا ⁽³¹²⁶⁾ :

ان قوله : فمات هناك موسى عبد الرب في ارض مؤاب بامر الرب ⁽³¹²⁷⁾ يعلم انه مات بقبلة ⁽³¹²⁸⁾ . وكذلك قيل في هرون : بامر الرب ومات هناك ⁽³¹²⁹⁾ . وكذلك قالوا في مريم : هي ايضا ماتت بقبلة ⁽³¹³⁰⁾ لكن لم يُذكر فيها : بامر الرب ⁽³¹³¹⁾ ، لكونها امرأة لا يحسن ذكر هذا المثل فيها ، الغرض ان ثلاثهم ماتوا في حال لذة ذلك الادراك من شدة العشق وجروا الحكماء ⁽³¹³²⁾ عليهم السلام ⁽³¹³³⁾ في هذا القول على الطريق ⁽³¹³⁴⁾ الشرعية المشهورة التي تُسمى الادراك | الحاصل عند (١٢٩-ب) م شدة عشقه تعالى | قبلة ⁽³¹³⁵⁾ كما قال : ليقبلني بقبلي فيه الخ ⁽³¹³⁶⁾ . (٢٩٩-ب)

فهذا النحو من الموت الذي هو السلامة من الموت بالحقيقة ، انما 15 ذكروا الحكماء ⁽³¹³²⁾ عليهم السلام ⁽³¹³³⁾ انه حصل لموسى وهرون ومريم . اما بقية الانبياء والفضلاء ، فدون هذا لكنهم بالجملة يقوى ادراك عقولهم عند المفارقة كما قيل : ويسير بِرُكِّ امامك ومجد الرب يجمع شملك ⁽³¹³⁷⁾ . ويبقى ذلك العقل بعد ذلك البقاء الدائم على حالة واحدة ،

(3124) : ا ، الحكيم : ت ج (3125) : ا ، شلتن متو بنشيقه : ت ج (3126) : بابترا ١٧ - ١ (3127) : ع [الثنية ٥/٣٤] ، ويمت ثم منه مبداءه بارص مؤاب عل في الله : ت ج (3128) : ا ، ملید شمت بنشيقه : ت ج (3129) : ع [العدد ٣٨/٣٣] ، وكذلك قيل في امرن عل في ي . ي ويمت ثم : ت ، - : ج (3130) : ا ، اف هيا بنشيقه [بنشيقه : ج] ته : ت ج (3131) : ا ، حل في الله [ي . ي] : ت ج (3132) : ا ، الحكيم : ت ج (3133) : عليم السلام : ج ، ز . ل : ت (3134) الطريق : ت ، الطريقة : ج (3135) : ا ، نشيقه : ت ج (3136) : ع [نشيد الانا شيد ٣/١] ، يشقى منشيقوت فيهر : ت ج (3137) : ع [اشعيا ٨/٥٨] ، وهلك لفنيك صدقك كجود يهوه يا سفاك : ت ج

اذ قد ارتفع العائق الذى كان يحجبه بعض الاوقات. ويكون بقاؤه فى تلك اللذة العظيمة التى ليست هى من جنس لذة البدن كما بينا فى تأليفنا و بين غيرنا قبلنا. وخذ (3138) نفسك يفهم (3139) هذا الفصل واجعل وكدك فى تكثير تلك الأوقات التى انت فيها مع الله، او فى السعى نحوه. وفى تقليل تلك الأوقات التى انت فيها مع غيره ، وغير ساعٍ نحوه ، فى هذا الارشاد 5 كفاية بحسب غرض هذه المقالة.

فصل نب [٥٢]

ليس جلوس الانسان وحركته وتصرفاته وهو وحده فى بيته كجلوسه ، وحركته ، وتصرفاته (3140) ، وهو بين يدى ملك عظيم. ولا كلامه وانبساطه ، وهو بين اهله ، وقرابته (3141) ، ككلامه وهو (*) 10 فى مجلس الملك. فلذلك من آثار الكمال الانسانى وان يكون : رجل الله (3142) م (١-١٣٠) حقيقة ، وتنبه ، ويعلم | ان الملك العظيم الملاحق له الملازم له دائما اعظم من كل شخص انسان هو ملك (3143) ولو كان داود وسليمان. وذلك الملك الملازم الملاحق هو العقل الفائض علينا الذى هو الصلة بيننا وبينه تعالى. وكما انا ادركناه بذلك الضوء الذى افاض علينا كما قال : 15 وبنورك نعين النور (3144) . كذلك بذلك الضوء بعينه اطلع علينا. ومن اجله هو تعالى معنا دائما مطلع مشرف : ايستخفى انسان فى الخفايا وانا لا اراه (3145) م

فافهم هذا جدا ، واعلم انه لما فهمه الكاملون، حصل لهم من الورع ، والخشوع ، وخوف الله ، وتقيته ، والحياء منه تعالى بطرق حقيقة 20

(3138) وخذ. ت ، فخذ ج (3139) بفهم: ت ج ، بافهام ج (3140) تصر فاتة ت ج ، تصرفها ن (3141) قرابته ت ، اقاربه ج (*) وهو ج ، ت (3142) ا ، ايش عالمي ت ج (3143) ملك ح د ، ت (3144) ع [المزمور ١٥/٣٥] ، باورك نصراه اور ت ج (3145) ع [ارميا ٢٤/٢٣] ، ام يستر ايش بمسرح واني لا اراهم ت ج

لاخيالية ، ما جعل باطنهم مع نساتهم ، وفي المرحاض كظاههم مع سائر الناس. كما تجد سيرة احبارنا المشاهير مع نساتهم : واحد يكشف عرض الكف ويستر عرض الكف⁽³¹⁴⁶⁾ وقالوا ايضا من هو المتواضع ؟ كل من تصرف بالليل مثل ما تصرف بالنهار⁽³¹⁴⁷⁾ .

5 وقد علمت نهم عن قامة متصبية⁽³¹⁴⁸⁾ الارض كلها مملوءة من مجده⁽³¹⁴⁹⁾ ليتضرر بهذا كله الامر الذي ذكرت لك. وهو ان نحن دائما بين يديه تعالى وبمحضر سكية نمشي ونقلب وعظاء الحكماء⁽³¹³²⁾ عليهم السلام⁽³¹³³⁾ كانوا يتأففون من كشف رؤسهم لكون الانسان ملابس السكية⁽³¹⁵⁰⁾ .

وكذلك كانوا يقللون الكلام لهذا الغرض وقد اوضحنا ما ينبغي 10 ايضا⁽³¹⁵¹⁾ من⁽³¹⁵²⁾ تقليل الكلام في الآباء⁽³¹⁵³⁾ فان الله في السماء وانت على الارض فلتكن كلمتك قليلة⁽³¹⁵⁴⁾ . وهذا الغرض الذي

نهتك عليه هو الغرض من اعمال الشريعة كلها، لانه⁽³¹⁵⁵⁾ بتلك الجزئيات (١٣٠ - ب) م العملية كلها وبتكرارها تحصل رياضة للآحاد الفضلاء الى ان يكملوا الكمال الانساني فيخافوا الله تعالى ، ويرهبوا ، ويفزعوا ، ويعلموا 15 من معهم ، فيفعلون بعد ذلك ما يجب .

قد بين تعالى ان غاية اعمال الشريعة كلها حصول⁽³¹⁵⁷⁾ هذا الانفعال الذي قد برهنا في هذا الفصل لمن يعلم الحقائق صحة لزوم حصوله ، اعني

(3146) : ا ، محله طفع ومكه طفع : ت ج [ندرم ١/٢٠ - ب] (3147) : ا ، ابره هوا صنوع كل هفنه بليله كدرك شفته بيوم : ت ج [برکوت ١٢٠ - ا] (3148) : ا ، بقومه زقوفه ت ج (3149) : ع [اشعيا ٣/٦] ، مشوم ملوا كل هارص بكجود و ت ج (3150) : ا ، الشكينة ت ج (3151) ما يني ايضا ح ت ، - ج (3152) من ت . ي ج (3153) : ا ، الابوت ت ج (3154) ع [الجامعة ١١٥] ، كي هالمع بشيم عمل و راته عل هارص عل كن هيو دريم معليم ت ج (3155) لانه ت . لانه ت ج (3156) يردجوا ويفزعوا ويعدوا ت ، رهبون ويعرعون ويعلمون ج (3157) حصول ج ، - ت

خوفه تعالى ، واستهوال امره ، قال : وان لم تحفظ جميع كلام هذه التوراة المكتوب في هذا السفر وتعمل به وتنق هذا الاسم المجيد الرهيب الرب الهك (3158) .

فتأمل كيف صرح لك بان القصد كان من كل كلام. هذه التوراة (3159) غاية واحدة ، وهي (3160) اتقاء هذا الاسم الخ (3161) ، واما كون هذه 5 الغاية هي الحاصلة عن الاعمال فتعلم ذلك من قوله في هذا النص ان لم تحفظ لتعمل الكل (3162) . فقد تبين انها من (3163) الاعمال اعمل ولا تعمل (3164) اما الاعمال (3165) التي افادتها التوراة وهي ادراك وجوده تعالى و وحدانيته فتلك الاراء تفيدنا المحبة (3166) كما بينا مرات .

وقد علمت تأكيداً أكدت التوراة في المحبة (3167) : بكل قلبك 10 وكل نفسك وكل قدرتك (3168) ، لان هاتين الغايتين وهما المحبة والتقوى (3169) تحصلان بالشئتين المحبة : (3167) تحصل بآراء الشريعة المتضمنة ادراك وجوده على ما هو تعالى (3170) عليه ؛ والتقوى (3171) تحصل بجميع اعمال الشريعة كما بينا فافهم هذا التلخيص.

هذا الفصل يتضمن شرح معاني ثلاثة اسماء احتجنا لشرحها وهي الاحسان ، والحكم والعدالة (3172) وقد بينا في شرح الآباء (3173) ان

(3158) : ع [التثنية ٥٨/٢٨] ، ام لاشعر لمسوت ات كل دبرى تورة هزات مكتوبيم بسفر هزه ليراه ات هشم هتكبك وهنورا هزه ات الله الهيك : ت ج (3159) : ا ، مكل دبرى هتوره هزات : ت ج (3160) هي : ت ، هو : ج (3161) : ا ، ليراه ات هشم جو : ت ج (3162) : ا ، الفسوق ام لا تشمر لمسوت ات كل جو : ت ج (3163) من : ت ، - : ج (3164) : ا ، عسه ولا تمسه : ت ج (3165) الاعمال : ت ، الاراء : ج (3166) : ا ، الابه : ت ج (3167) : ا ، الادبه : ت ج (3168) : ع [التثنية ٥/٦] ، بكل لبيك وبكل نفسك وبكل مادك : ت ج (3169) : ا ، الابه واليراء : ت ج (3170) تعال : ت ، - : ج (3171) : ا ، واليراء : ت ج (3172) : ا ، حسد وشفط وصدق : ت ج (3173) : ا ، ابوت : ت ج

الاحسان⁽³¹⁷⁴⁾ | معناه المبالغة في اى شئ يولغ فيه واستعماله في المبالغة (١-٣٠٠) ج
في الافضال⁽³¹⁷⁵⁾ اكثر. ومعلوم ان الافضال يعمّ معنيين :
احدهما : الانعام على من لا حق له عليك اصلا.

والثاني : الانعام على المستحقّ باكثر⁽³¹⁷⁶⁾ مما يستحقّ واكثر استعمال
5 الكتب النبوية للفظه الاحسان⁽³¹⁷⁴⁾ ، هو في الانعام على من لا حق
له عليك اصلا. ولذلك كل نعمة تصل منه تعالى تُسمّى احسانا⁽³¹⁷⁴⁾ :
قال : اذكر رافة الرب⁽³¹⁷⁷⁾ . فلذلك هذا الوجود كله اعنى ايجاده تعالى
له هو احسان⁽³¹⁷⁴⁾ قال : ان الرحمة تبني الى الابد⁽³¹⁷⁸⁾ تقديره بناء العالم
انما هو لطف⁽³¹⁷⁹⁾ . وقال تعالى في وصف صفاته⁽³¹⁸⁰⁾ وكثير الاحسان⁽³¹⁸¹⁾

10 واما لفظه «صدقه» [العدالة] فهي مشتقة من «صدق» وهو العدل.
والعدل هو ايصال كل ذى حقّ لحقه واعطاء كل موجود من الموجودات
بحسب استحقاقه⁽³¹⁸²⁾ . فبحسب المعنى الاول لا يُسمّى في كتب الانبياء
الحقوق المتعيّنة عليك لغيرك ، اذا وفّيتها ، «صدقه» [عدالة] . لانك ان
قضيت الاجير اجرته ، او قضيت دينك فلا يُسمّى ذلك «صدقه»
15 [عدالة] . واما الحقوق التي تبعين عليك لغيرك من اجل فضيلة الخلق
كجبر صدع كل مصدوع . فهي تسمّى [صدقة] : «صدقه».

فلذلك قال في رد | الرهن : فيحسب لك برّ⁽³¹⁸³⁾ . لانك اذا (١٣١-ب) م

سيرت بسيرة الفضائل الخلقية ، فقد عدلت على نفسك الناطقة ، لانك

(3174) : ا ، حسد : ت ج (3175) الافضال : ت ج ، الفغل : ن (3176) اكثر :
ت ، اختيار : ج (3177) : ع [اشميا ٦٣ / ٧] ، -سدى يهوه اذكير : ت ج [ان
ع اعطى للفظ «حسد» معاني عدة : الرافة ، البر ، والرحمة والطف الخ يختلف بحسب المواضع .
و اما انا فاترجمه بالاحسان (3178) : ع [المزمور ٣ / ٨٨] ، عولم حسد بيته : ت ج
(3179) : ا ، بنين هولم حسد هوا : ت ج (3180) : ا ، مدوتيو : ت ج (3181) : ع
[الخروج ٦ / ٣٤] ، ورب حسد : ت ج (3182) استحقاقه : ت ج ، استئصاله : ن (3183)
: ع [الثنية ١٣ / ٢٤] ، ولك تبه صدقه : ت ج

وفتيها حقها ، و⁽³¹⁸⁴⁾ لكون كل فضيلة خلقية تُسمى [براً] « صدقه »
قال : فأمن بالرب فحسب له ذلك برّاً⁽³¹⁸⁵⁾ اعنى فضيلة الايمان. وكذلك
قوله : ويكون لنا برّ اذا حرصنا ان نعمل الخ⁽³¹⁸⁶⁾ .

رأما لفظة « مشفط » [حكم] فهي الحكم بما يجب على المحكوم عليه ،
كان ذلك انما او انتقاما. فقد تلخص ان الاحسان⁽³¹⁷⁴⁾ يقع على الافصال 5
بمطلقا ، و« صدقه » [الصدقة] ⁽³¹⁸⁷⁾ على كل خير تفعله من اجل الفضيلة
الخلقية التي تُكمل بها نفسك ، « ومشفط » [حكم] قد تكون نتيجه نعمة ،
وقد تكون نعمة.

وقد بينا في نفي الصفات ان كل صفة يوصف الله بها في كتب الانبياء
هي صفة فعلية. فبحسب ايجاده الكل تُسمى محسنا⁽³¹⁸⁸⁾ ، وبحسب رحمته 10
للضعفاء ، اعنى تدبير الحيوان بقواه يتسمى عادلا⁽³¹⁸⁹⁾ ، وبحسب
ما يحدث في العالم من الخيرات الاضافية⁽³¹⁹⁰⁾ ، والبلايا العظيمة الاضافية
التي او جها الحكم التابع للحكمة يتسمى حاكما⁽³¹⁹¹⁾ . وقد نصت التوراة
بهذه الثلاثة اسماء ديتان كل الارض⁽³¹⁹²⁾ هو العدل المستقيم⁽³¹⁹³⁾ كثير
الاحسان⁽³¹⁹⁴⁾ . وكان غرضنا بشرح معاني هذه الاسماء توطئة⁽³¹⁹⁵⁾ لفصل 15
نأتى به بعد هذا.

(3184) و : ت ، او : ج (3185) : ع [التكوين ١٥/٦] ، و هامن بهوه ويحبه
لوصفه : ت ج (3186) : ع [الثنية ٢٥/٦] ، و صدقه تيه لئوكي نشمر لعموت و جو : ت ج
(3187) « صدقه » البريه قدتانى بمعنى « الصدقة » في البرية (3188) : ا ، حميد : ت ج
(3189) : ا ، صديق : ت ج (3190) الاضافية : ت ، الاضافيات : ج (3191) : ا ،
شوفط : ت ج (3192) : ع [التكوين ٢٥/١٨] ، هشوفط كل هارص : ت ج (3193) :
ع [الثنية ٤/٢٢] ، صديق ويشر هوا : ت ج (3194) : ع [الخروج ٦/٢٤] ، ورب
حسد : ت ج (3195) توطئة : ت ، - : ج

فصل ند [٥٤]

اسم «حكيم» [الحكمة] يقع في العبراني على اربعة معان :

وذلك | انه يقع على ادراك الحقائق التي غايتها ادراكه تعالى قال : (١-١٣٢) م
اما الحكمة فاين توجد الخ ⁽³¹⁹⁶⁾ وقال : ان التمسته كالفضبة الخ ⁽³¹⁹⁷⁾ ،
5 وهذا كثير.

ويقع على اقتناء الصنائع اى صناعة كانت : وكل حكيم فيكم ⁽³¹⁹⁸⁾
وكل امرأة حاذقة ⁽³¹⁹⁹⁾ .

ويقع على اقتناء الفضائل الخلقية : علم شيوخه الحكمة ⁽³²⁰⁰⁾ انما
الحكمة عند الاشيب ⁽³²⁰¹⁾ . لان الشئ الذى يكتسب بمجرد الشيخ ⁽³²⁰²⁾
10 هو التهيؤ لقبول الفضائل الخلقية .

ويقع على التلطف والاحتياى : تعالوا نختال عليهم ⁽³²⁰³⁾ . وبحسب
هذا المعنى قال ⁽³²⁰⁴⁾ : واتى من هناك بامرأة حكيمة ⁽³²⁰⁵⁾ يعنى ذات
تلطف واحتياى . ومن هذا المعنى : هم حكماء للشر ⁽³²⁰⁶⁾ .

ويمكن ان يكون معنى «حكيم» [الحكمة] في العبراني يدل على التلطف
15 و اعمال الفكرة . فقد يكون ذلك التلطف والاحتياى في تحصيل فضائل

(3196) : ع [ايوب ٢٨-١٢] ، وحكمه ماين تمصا وجو : ت ج (3197) :
ع [الامثال ٤/٢] ام تبقتنه ككسف و [كطنين تحشفنه : ج ، جو : ت] : ت ج (3198) :
ع [الخروج ١٠/٣٥] ، وكل حكم لب بكم : ت ج (3199) : ع [الخروج ٢٥/٣٥] ،
وكل اشه حكمت لب : ت ج (3200) : ع [المزود ٢٢/١٠٥] ، وزقنيو يحكم : ت ج
(3201) : ع [ايوب ١٢/١٢] ، ييشيشم حكمه : ت ج (3202) الشيخ : ت ، الشئ
يكون : ج (3203) : [الخروج ١٠/١] ، هيه نتحكمه لو : ت ج (3204) قال : ت ،
قيل : ج (3205) : ع [الملوك الثاني ٢/١٤] ، ويقع مشم اشه حكمه : ت ج (3206) :
ع [ارميا ٢٢/٤] ، حكميم هم لمرع : ت ج

نطقية، او في تحصيل فضائل خلقية، او في تحصيل صناعة عملية ، او في شرور ورذائل.

فقد بان ان الحكيم⁽³²⁰⁷⁾ يقال لذى⁽³²⁰⁸⁾ الفضائل النطقية ، ولذى

⁽³²⁰⁸⁾ الفضائل الخلقية ، ولكل ذى صناعة عملية ، ولذى الاحتيا

في الرذائل والشرور. وبحسب هذا البيان فان العالم بجملة الشريعة على 5 حقيقة يتسبى حكيم⁽³²⁰⁹⁾ من جهتين :

من جهة ما اشتملت عليه الشريعة من الفضائل النطقية ، ومن جهة ما اشتملت عليه من الفضائل الخلقية ، لكن لكون⁽³²¹⁰⁾ نطقيات الشريعة مقبولة غير مبرهنة بطريق النظر ، صار في كتب الانبياء ، وكلام الحكماء

⁽³²¹¹⁾ يجعلون علم الشريعة نوعا ، والحكمة باطلاق نوعا آخر ، تلك 10 (١٣٢- ب) م الحكمة باطلاق هي التي يتبرهن بها ما تلقيناه⁽³²¹²⁾ | من الشريعة من تلك النطقيات مقبولا ، وكل ما تجد في الكتب من تعظيم الحكمة ، وغرابتها ، وقلة مكتسبها : ليس الكثير حكماء⁽³¹¹³⁾ .

اما الحكمة فاين توجد⁽³²¹⁴⁾ ؟ ومثل هذه النصوص كثير⁽³²¹⁵⁾ ، كل

15 ذلك عن تلك الحكمة التي تفيدنا البرهان على آراء التوراة . اما في كلام الحكماء⁽³²¹¹⁾ عليهم السلام (*) فذلك ايضا كثير ، اعني كونهم يجعلون علم التوراة نوعا ، ويجعلون الحكمة نوعا آخر. قالوا قدس سرهم⁽³²¹⁶⁾ عن سيدنا موسى انه كان ابا في الحكمة ، ابا في التوراة ، ابا للانبياء⁽³²¹⁷⁾ . وجاء

في سليمان : وكان احكم من جميع الناس⁽³²¹⁸⁾ قالوا : وليس من موسى

20 ⁽³²¹⁹⁾ لانه يريد بقوله : من جميع الناس⁽³²²⁰⁾ من معاصريه . ولذلك تجده

(3207) : ا ، حكم : ت ج (3208) للى : ت ، لذى : ج . (3209) : ا ، حكم : ت ج (3210) لكون : ت ، لما كانت : ج (3211) : ا ، الحكيم : ت ج (3212) تلقيناه : ت ، تلقى ينه : ج (3213) : ا ، لاريم يحكموا : ت ج (3214) : ع [ايوب ١٢/٢٨] ، وحكمه ماين تمصا وجو : ت ج (3215) كثير : ج ، كثيرا : ت (*) عليهم السلام : ج ، ز . ل : ت (3216) : ا ، ز . ل : ت ، - : ج (3217) : ا ، مشه رينوا ب يحكمه اب بتوره اب بنيامين : ت ج (3218) : ع [الملوك الثالث ٢١/٤] ، ويحكم مكل هادم : ت ج (3219) : ا ، ولا مشه : ت ج [راش هشته ٢١ ب] (3220) : ا ، مكل هادم : ت ج

يذكر هَيَّانَ ، وكلُّكُولَ ، ودرِداغَ بنى ماحولَ⁽³²²¹⁾ ، الحكماء
المشاهير حينئذ.

- وذكروا الحكماء⁽³²¹¹⁾ عليهم السلام (*) ايضا ان الانسان | مطلوب (٢٠٠-٢) ج
- ٥ بعلم التوراة اولا. وبعد ذلك مطلوب بحكمة وبعد ذلك مطلوب بما يتعين عليه من فقه الشريعة ، اعنى استخراج ما ينبغى ان يفعل. وهكذا ينبغى ان يكون الترتيب تُعرَف تلك الآراء اولا ، مقبولة⁽³²²²⁾. وبعد ذلك تبرهن ، وبعد ذلك تُحرز الاعمال التى تحسن بها السيرة. وهذا نصهم عليهم السلام (*) فى كون الانسان مُطالبًا عن هذه الثلاثة معانٍ على هذا الترتيب قالوا : عندما يأتى الرجل الى الحكم يسأل اولا : هل عينت
- 10 اوقاتا [لتعلم] التوراة ؟ هل نظرت فى الحكمة ؟ هل استنتجت شيئا من شئ⁽³²²³⁾ ؟

فقد بان لك ان علم التوراة عندهم نوع ، والحكمة نوع اخر. وهى تصحيح آراء التوراة بالنظر الصحيح. وبعد كل ما وطأناه نسمع ما نقوله.

- 15 قد بين الفلاسفة المتقدمون | والمتأخرون ان الكمالات الموجودة (١٢٣-١) م
للانسان اربعة انواع.

اولها وهو انقصها ، وهو الذى عليه يتفانى اهل الارض هو كمال
القنية ، وهو ما يوجد للشخص من الاموال ، والثياب ، والآلات ،
والعبيد ، والأراضى ونحوها ، وأن يكون الانسان ملكا عظيما هو من
20 هذا النوع. وهذا كمال لا اتصال بينه وبين ذلك الشخص بوجه. وانما
هى نسبة ما ، معظم اللذة بها خيال محض ، اعنى ان هذه دارى ، وهذا

(3221) الملوك الثالث ٣١/٤ (*) عليهم السلام : ج ، ز. ل : ت (3222) اولا مقبولة :
ت ج ، اول المقبولة : ن (3223) : ا ، كشادم نكنس لدين تحله اومريم لوقبت عتيم لتوره
فلقلت بحكمه هيبنوت دبر متوك دبر : ت ج [ثبت ٣١ : ١] (3224) هى : ت ، هو : ج

عبدى وهذا المال مالى. وهؤلاء جندى. واذا اعتبر شخصه يجد الكل خارجا عن ذاته (3225) ، وكل شئ من هذه القنيات بحيث هو في وجوده. ولهذا اذا عدت تلك النسبة اصبح ذلك الشخص الذى كان ملكا عظيما ، لا فرق بينه وبين احقر من يكون في الناس من غير ان يتغير شئ من تلك الاشياء التى كانت منسوبة له.

5

وبينوا الفلاسفة أن الذى يجعل وكده ، وسعيه لهذا النحو من الكمال انما سعى لخيال محض وهو شئ لا يثبت ، ولو ثبتت له تلك القنية طول حياته ، فانه لم يحصل في ذاته كمال اصلا.

والنوع الثانى له بذات (3226) الشخص تعلق اكثر من الاول ، وهو كمال البنية والهيئة ، يعنى ان (3227) يكون مزاج ذلك الشخص في غاية الاعتدال واعضاؤه متناسبة قوية كما ينبغي. وهذا النوع ايضا من الكمال لا يتخذ غاية ، لانه كمال جسمانى ، وما هو للانسان من حيث هو انسان ، بل من حيث هو حيوان ، ويشارك في هذا اخس الحيوان. وايضا (3228) لو وصل من قوة شخص الانسان غاية | ونهاية ما يلحق بقوة بغل قوى. فناهيك ان يالحق بقوة اسد ، او قوة فيل. وغاية هذا الكمال كما ذكرنا (3229) ان ينقل حملا ثقيلًا ، او يكسر عظاما غليظًا ، ونحو هذا مما لا كبير فائدة جسمانية فيه. اما فائدة نفسانية فعدومة من هذا النوع.

والنوع الثالث هو كمال في ذات الشخص اكثر من الثانى وهو كمال الفضائل الخلقية. وذلك بان تكون اخلاق ذلك الشخص على غاية فضيلتها ، واكثر الفرائض (3230) انما هى (3231) لحصول هذا النوع من الكمال. وهذا النوع من الكمال ايضا انما هو توطئة لغيره ، وليس هو غاية لذاته. وذلك

(3225) يجد ... ذاته : ت ج ، وجد لكل خارج ذاته : ن (3226) بنفس : ت ، بذات : ج (3227) يعنى ان : ت ، اعنى : ج (3228) وايضا : ت ، ايضا : ج (3229) ذكرنا : ت ، ذكروا : ج ن (3230) : ا ، المصوت : ت ج (3231) هى : ت ، هو : ج

ان الخلقيات كلها ، انما هي في ما بين الشخص من الناس ، وبين غيره .
فكأن هذا الكمال في خلقياته ، انما تهيأ به لمنفعة الناس ، فصار آلة لغيره ،
لانك اذا فرضت شخص انسان وحده ، لا يعامل احدا ، وجدت
الفضائل الخلقية منه كلها ⁽³²³²⁾ حينئذ بطلالة عطالة ، لا حاجة لها ، ولا
تُكَمَّل شخصه في شئ ، وانما يحتاج اليها وتعود فائدتها عليه باعتبار للغير . 5

و النوع الرابع هو الكمال الانساني ⁽³²³³⁾ الحقيقى ، وهو حصول
الفضائل النطقية ، اعنى تصور معقولات تفيد آراء صحيحة في الالهيات .
وهذه هي الغاية الاخيرة وهي التى تُكَمَّل الشخص كمالا حقيقيا ، وهي
له وحده ، وهي تفيد البقاء الدائم ، وبها الانسان انسان . واعتبر كل
10 كمال من الثلاثة كمالات المتقدمة تجدها لغيرك ، لالك . وان كان ولا بد
بحسب المشهور ، | فهى لك ولغيرك .

(١٣٤-١) م

اما هذا الكمال الاخير فهو لك وحدك ، ليس لآخر منك فيه مشاركة
بوجه : لتكن لك وحدك الخ ⁽³²³⁴⁾ . ولهذا ينبغى لك ان تحرص على حصول
هذا الباقي ⁽³²³⁵⁾ لك ، ولا تتعب ، وتشقى لآخرين ، ياغافلا عن نفسه !
15 حتى اسودّ بياضها باستيلاء القوى الجسائية عليها ، كما قيل في ابتداء تلك
الامثال الشعرية ⁽³²³⁶⁾ المضروبة لهذه المعانى قال : قد غضب على بنو اوى
فجعلوني ناطورة للكروم والكرم الذى لى لم انظره ⁽³²³⁷⁾ وفى هذا
المعنى بعينه قال : لثلاث تدفع كرامتك للآخرين وسينيك للمقتال ⁽³²³⁸⁾ .

قد بين لنا الانبياء ايضا هذه المعانى بعينها وشرحوها لنا ⁽³²³⁹⁾ كما
20 شرحها الفلاسفة ، وصرحوا لنا بان ليس كمال القنية ولا كمال الصحة

(3232) منه كلها : ت ، كلها منه : ج (3233) الكمال الانساني : ت ، كمال الانسان : ج
(3234) : ع [الامثال ١٧/٥] ، هـ يولك لبيك و [+ اين لزوم انك : ج] جو : ت ج
(3235) الباقي : ت ، البقاء : ج (3236) الشعرية : ت ، الشعرية : ج (3237) ع [نشيد
الاشيد ١٥] ، بى اى محروى شوى فوطره ات هكرم كرمى شل لا نطرقى : ت ج (3238)
ع [الامثال ٩/٥] ، من بتن لاسرم هودك وشونيك لا كزرى : ت ج (3239) لنا : ت ، - : ج

ولا كمال الاخلاق كما لا يفخر به ، ولا يرغب فيه . وان الكمال الذى يفخر به ، ويرغب فيه ، هو معرفته تعالى الذى ذلك هو العلم الحقيقى . قال ارميا فى هذه الكلمات الاربعة :

(١-٢٠١) جـ هكذا قال الرب | لا يفخر الحكيم بحكمة ولا يفخر الجبار بجبروته

ولا يفخر الغنى بغناه بل بهذا فليفتخر المفتخر بانه يفهمنى ويعرفنى ⁽³²⁴⁰⁾ . 5

وتأمل كيف اخذها على ترتيبها عند الجمهور . فان اعظم كمال عندهم الغنى بغناه ⁽³²⁴¹⁾ ودونه الجبار بجبروته ⁽³²⁴²⁾ ودونه الحكيم بحكمته ⁽³²⁴³⁾

يعنى ذا الاخلاق الفاضلة . فانه ذلك الشخص ايضا معظم عند الجمهور الذين اليهم هو الخطاب . فلذلك رتب هذا الترتيب . وقد ادركوا الحكماء

(١٣٤-ب) م ⁽³²⁴⁴⁾ عليهم السلام ⁽³²⁴⁵⁾ من هذا النص ⁽³²⁴⁶⁾ هذه المعانى | بعينها التى 10

ذكرنا . وصرحوا بما بينت لك فى هذا الفصل ، وهو ان الحكمة ⁽³²⁴⁷⁾ المقولة باطلاق فى كل موضع ، وهو ⁽³²⁴⁸⁾ الغاية ، هى ادراكه تعالى . وان هذه الفينة التى يقتنيها الانسان من الذخائر التى يتنافس فيها ⁽³²⁴⁹⁾ وتُظَنّ كما لا ليست بكمال .

وكذلك هذه اعمال الشريعة كلها اعنى انواع العبادات . وكذلك 15
الخلقيات النافعة للناس كلهم فى تصرفاتهم بعضهم مع بعض ، جميع ذلك لا يقترن بهذه الغاية الاخيرة ، ولا يساورها ، بل هى توطئات من اجل هذه الغاية .
واسمع نصهم فى جميع هذه المعانى بلفظهم وهو نص « راشيت ربه » ⁽³²⁵⁰⁾

(3240) : ع [الامثال ٢٣/٩ - ٢٤] ، كه ادر يهوه ال يتהלل حكم بمكثو وال يتהלل هجور مجوروتو ال يتהלل عثير بعشروكي ام يزات يتהלل هتהלل هسكل ، ويدع اوق . ت ج (3241) : ا ، عثير بعشرو . ت ج (3242) : ا ، حبور مجبوروتو : ت ج (3243) : ا ، حكم بمكثو : ت ج (3244) : ا ، الحكيم . ت ج (3245) عليهم السلام : ج ، ر . ل . ت ج (3246) : ا ، الفسوق : ت ج (3247) : ا ، الحكمة . ت ج (3248) هو : ت ، هى ج (3249) فيها : ت ، - ج (3250) راشيت ربه ، الفعل ٣٥ فى الاخير

هناك قيل: يقول نص واحد (3251) وكل النفائس لاتساويها (3252) ويقول
نص اخر (3253) وكل نفائسك لاتساويها (3254).

تلك النفائس ، هي فرائض واعمال صالحة ونفائسك انت احجار
قيمة ولاآلى. اما النفيسة ونفيسك معا لاتساويان الحكمة ، الا اذا كان
المفتخر بها يفتخر ، يفهم ويعرفنى (3255).

فتأمل ما اوجز هذا القول وما اكمل قائله او كيف لم يغادر شيئاً
من كل ما ذكرناه، وطولنا في بيانه، وفي توطئته (3256) واذا ذكرنا هذا
النص (3246) وما اشتمل عليه من الغرائب ، وذكرنا كلام الحكماء (3244)
قدس سرهم (3257) فيه فلنتم ما تضمنته.

10 وذلك انه لم يقتصر في هذا النص (3246) في تبين اشرف الغايات على
ادراكه تعالى فقط ، لانه لو كان هذا قصده ؛ لقال: انه اذا كان المفتخر بها
يفتخر ، يفهم ويعرفنى (3258) ، ويقطع القول او كان يقول : يفهم ويعرفنى
(3259) بانى احد (3260) ، او كان يقول : إنه ليس لى صورة او إنه ليس (١٣٥-١) م
كثلى احد (3261) ، وما نحا هذا النحو ، بل قال ان الافتخار هو بادراكى
15 وبمعرفة صفاتى يعنى افعاله نحو ما بينا (3262) في قوله : فعرفنى طريقك
الخ (3263).

(3251): ا ، كتوب احد او مر : ت ج (3252): ع [الا مثال ١١/٨] ، وكل حفيص
لايشو به : ت ج (3253) : ا ، وكتوب اخر او مر : ت ج (3254) : ع [الا مثال
١٥/٣] ، وكل حفيصك لايشو به : ت ج (3255) : ا ، حفيص الو مصوت ومعص
طوبيم ، حفيص الواينم طوبوت ومر جليوت حفيصم وحفيصك لايشو به الا كى ام بزات يتبال
متبال مسكل ويدع اوتى : ت ج (3256) توطئته : ت ، توطئاته : ج (3257) : ا ،
ز ل ت ، - : ج (3258) القسم الاخير من رقم 3255 (3259) ويقطع... ويعرفنى :
ت ، - : ج (3260) : ا ، [مسكل ويدع اوتى - : ج] كى انى احد : ت ج (3261) : ا ، كى
اين لى بمونه او كى اين كوفى : ت ج (3262) الجزء الاول ، الفصل ٤ (3263): ع [الخروج
١٣/٢٢] ، هودينى نالت دريك وجو : ت ج

وبين لنا في هذا النص⁽³²⁴⁶⁾ ان تلك الأفعال التي يجب ان تعرف
وتقبل هي: الاحسان والحكم والعدالة⁽³²⁶⁴⁾ وزاد معنى اخر ، وكيدا ،
وهو قوله : في ارض⁽³²⁶⁵⁾ الذى هو قطب الشريعة ، وليس كزعم
المتهاوتين الذين ظنوا ان عنايته تعالى انتهت عند فلك القمر ، وان الارض
بما فيها مهملة : ان الرب قد هجر الارض⁽³²⁶⁶⁾ ، بل كما بين لنا على يدى
سيد العالمين : ان للرب الارض⁽³²⁶⁷⁾ يقول ان عنايته ايضا بالارض بحسبها
كما اغتنى بالسما بحسبها ، وهو قوله : انا الرب المجرى الرحمة والحكم
والعدل فى الارض⁽³⁴⁶⁸⁾ . ثم كمل المعنى وقال : لاني بهذه ارتضيت يقول
الرب⁽³²⁶⁹⁾ يعنى ان غرضى ان يكون منكم ، احسان وعدل وحكم
فى الارض⁽³²⁷⁰⁾ على نحو ما بينا⁽³²⁷¹⁾ فى ثلاث عشرة صفة⁽³²⁷²⁾ ان 10
القصد التشبه بها ، وان تكون تلك سيرتنا.

فالغاية التي ذكرها في هذا النص⁽³²⁴⁶⁾ هي⁽³²⁷³⁾ انه بين ان كمال
الإنسان الذى به يفخر حقيقة هو من حصل له ادراكه تعالى حسب
طاقته ، وعرف عنايته بمخلوقاته في إيجادها ، وتديرها كيف هو ، وكانت
سيرة ذلك الشخص⁽³²⁷⁴⁾ بعد ذلك الادراك يقصد بها دائما احساناً وعدالة 15
وحكماً⁽³²⁷⁵⁾ تشبها بأفعاله تعالى نحو ما بينا مرات في هذه المقالة.

(3264): ا ، حسد ومشغفط وصدقه : ت ج (3265): ع [ارميا ٢٣/٩] ، بارص : ت ج
(3266): ا ، [حزقيال ٩/٩] ، عزب الله امارص : ت ج (3267) : ع [الخروج
٢٩/٩] ، كي ليهو هارص : ت ج (3268) : ع [ارميا ٢٤/٩] ، كي اتي يهوه عسده حسد مشغفط
و صدقه بارص : ت ج (3269) : ع [ارميا ٢٣/٩] ، كي باله حفصتي نام يهوه : ت ج
(3270) : ا ، حسد و صدقه ومشغفط بارص : ت ج (3271) الجزء الاول الفصل ٤
(3272) شلش صره مدوث : ت ج (3273) هي : ت ، هو : ج (3274) الشخص :
ت ، - : ج (3275): ا ، حسد و صدقه ومشغفط : ت ج

وهذا قدر ما قد رأيت ان نودعه في هذه المقالة مما رأيت انه نافع (١٣٠-ب-م)
 جدا لامثالك ، وانا ارجو لك عند التأمل الشاق ان تنال كل غرض
 ضمنتها فيها بمعونة الله تعالى وهو يُزَكِّيْنَا ، وكل بني اسرائيل اصدقاء (3276)
 لما وعدنا به. حينئذ تتفتح عيون العمى وآذان الصم تتفتح (3277). الشعب
 5 السالك في الظلمة ابصر نورا عظيما ، الجالسون في بقعة الموت وظلاله
 اشرق عليهم نور (3278).

آمين

ان الله قريب جدا لمن ينادي ان كان ينادي حقا غير غافل
 موجود لكل من يرجوه ان كان يمشي نحوه ولا ضال
 (3279)

10

(3276) : ا ، وكل اسرائيل حبريم : ت ج (3277) : ع [اشيا ٥/٣٥] ، از تقفصنه
 عيني عوريم و از لي حرشيم تقفصنه : ت ج (3278) : ع [اشيا ٢/٩] ، همم ههلكيم بمحك
 راز او رجندول بشي بارس مسليوت او رنجه [عليهم - ج] : ت ج (3279) : ا ، قروب
 ماد هال لكل لورا ام دات يقرأ ولايشمه عصا لكل دورشي ييقشهورام يهلك نكمو ولايتمه :
 ت ج - ٤

كل الجزء الثالث بعون الله (3280) وبكماله كملت (3281)

دالة الحاشرين

(3280) كل الجزء ... الله : ت ، - : ج (3281) وبكماله كملت دالة الحاشرين . ت ،
تم كتاب دالة الحاشرين للحكيم ابن يمينون بحمد الله سبحانه وعونه وحسن توفيقه في شهر
شعبان المعظم سنة ثلث وثمانين وثمان مائة ، على يد محمد بن حسن عفا الله عنها والمسلمين : ج

فهرست الآيات المنقولة عن العهد العتيق

التكوين

٧٠٣ ١١: ١٢	٢٦ ٧: ٢	٢٨٦, ٢٧٦, ٢٩	١: ١
٥٧ ١٣: ١٤	٥٦ ٨: ٢	٢٧٧, ٢٨٤, ٩٢	٢: ١
٢٨٦ ١٩: ١٤	٢٨٤ ١٥: ٢	٢٨٦, ٢٧٨	٤: ١
٢٨٦, ٢٠٦ ٢٢: ١٤	٢٨٦, ٦٤ ١٦: ٢	٢٧٨, ٢٧٥	٥: ١
٧٠٩ ٢٣: ١٤	٢٧ ١٨: ٢	٢٧٨	٧: ١
٤٢١, ٩٠, ٢٠ ١: ١٥	٢٧ ١٩: ٢	٢٥٩, ٢٧٥	٨: ١
٤٤٥, ٤٣٧	٢٧ ٢٣: ٢	٢٧٨, ٢٧٧	١٠: ١
٥٢٤, ٤٤٦	١١٢, ٨ ٢٤: ٢	٢٨١	١١: ١
٤٤١ ٤: ١٥	٢٨٥ ٨: ٤	٢٨٧	١٦: ١
٤٤٦, ٤٤٥, ٢٩ ٥: ١٥	٥٤٩ ٧: ٤	٥١٠, ٢٧٩	١٧: ١
٧٣٢ ٦: ١٥	٨ ١٢: ٤	٢٧٩, ٢٨٥	١٨: ١
٤٤٢, ٤١٩, ٥٠ ١٢: ١٥	٢٨٥ ٢٥: ٤	٢٨١	٢٠: ١
٥٣, ٥٠ ١٧: ١٥	٢٣ ٢: ٥	٥١٠	٢١: ١
٤٢٦, ٩٨ ٧: ١٦	٤٤ ٢: ٦	٧٠٥	٢٣: ١
٦٥٨ ١١: ١٦	١١١ ٥: ٦	٢٢	٢٦: ١
٧٠٤ ٧: ١٧	٦٤ ٦: ٦	٢٢	٢٧: ١
٦٠, ٢٨ ٢٢: ١٧	١١١ ١٢: ٦	٤٩٤, ١٢٩	٢١: ١
٤٦ ١: ١٨	٤٢٠ ١٣: ٦	٥٧٤, ٥١٣	
٧٣٢ ٢: ١٨	٢٢ ٢: ٧	٩٣	٢٠: ١
٢٨ ٣: ١٨	٤٨ ١٧: ٧	٢٨٢	١: ٢
٢٩١ ٨: ١٨	٥٦ ٥: ٨	١٦٥	٢: ٢
٦٥٣, ٥٦٥ ١٩: ١٨,	٤٢٠, ٩٢ ١٥: ٨	٢٨١	٥: ٢
٧٢٢	٤٥٠, ٤٤٩, ٦٤ ٢١: ٨	٢٨١	٦: ٢
٦٠, ٢٨ ٢١: ١٧	٢٥٧ ٢٢: ٨	٢٨٦	٧: ٢
٤٦ ٢٢: ١٨	٩٥ ٢: ٩	٢٨٣	١٢: ٢
٧٢٦ ٢٥: ١٨	٦٥٨ ٦: ١٠	٢٨٥	١٥: ٢
٢٨ ٣: ١٩	٢٨٢ ٢٧: ١٠	٢٥	١٦: ٢
٢٩١ ١٢: ١٩	٢٨ ٥: ١١	٢٨٦	١٩: ٢
٢٩ ١٧: ١٩	٢٨٧, ٢٨ ٧: ١١	٢٨٦	٢٠: ٢
٢٩١ ٢٢: ١٩	٢٦ ١٩: ١١	٢٨٣	٢٣: ٢
٢٩ ٢٣: ١٩	٤٢١ ١: ١٢	٢٨٣	٢٤: ٢
٥٥ ٢٦: ١٩	٥٨١ ٢: ١٢	٢٦, ٢٤	٥: ٢
٤٢٢ ٣: ٢٠	١٥٨ ٥: ١٢	٢٦	٦: ٢
٤٢٢ ١١: ٢٠			
٤٨٦ ١٧: ٢١,			

الخروج

الخروج

	٥١	٤٩:٣١	٤٤٠	٢١:٢١
	٤٢٤,٥٦	١:٣٢	٢٨٦	١٢:٢١
٧٣٣	١٠: ١	٢٨٦	٣:٣٢	٥٨٢,٢٨٦
٤٢	٨: ٢	٦٢٨	٥:٣٢	٣٠٦
١٦٢,١٥٦	١٤: ٢	٥٢	٢٠:٣٢	٥٢٩
٤٣٤	١٧: ٢	٤٢٤	٢٥:٣٢	٥٦٤
١٦٩,١٥٧	١٨: ٢	٥٠	٣:٣٣	١٤٢٠
٦٥٨,٢٩٠,٩٠	٢: ٣	١٢٩	٥:٣٣	٥٧٣,٥٦٠
٧٢٢	١٥: ٣	١٢٩	١١:٣٣	٨٨
٣٠	٦: ٣	٦١	١٤:٣٣	٤٢٠
٧١٣,٥٣٣	١٢: ٣	٤٢٠	١٠:٣٥	٥٤٥
١٥٩,١٥٦	١٣: ٣	٣٨	١٣:٣٥	٤٠
١٦٠		٥٧	٢٢:٣٥	٢٨٦
١٥٨	١٤: ٣	٧٠٨	٣١:٣٦	٢٣٢
١٥٧	١: ٤	٧٠٨	٢٠:٣٦	٤٨
١٥٧	٢: ٤	٧٠٨	٢٢:٣٦	٤٥٤
٤٩٣,٤٤٨	١١: ٤	٦٧٥	٣١:٣٧	٤٢٠
٤٦	٢٥: ٤	٦٩٥	٢٣:٣٨	٨٨
١٦٢	٥: ٥	٢٢	٦:٣٩	٤٢٣,٤١٩
٣٠	٦: ٥	٨٧	٧:٤٠	٤٨
١٥٩	١: ٦	١٧٨	٤٣:٤١	٤٢٢
٣٩٨	٣: ٦	٤١	١٦:٤١	٥٣٣
٩٧	٩: ٦	١٤٩	٣:٤٢	٤٢٩
٥٨٥	٢٢: ٨	٤٩	٢٦:٤٢	١٠٢
٥٦٥	٢٦: ٨	٦٣٢	١٨:٤٣	٥٣
١٠٣	٢: ٩	٥٣	٢٦:٤٣	١٦٢
٥٦	٢٣: ٩	٥٤	٤:٤٤	٢٩٦,١٤
٥٨٥	٢٩: ٩	٤٦	١٨:٤٤	٥١
٦٢٧	٢: ١٠	٤٥٤	٧:٤٥	٤٣
٩٢	١٣: ١٠	٤٥٤	٨:٤٦	٥٣٣
٢٨٥	١٧: ١٠	٩٨	١٦:٤٥	٤٣٨
٩٢	١٩: ١٠	٤٢٢,٤٢٠,٦٠	٢:٤٦	٢٨
٣٤,٦١	٨: ١١	٤٣٧		٤٢٢
٦٦٩	١١: ١٢	٦١,٦٠	٣:٤٦	٤٧٣
٥٠	١٢: ١٢	٦٠	٥:٤٦	١١١
٩٤	١٩: ١٢	٦٠	٦:٤٦	٤١
٦٦٦	٢٣: ١٢	٦٢٨	٣:٤٧	٦١
٥٤	٢٤: ١٢	٤٣٨	٢:٤٨	٤٢٠
٦٦٩	٤٦: ١٢	١٧٨	٢٩:٤٩	٤٣٠,٤٢٠,٦١
٦٧٠	٤٨: ١٢	٤٨	٣:٥٠	٦١
٦٦٩	١٠: ١٣	٤١٩	١:٥١	٤٢٠

VEY

7A7:7A0	FA:YA	771	Y7:Y.	7Y9	1.:1Y
09E	E1:YA	7E.	10:Y1	7YA	1Y:1Y
771	EY:YA	7E.	17:Y1	7YA	10:1Y
7Y1	Y1:Y9	7E.	1V:Y1	097,07Y	1V:1Y
0A	Y9:YE	7Y0	19:Y1	097,07Y	1A:1Y
7YA	YA:Y.	9A:71	YE:Y1	09Y	Y2:1Y
071	1Y:Y1	7Y1	0:Y2	71Y	Y:1E
17Y	1V:Y1	0E	7:Y2	YEE:EE	1:1E
17E:1.7	1A:Y2	7Y7:YA0:0	9:Y2	YV1	YV:1E
E0.	1E:Y2	7YV		1YA	E:10
17E	17:Y2	710	1V:Y2	1.Y	7:10
E0	19:Y2	1YV	1A:Y2	YVA	1.:10
EE	Y1:Y2	090	Y.:Y2	Y0Y	1A:10
0Y9	Y2:Y2	1.9	Y2:Y2	7.1	Y0:10
0Y9	YE:Y2	0V9	YE:Y2	7.1	Y7:10
111	Y7:Y2	0Y9:99	YV:Y2	071	E:17
Y1	Y:Y2	Y.0	Y9:Y2	99	Y:17
Y9	A:Y2	YV9	11:Y2	0.2	1V:17
Y91:AA	11:Y2	9A	1Y:Y2	EA	Y2:17
1YV:YV7	1Y:Y2	70Y	17:Y2	0Y:0.	0:1V
EY.1YV		7A9:YAV	1V:Y2	EE:EE	7:1V
AY	1E:Y2	0V1	19:Y2	7Y:Y7	17:1V
0.8	1A:Y2	Y97	Y.:Y2	E1	Y2:1A
1YV	19:Y2	Y9Y:Y91	Y1:Y2	09E:7YA	7:19
171:1YV	Y.:Y2	7.Y:99	Y2:Y2	7.Y	1.:19
EE:Y0	Y1:Y2	A7	Y0:Y2	E91:Y9Y:0E	9:19
0Y	Y2:Y2	Y9Y	1:Y2	09	11:19
9.8AA:01	Y2:Y2	YV1:Y9Y:EV	Y:Y2	7.Y	10:19
1YV1:01:0.		1YV	7:Y2	Y9Y:17Y:0E	19:19
Y2Y		Y2Y:Y1:Y9	1.:Y2	7.09	Y1:19
1Y.	Y:Y2	7Y		Y1	Y2:19
090	1E:Y2	Y2:Y.	11:Y2	Y97	1:Y.
Y.7	17:Y2	109:10A	17:Y2	1Y1	0:Y.
7A9	YAV	Y1Y	YA:Y2	17.	Y:Y.
YV1:Y17	YA:Y2	090	A:Y0.	YAA:177	11:Y.
A	Y9:Y2	YA	9:Y0	7Y	1Y:Y.
Y2Y	1.:Y0	09E:EEY	Y2:Y0	Y90.	Y
Y2Y	Y0:Y0	YA	E.:Y0	Y97	19:Y.
EA	Y0:Y0	Y2	Y:Y7	090	Y2:Y.
EA	Y0:E.	109	Y:YV		
		AA	1Y:Y7		
		771	Y:YA		

الأخبار

١٢٧ ٧ ١٢	٦٢٠٠٨٧ ٥:٢٠
٤٤٣٠٣٠ ٨:١٢	٦٧١٠٥٣٠ ٦:٢٠
٥٦ ٩:١٢	٦٢٤٠٥٨٣ ٢٣:٢٠
٥٧ ١٠:١٢	٦١٦ ٢٤:٢٠
٦٦ ٢٢:١٣	٦٩٦ ٢:٢٢
١٦٢ ١٠:١٤	٥٢٩ ٣٠:٢٣
٦٠٦ ١٥:١٥	٦٥٣ ٤٢:٢٣
٦٩٧ ١٦:١٥	١٦١ ٧:٢٤
٦٧ ٢٤:١٥	٦٣٥ ٢٠:٢٤
٦٤٤ ٣٠:١٥	٦٢٩ ٢٣:٢٥
٩٠ ٣٩:١٥	٤٠ ٣٠:٢٥
٢٩٩٠٤٩ ٣:١٦	٩٥ ٥٢:٢٥
٤٣ ٢٧:١٦	٦١١ ٢١:٢٦
٦٤٦ ٧:١٩	٦١٦ ٢٢:٢٦
٧١٢٠٦٥٥ ٥:٢٠	٦١٢ ٢٧:٢٦
٤٢٥٠٢٨٧٠٤٣ ١٦:٢٠	٦١١ ٢٨:٢٦
٧١٣	٦٦ ٣٨:٢٦
٤٢٠ ٨:٢٢	٧٢٢ ٤٢:٢٦
١٧٤ ٢٢:٢٢	٦٦٨ ١٠:٢٧
٥٤٩٠٥٣١ ٢٢:٢٢	٦٦٨ ٣١:٢٧
٤٣٧ ٥:٢٣	٦٦٨ ٢٣:٢٧
٢٩ ٢٢:٢٣	
٤٣٧ ٤:٢٤	
٤٨٩ ٨:٢٥	
٦٤٩ ١١:٢٧	٤٢٥ ٩٤:٥
٦٧٦ ١٥:٢٨	٦٠٣ ٥:٦
٦٧٦ ١٩:٢٨	٨٩ ٢٦:٦
٦٧٦ ١٣:٢٩	١٥٢ ٢٧:٦
٦٧٦ ٢٦:٢٩	٨٨٠٥٢ ٨٩:٧
٨٤٠ ٢١:٣٢	٧١٣ ١٩:٩
٧١١ ٢:٣٣	٧١٢ ٢٠:٩
٧٢٧ ٢٨:٣٣	٧١٣ ٢٢:٩
٦٣٥ ٢٣:٣٥	٩٩٠٦٦ ١:١١
٦٨٤ ٢٤:٣٥	٤٦٨ ٧:١١
	٤٣٦٠٩٣٠٨ ٢٥:١١
	٤٢٠٠٤٠٢ ٦:١٢
	٤٣٩٠٤٢٨
	٤٤٢

المصادر

٦٦٥٠٥٩٥ ٢:١
٦٦٧ ١١:٢
٦٦٧ ١٣:٢
٦٧١ ١٨:٤
٦٤٣ ١٣:٤
٦٦٢ ٢٦:٤
٩٥ ٣٢:٤
٦٧٤ ٢:٩
٨٨ ٣:١٠
٦٨٤ ٤٤:١١
٦٦٢ ٨:١٢
٦٣٨ ١٤:١٢
٩٥ ١٠:١٣
٦٨٧ ٤:١٤
٦٥٢ ٨:١٤
٦٨٦ ٣١:١٥
٦٧٤ ٣:١٦
٦٧٨ ٢:١٦
٦٧٨ ٢٦:٢٠
٦٨٧ ٢٨:١٦
٦٨٧ ٢٦:١٦
٦٣٩ ٣٠:١٦
٦٧٢ ٥:١٧
٦٧٥ ٧:١٧
٦٦٥ ٩:١٧
٦٧١ ١٠:١٧
٦٧١ ١١:١٧
٦٨٤ ٢٤:١٨
٦٨٤٠١٣١ ٢:١٩
٨٩ ١٥:١٩
٦٤٣٠٩١ ٢٠:١٩
٦٢١ ٢٤:١٩
٦٢١ ٢٥:١٩
٦٧١ ٢٦:١٩
٦٨١٠٦٥٩ ٣٠:١٩
٦١١ ٢٢:١٩
٦٨٤٠٦٢٠ ٣:٢٠

٣٩٧ ١٨:١٨	٥٢٨ ٧: ٨	
٣٩٧ ١٩:١٨	٥٦١ ١٦: ٨	
٣٩٧ ١٩:١٩	٤١٤ ١٢: ١٠	٧١٣ ٢: ١
٥٤١ ٧:٢٠	٢٩٢ ١٤: ١٠	٤٦ ١٧: ١
١٣٠ ١٦:٢٠	٦٠٣ ١٦: ١٠	٤٤٨ ٢٨: ١
١٣٠٠٨٦ ١٨:٢٠	٨٩ ١٧: ١٠	٩٩ ٤٥: ١
٦٤٦ ١٢:٢١	٧١٨ ١٣: ١١	٤٤٩ ١١: ٣
٦٤٦ ١٣:٢١	٩٨ ١٢: ١١	٣٩٤ ٥: ٤
٣٤٦٠٦٣٠ ١٤:٢١	٥٩٤٠٥٧٨ ١٣: ١١	٥٩٢٠٣٠٠ ٦: ٤
٣٣ ١٥:٢١	٥٨٩ ١٦: ١١	٤٧ ٧: ٤
٦٤٩ ١٦:٢١	١٧: ١١	٥٧٠٠٤١٣ ٨: ٤
٦٠٢ ١٨:٢١	٢٢: ١١	٦٩٦٠٦٣١ ٣: ٢٣
٦٠٢ ٢:٢١	٦٥٦٠٥٨٩ ٢: ١٢	٤٩١٠٩٠ ١١: ٤
٦١٨ ٥:٢٢	٥٨٩٠٥٦١ ٢: ١٢	١٢: ٤
٥٧٧٠٩٦ ٧:٢٢	٥٩٩	٧١٧٠٢٨ ١٥: ٤
٥٤١ ٨:٢٢	١٣١ ١٦: ١٢	٩٦٠٨٨٠٢٨ ١٧: ٤
٧٠٢ ١٠:٢٢	٥٣١ ٢٠: ١٢	٢٥٦ ١٩: ٤
٥٧١ ١١:٢٢	٩٣ ٢٣: ١٢	٦٦ ٢٤: ٤
٩٦ ١٢:٢٢	٦٧١ ٢٤: ١٢	٢٨ ٢٥: ٤
٦٩٧ ١٨:٢٢	٥٩٩ ٢٦: ١٢	٥٩٤٠٩٢ ٣٥: ٤
٦٩٧ ١٩:٢٢	٦٧١ ٢٧: ١٢	٣٧٧ ٣٦: ٤
٦٤٢ ٢٦:٢٢	٦٦٠ ٣٠: ١٢	٧١٧٠٥٩٤٠٩٢ ٣٩: ٤
٦٩٤٠٥٧١ ٢٩:٢٢	٦٦١٠٥٨٤ ٣١: ١٢	٨٨ ٤: ٥
٤٨٩ ١:٢٣	٦٨٠	٣٩٣ ٥: ٥
٧٠٦ ٢:٢٣	١: ١٣	٦٢٧٠٣٨٨ ١٥: ٥
	٢: ١٣	٤١٣ ٢٢: ٥
٥٠٤٠ ٤:٢٣	٥٦٠٠٩٠٠٥٧ ٤: ١٣	٣٩٣٠٣٧٧ ٢٣: ٥
٦٥٠٠٦٤٩ ٧:٢٣	٥٩٤٠٥٦١	٣٩٥
٦٤٦٠٦٤٥ ١٤:٢٣	٥: ١٣	٦٠٣٠٣٩٥ ٢٤: ٥
٦٥٤	١٦: ١٣	٣٩٥٠٤٧ ٢٧: ٥
٦٣٠ ١٥:٢٣	٦٧٩ ٢٢: ١٤	٥٩٨ ٢٩: ٥
٦٣٠ ١٦:٢٣	٦٢٦ ٢٩: ١٤	٩٦ ٣٠: ٥
٦٣٠ ١٦:٢٣	١١: ١٥	٧٢١ ٣١: ٥
١٩:٢٣	٦٢٧ ٣: ١٦	٦٥٩ ٤: ٦
٢٣:٢٣	٣٨٨ ١٢: ١٦	٥٧٨٠٩٢٠٤٤ ٥: ٦
٦٩٣ ١:٢٤	٦٧٩ ١٤: ١٦	٧٣٠
٦٢٩ ٦:٢٤	٦٠٨ ١٨: ١٦	٧٨ ١٥: ٦
٧٣١ ١٣:٢٤	٢٢: ١٦	٥٩٢٠٥٧٦ ٢٤: ٦
٢:٢٥	٦١٥ ٢: ١٧	٧٣٢ ٢٥: ٦
٦٩٥ ٩:٢٥	٦١٥ ٥: ١٧	٥٨٩ ٥: ٧
٦٩٥ ١٠:٢٥	٧١٠ ١٥: ١٧	٨٤ ١٠: ٧
٤٢٩ ١٧:٢٦	٥٧٢ ١٦: ١٧	٦٢٩ ٢٦: ٧
	٣٩٧ ١٥: ١٨	٥٦١٠٥٦٠ ٢: ٨

٢٢ ١٨: ٨	٦١٦ ٢٤: ٢٢	١٨: ٢٦
٤٩١, ٢٦٩ ٤: ٥	٢٢ ٢٠: ٢٢,	٦٠٢ ٩: ٢٧
٤٢٣ ٢٤: ٨	٢٦: ٢٢	٢٧ ١: ٢٨
٩٤ ١٦: ١٠	٧١٤, ٥٧١ ٤٧: ٢٢	٥٧ ٩: ٢٨
٤٢٤ ٢٩: ١١	١٠: ٢٢	١٢: ٢٨
٤٢٦ ١١: ١٢	١٦: ٢٢	٤٩٠ ٢٠: ٢٨
٢٩٠ ٦: ١٣	٤٨ ٢٣: ٢٢	٤٠٥ ٢٢: ٢٨
٦٩١ ١٣: ١٣	١٧٨, ١٧٤ ٢٦: ٢٢	٦١٦ ٢٩: ٢٨
١٤: ١٣	٢٢٢	٦١٦ ٤٠: ٢٨
٥٤ ١٧: ١٣	١٧٦ ٢٧: ٢٢	٦١٦ ٤٢: ٢٨
٤٢٣ ٦: ١٤	٢٦٩ ٢٩: ٢٢	٢٩٨, ٢٢٧ ٤٣: ٢٨
٤٢٣ ١٩: ١٤	٧٢٧ ٥: ٢٤	١١٤, ٩٩ ٤٩: ٢٨
٤٢٤ ٢٩: ١٤	٢٩٩, ٢٩٨ ١٠: ٢٤	٥٦٢ ٥٦: ٢٨
١٢٩ ٢٢: ٢١	٢٩٩ ١١: ٢٤	٧٤٠, ٥٦٤ ٥٨: ٢٨
	٢٩٩ ١٢: ٢٤	٦٩: ٢٨
		٩٢ ٤: ٢٩
		٥: ٢٩

الراعت

يشوع

٩٧ ١٢: ٢	٥٢٣ ٥: ١	٧١٢ ٦: ٢٩
٩٧ ٩: ٣	٩٩ ١٨: ١	٩٠ ١٨: ٢٩
٨٩ ٦: ٤	٤٢١ ٧: ٣	٤١٣ ٢٨: ٢٩
	٢٨٧ ١١: ٣	٦: ٣٠
	٢٨٧ ١٣: ٣	٤١٣ ١٢: ٣٠
	٢٢ ٢: ٥	٩ ١٥: ٣٠
	٩٥ ٨: ٥	١٦: ٣٠
	٤٢١ ١٣: ٥	٢٠: ٣٠
	٤٢٥ ١٤: ٥	٦٧٩ ١٢: ٣١
	٧٥٧ ٢٦: ٦	٧٢٤, ٥٦ ١٧: ٣١
	٢٩٩ ١٢: ١٠	٧٢٥, ٥٦ ١٨: ٣١
	٤٠٠ ١٣: ١٠	٨٤ ٢٩: ٣١
	٦٤٤ ١٢: ٢٢	٦٩٧, ٦٢٢ ٤: ٣٢
	٦٤٥ ١٦: ٢٢	٢٥٩, ٤٤, ٧٢٢
	٦٤٥ ٢٢: ٢٢	٥٢٨, ٥٢٦
	٢: ٢٤	٥٧٠, ٥٦٠
	١٦٤ ٢٧: ٢٤	٥: ٣٢
		٢٨٧ ٦: ٣٢

يونان

الملوك الأول (صموئيل I)

٢٩ ٩: ١	٤٢١ ١٣: ٥	٦٧٩ ١٢: ٣١
٦٤ ١٦: ١	٤٢٥ ١٤: ٥	٧٢٤, ٥٦ ١٧: ٣١
٨٧ ١٨: ١	٧٥٧ ٢٦: ٦	٧٢٥, ٥٦ ١٨: ٣١
٤٠ ١٣: ١	٢٩٩ ١٢: ١٠	٨٤ ٢٩: ٣١
٤٤ ٢: ٢	٤٠٠ ١٣: ١٠	٦٩٧, ٦٢٢ ٤: ٣٢
٧٢٣, ٥٢٣ ٩: ٢	٦٤٤ ١٢: ٢٢	٢٥٩, ٤٤, ٧٢٢
٤٢٨ ١٥: ٢	٦٤٥ ١٦: ٢٢	٥٢٨, ٥٢٦
٥٠ ٢٤: ٢	٦٤٥ ٢٢: ٢٢	٥٧٠, ٥٦٠
٢٤, ٩١ ٢٥: ٢	٢: ٢٤	٥: ٣٢
٤٣١ ٧: ٣	١٦٤ ٢٧: ٢٤	٢٨٧ ٦: ٣٢
٢٣ ٥: ٦		١٧٤ ١٣: ٣٢
٤٢٤ ٦: ١١	٤٢٥, ٥٢٣ ١: ٢	٤٥٠ ١٤: ٣٢
٥٨٤ ٢١: ١٢	٥٨٣ ٢: ٢	٦٤١ ١٦: ٣٢
٤٩ ٧: ١٤	٤٢٥ ٤: ٢	٦٧٢ ١٧: ٣٢
٥٩٩ ٢٢: ١٥	٢٨٧ ١١: ٢	٤٤ ١٨: ٣٢
٤٩ ٢: ١٦	٤٢٣ ١٨: ٢	١٢١, ٨٤ ١٩: ٣٢
		٨٤ ٢١: ٣٢
		٨٤ ٢٢: ٣٢

القضاة

٤٢٤ ٦: ١١	٤٢٥, ٥٢٣ ١: ٢	٦٤١ ١٦: ٣٢
٥٨٤ ٢١: ١٢	٥٨٣ ٢: ٢	٦٧٢ ١٧: ٣٢
٤٩ ٧: ١٤	٤٢٥ ٤: ٢	٤٤ ١٨: ٣٢
٥٩٩ ٢٢: ١٥	٢٨٧ ١١: ٢	١٢١, ٨٤ ١٩: ٣٢
٤٩ ٢: ١٦	٤٢٣ ١٨: ٢	٨٤ ٢١: ٣٢
		٨٤ ٢٢: ٣٢

عزرا		٤٥٤ ٩ ١٧	٤٣٤ ١٣ ١٦
		٩٥ ١٧ ١٧	٤٥٤ ٢٢ ٢٠
٤٣٣	١ ١	١ ١٨	٦٤ ٣٤ ٢
نحميا		٤٠٠ ١٩ ١٨	٥٠ ٣٦:٢٠
		٥٨٣ ٢٦:١٨	٤١ ٨:٢٢
		٤٢١ ٩٠:٢٩	٤٠ ٣١:٢٤
٩٩ ٢٨: ٣		٥١٦ ١١:٢٢	١٦٦ ٩:٢٥
٢٨٤ ٦: ٩	٤٤٠ ٢٩ ١٩:٢٢		٧١٤ ٩٤ ٢٩:٢٥
٢٧:١٣	٤١٦ ٢٤:٢٢		٩٥ ٣٧:٢٥
استر			٢٢ ١٤:٢٨
		الملوك الرابع (سمويل II)	
٥٥ ١٧: ١	٤١٨ ١٥٠ ٣	٨٧ ٢٣: ٢	
٩٠ ٥	٩٠ ٢٦: ٥	٦٦ ٢٦: ٢	
٥٤ ٨: ٧	٣٩٠ ١٨: ٦	٧٣٣ ٢: ١٤	
ايوب		٣٩٩ ٤ ٨	٤٥٣ ١٠: ١٦
		٣٩٩ ٥٠ ٨	٤٦٨ ١٢: ١٦
		٩١ ١٥: ١٠	١٢: ١٨
٥٤٥ ١ ١	٨٨ ٨: ١٤	٩٠ ١٤: ١٨	
٥٤٦ ٦ ١	٥٣٨ ٩: ١٧	١٦٦ ١٠: ٢١	
٥٤٦ ٧: ١	١٠٤٠ ٩٩ ١٦: ١٩	١٦٢ ١٦: ٢١	
١١ ١	٩٠ ٢٥ ٢٣	٤٣٣ ١: ٢٣	
١ ٢		٤٣٦ ٩٣ ٢: ٢٣	
٢ ٢		٤٣٧ ٣ ٢٣	
٤٧ ٥ ٢		٤٢١ ١١: ٢٤	
٥٥١ ٦ ٢	٤٣٤ ٩١ ١٩: ١٢		
٥٥٤ ٨ ٢	٣٩ ١٢		
٥٧ ٥: ٣	٥٤٩ ١٦: ٢١		
٢٨ ١٣ ٤	٤٠ ٣٠ ٢٥		
٢٨ ١٤ ٤	٧١٨ ٩ ٢١		
٤٣١ ١٦ ٤	٢٨ ١١: ٢٨		
٥٥٤ ٥١١ ١٨: ٤	٣٧ ٢٥: ٢٩		
٥١١ ٤٩٧ ١٩ ٤			
٥٥٤			
٥٠٠ ٦ ٥			
٥٠٠ ٧: ٥	٤٣٦ ١: ١٥		
١٩٥ ٢٧: ٥	٤٣٦ ٢: ١٥		
٥٥٥ ٦ ٨	١٨ ١٨		
٥٥٥ ٧ ٨	١٤ ٢		
٥٥٢ ٢٢ ٩	٤٣٦ ١٥ ٢		
٥٥٢ ٢٢ ٩	٤٣٦ ٢ ٢٤		
٥٥٣	٤٢٥ ١٦ ٢٠		
٥٥٥ ١ ٢ ٥ ١١			
أخبار الأيام الأول		الملوك	
		٦: ١	
		٤٣٧ ٥: ٣	
		١٥ ٣	
		٧٣٥ ٧٣٤ ٣١: ٤	
		٤٨ ١٤ ٧	
		٤٣٨ ٢: ٩	
		٩٨ ٢ ٩	
		١٧٨ ٢٩: ١٠	
		١١: ١١	
		٣٩٠ ٤: ١٣	
		٥٩٩ ٢٣: ١٣	
		٧ ١٤	
		٢ ٢٦	
أخبار الأيام الثاني			

٥٧٢	٣١: ١٨	٣٥٣	٦: ٣٦	٥٥٥	٦: ١١
٢٨٣	٢: ١٩	٩٩	١١: ٣٦	٥٥٥	٧: ١١
٢٨٣	٤: ١٩		٦: ٣٧	٨٨	١١: ١١
	٨: ١٩	٨	٢١: ٣٧	٩١, ٧٥	١٢: ١١
	١٠: ١٩	٢٨٤	٢: ٣٨	٢٠٤	٩: ١٢
٥٥	٦: ٢٢		٦: ٣٨	٧٢٣	١٢: ١٢
٤٤, ٧٩	٩: ٢٤	٩٦	١٣: ٣٨		٩: ١٣
٥٠١	١٠: ١٤	٢٩٤	٣٣: ٣٨	٢٧	٢٠: ١٤
٥٠١	١٠: ٢٥	٥٥٤	٥: ٤٢	٥١١	١٥: ١٥
٧	١٤: ٢٥	٥٥٩, ٥٥٤	٦: ٤٢	٥١٢	١٦: ١٥
١٦٢	٨: ٢٦	٥٥٣	٧: ٤٢	٣٧٦	٢٦: ٢٠
١٦٣	٦: ٢٨	المزمور		٥٥٢	٦: ٢١
١٦١	٩: ١٨			٥٥٢	٧: ٢١
٤٠	١٠: ٢٨	٧١	١٣١: ١	٥٥٢	٨: ٢١
	٤: ٢٩	٤٢	٢: ٢	٥٥٣	٢١: ٢١
	٩: ٢٩	٣٩	٤: ٢'	٥٥٢	٢٣: ٢١
	١٠: ٢٩	١٤٢, ١١٥	٥: ٤	٥٥٢	٢٤: ٢١
١٦٤	٦: ٣٣	٢٨٤		٥٥٢	٢٥: ٢١
٥٦٩	٤: ٣٣	٣٣	١٥: ٧	٥٥٢	٢٦: ٢١
٧٩	١١: ٣٣	١٦٤, ١٠٣	٤: ٨	٥٥٤	٥: ٢٢
٥٢٩	١٥: ٣٢	٣٨٦		٥١١	١٢: ٢٢
٥٣٤	٢١: ٣٢	٥٢٩, ٣٨	٥: ٨	٧٢٥	٢١: ٢٢
٥٣٤	١٦: ٣٣	٢٦	٦: ٨	٥٦٨	١٣: ٢٣
٨٧	١٧: ٣٣	٩٨	٤: ١٠	٤٩٧	٣: ٢٥
١٦١	١٥: ٣٤	١٠٤	٥: ١٠		٦: ٢٥
٧١٩	١٥: ٣٥	٤٠	٦: ١٠	٧٥	٩: ٢٥
٣٠٤	١٠: ٣٦	٤٠	١٤: ١٠	٩١	٦: ٢٧
١٧	٢١: ٣٧	٤٠	٦: ١١	٥٥٣, ٧٤٠	١٢: ٢٨
١٠٤	٩: ٣٩		٦: ١٢	٧٣٤	
٦٦	٣: ٤١	٣٤٩	١٦: ١٣	٥٤	٢٦: ٣٠
٥٠٤	٩: ٤٤	٧١٩	٨: ١٥	٦٧٥	٢٧: ٣١
٤٩٠	١٠: ٤٤	٢٤	١٢: ١٦	١٦٦	١: ٣٢
٣٦٩	٣: ٤٥		٨: ١٦	٤١	١٦: ٣٢
٤٢	٣: ٤٨	١٦٤	٢٢: ١٦	٥٥٧	١٤: ٢٣
٥٣٣, ٢٧	١٣: ٤٨	٤٩١	٢: ١٧	٥٥٧	١٥: ٢٣
٦٧٥	٥: ٤٩	٣٦٩	٩: ١٣	٥٥٧	٢٣: ٢٣
٦٠٢	٧: ٤٩	١٦٧	١١: ١٧	٥٥٧	٢٩: ٢٣
٦٠٢	٨: ٤٩		١٢: ١٧	٥٥٧	٢٠: ٢٤
٦٠٢	٩: ٤٩	٤٥٣	٢٥: ١٧	٥٥٨, ٥٢٩	٢١: ٢٤
٦٤	٦: ٥٥	٤١٤	٨: ١٨	٥٥٨	٢٢: ٢٤
٤٩	٦: ٥٦	٥٧٠	١٠: ١٨	٥٥٧	٢٤: ٢٤
			١١: ١٨	٥٥٨	١١: ٢٥
			١٢: ١٨		

٢٥٨ ٥:١٤٨
٢٥٨ ٦:١٤٨

الأشغال

١٢ ٦: ١
٦١٧ ٩: ١
٧٢٣ ٤: ٢
٥ ١٣: ٢
٧٢٩ ١٥: ٢
٥٦٩ ١٩: ٢
٩٥ ٢٢: ٢
٧٩ ٣١: ٢
٥.٧ ١٥: ٤
٩٦ ٢٢: ٤
٧٢٧ ٩: ٥
٤٦٧ ١٧: ٥
٣٢: ٦
٥٠٠ ٢٣: ٦
١٥ ١: ٧
١٥ ٢: ٧
١٥ ٣: ٧
١٥ ٤: ٧
١٥ ٥: ٧
١٥ ٦: ٧
١٥ ٧: ٧
١٥ ٨: ٧
١٥ ٩: ٧
١٥ ١٠: ٧
١٥ ١١: ٧
١٥ ١٢: ٧
١٥ ١٣: ٧
١٥ ١٤: ٧
١٥ ١٥: ٧
١٥ ١٦: ٧
١٥ ١٧: ٧
١٥ ١٨: ٧
١٥ ١٩: ٧
١٥ ٢٠: ٧
١٥ ٢١: ٧
٥ ٤: ٨
٧٢٩ ١: ٨
٩٥ ٢٥: ٨

٨٩ ٢٦:١٠.١
٢٥٣ ١٩:١٠.٢
١٦٤ ٢٤:١٠.٢
٢٥٧ ١:١٠.٢
٢٨٦,٢٥٢ ٢:١٠.٢
٢٨٦ ٤:١٠.٢
٥٣٠ ١١:١٠.٢
١٢٩ ١٣:١٠.٢
٥٦٩ ٢٤:١٠.٢
١١٢ ٤:١٠.٢
٥٠:١٠.٤
١٦٤ ١٦:١٠.٤
٤٥٣ ٢٠:١٠.٤
٥٦٩ ٢٤:١٠.٤
٧٢٣,٩٤ ٢٢:١٠.٥
٢٠٠ ٢٥:١٠.٥
٤٢ ٣:١١.١
٢٩ ٤:١١.٢
٤٥١ ١٨:١١.٤
٧٢٥ ٦:١١.٧
٤٧٩ ١٩:١١.٧
٤٣ ٨٩:١١.٨
١٨ ١٢٦:١١.٨
٢ ١٤٤:١١.٨
٢٩ ١:١٢.٢
٤٥١ ١٨:١١.٤
٧٢٥ ٦:١١.٧
٤٧٩ ١٩:١١.٧
٤٣ ٨٩:١١.٨
١٢٦:١١.٨
١٤٤:١١.٨
٢٩ ١:١٢.٢
٥٦٨ ٦:١٣.٤
١٠.٢ ٥:١٣.٨
٦٤ ٢٤:١٣.٨
٤ ٨:١٤.٢
٣:١٤.٤
٤:١٤.٤
٤٧ ٥:١٤.٤
٩:١٤.٥
١٦:١٤.٥
٤٧ ١٨:١٤.٥
٤٥٣ ١٨:١٤.٧
٢٥٨ ١:١٤.٨

٢٤ ٥:٥٧
٢٦٨ ٤:٥٩
٢٩٤ ١٢:٦١
١٤١ ٢:٦٥
١٧٨,١٧٤ ٥:٦٧
٤٥٠ ٢٩:٦٩
٢٣ ٢٠:٧٢
٥٢٥ ١١:٧٢
٥٢٥ ١٢:٧٢
٥٢٥ ١٣:٧٢
٥٢٥ ١٦:٧٢
٥٢٥ ١٧:٧٢
٥٢٥ ١٨:٧٢
٤٧ ٢٨:٧٢
٢٦٩ ١٧:٧٦
٢٦٩ ٢٣:٧٧
٤٧٩,٤٥٠ ٢٣:٧٧
٤٥٠ ٢٤:٧٧
١٢,٨٦ ٢٩:٧٨
٦٢ ٤٠:٧٨
٤٨٥ ٦:٨١
٤٢ ٧:٨١
٧٢١ ٣:٨٨
٤١١ ١٢:٨٩
١٧٧ ١٥:٨٨
٤٨ ٢٠:٨٩
٧٢٥ ٢:٩٠
٧٢٥ ٤:٩٠
٧٢٥ ٥:٩٠
٧٢٥ ٦:٩٠
٧٢٦ ٧:٩٠
٧٢٦ ٨:٩٠
٢٧٦ ١٤:٩٠
٥٢٤ ١٥:٩٠
٤٩٠ ٢:٩٢
٤٩ ٢:٩٣
٥٢٦ ٦:٩٣
٥٢٦ ٧:٩٣
٥٢٦ ٨:٦٣
٥٢٦ ١٠:٩٣
٥٢٨ ١٠:٩٣
٢٨٤,٢٤ ٧:١٠.١

٤٤٠.٤٤٣.	٨: ٦	١٣: ٤	٤٦٨	٢٣: ٩		
٣٦١	١٢: ٦	٧١.٣٢	١٧: ٤	٤٦٨	٢٤: ٩	
	١: ٨	٧٢٩.١٠	١: ٥	٦٤٩	١٧: ١١	
٥٤٥	١٠: ٨	٧١	١٧: ٧	٩١	٢١: ١٢	
٧٤١	٢: ٩	٧٤.١٠	٢٥: ٧	١٥٦	١٥: ١٤	
٥٨٣	٤: ١٠	٥٠٠	٣٠: ٧	٦٨١	١٧: ١٥	
٤٥٠	٦: ١٠	٥٦٨	٤: ٨	٥٠٧	٤: ١٦	
٤٩٥	٦: ١١	٥٥٠	١٤: ١٩	٨٠	١٦: ١٧	
٤٩٥	٧: ١١	٩١	٢: ٢٠	٤٩٨	٣: ١٩	
٤٩٥	٨: ١٠		١٠: ١٠	٧٧	٢: ١٩	
٤٩٦	٩: ١١	٤٤٩	٢٠: ١٠	٤٩٨	٣: ١٩	
٦٧	٣: ١٢	٧٧	١٥: ١٥	٧٧	٢٥: ٢١	
٤٥٣	٣: ١٣	٦٠٥	١١: ١٢	٧٧	٢٦: ٢١	
٣٦١	١٠: ١٣			٥	١٧: ٢٢	
٣٦١	١٣: ١٣	نشيد الاناشيد			١٦٢	٢٣: ٢٣
٤٥٠	٨: ١٤			٦٦	١٣: ٢٤	
٤٧٣	١٣: ١٧	٧٢٧.٦٠٣	٣: ١	٦٦	١٤: ٢٤	
١١٤	١: ١٩		٤: ١	١٣	١١: ٢٥	
٩٣	٣: ١٩	٤٤٩	٢٥: ١	٧١	١٦: ٢٥	
٤٨٨	٦: ١٩	٤٢٩	١٥: ٢		٧: ٢٥	
	٣: ٢٠	٧٢١	٢: ٥	٦٦	٢٦: ٢٥	
٤٥٩	١٨: ٢٣			٣٣	١: ٢٧	
٩٦	١٦: ٢٤	اشعيا			٩٣	١١: ٢٩
٣٦٢	١٧: ٢٤			٦٠٤	١٢: ٣٠	
٣٦٢	١٨: ٢٤	٣٠	١: ١	٦٠٤	١٣: ٣٠	
٣٦٢	١٩: ٢٤	٥٩٩	١١: ١	٧٨	٣: ٣١	
٣٦٢	٢٠: ٢٤	٩٩	١٥: ١	٤٨٦	١٠: ٣١	
٣٦٢	٢٣: ٢٤	٦٠٣	١٩: ١			
	١: ٢٥	٦٦	٢٠: ١	الحامد		
٤٧٩	٢: ٢٦	١٠٤.٥٥	٣: ٢	٣٥٧	٤: ١	
٤٤	٥: ٢٦	٥٧	٥: ٢	٣٧٠	٩: ١	
٥١٢.٥١١	١٠: ٢٦	٣٠٠.٣٣	٦: ٢	٢٩	١٦: ١	
٥٥	٢١: ٢٦	٨٩	٣: ٣	٩٢	٧: ٢	
٦٠٤.٤٨٦	٧: ٢٨	٤٨٦	٢١: ٣	٢٨٧	١٢: ٢	
٤٨٦	٨: ٢٨	١٣٠	٢٦: ٣٢	١٤٥	١٥: ٢	
٤٦	١٣: ٢٨	٧٢	٢: ٥	٥٧٠	١١: ٣	
٣٦٠	١١: ٢٩	٤٥٣	٦: ٥	٣٥٨.٣٥٩	١٤: ٣	
	١٣: ٢٩	٢٩	٣: ٥	٣٥٩	١٥: ٣	
٣٠٠	١٤: ٢٩	٤٧٧.٤٤٠	١ ٦	٤٢	١٩: ٣	
٣٦٣	٦: ٣٠	٤٧٧.٩٧	٢ ٦	٤٢	٢١: ٣	
٣٦٣	١٩: ٣٠	٧٢٩.١٦١.٤٨	٣ ٦	١٩٩	٢: ٤	
٩٧	٢٠: ٣٠	٤٦	٧: ٦			

Yoo

	א: 1	רָגוּ 7:01	רָג: 3.
עָזַח 11: 1		רָגוּ 14:01	1.4 27:3.
עָזַח, עָזַע 12: 1		רָגוּ 17:01	עִי 2:31
רָא 0: 2		1-2 1:02	7:31
וָיַז 7: 2		רָגוּ 10:02	ע. 10:32
וּוּ 8: 2	רָג, רָג 1:00		רָגַע 2:32
רָע 13: 2	רָג 2:00		רָגַע 3:32
רָא, 10-2 31: 2	042 8:00		רָגַע 4:32
עִי 71: 2	002 9:00		רָגַע 5:32
וָי 14: 2	ע. 12:00		ע. 17:32
91 15: 2	וָי 15:07	וָעִי, 27 0:32	
אָי 17: 2	עִי 17:07	רָגַע 1:37	
1.4 19: 2	07 2:08	90 9:38	
וָיַז 22: 2	וָיַז 8:08	02 7:40	
רָגַח 23: 2	14:08	92 13:40	
רָי 3: 0	וָיַז 2:09	011, 497 15:40	
רָיַז 7: 0	רָגוּ 17:7.	0-7, 132 18:40	
עִאָ 8: 0	רָגוּ 20:7.	עִי 22:40	
עִאָ 10: 0	וָיַז, רָגַג 7:72	132 25:40	
רָ... 021 12: 0	רָגַג, עִי 9:72	רָיַז 27:40	
רָ... 9: 7	רָגַג, 72 10:72	וָיַז 10:41	
רָ... 10: 7	1.4 15:72	עִאָ 14:42	
99 17: 7	רָגַג 18:72	27 20:42	
099 22: 7	רָגַג 19:72	וָיַז 2:42	
099 23: 7	רָגַג 8:72	0-9 7:42	
אָ 19: 8	רָגַג 1:70	137 7:42	
עִאָ 1: 9	רָגַג 8:70	22 13:42	
וָע. 22: 9	רָגַג 13:70	92 19:42	
וָע. 23: 9	רָגַג 15:70	287 7:40	
7:10	רָגַג 17:70	12:40	
110 12:10	רָגַג 17:70	ע. 19:40	
אָיַז- 70 עִי	רָגַג 18:70	062	
וָיַז, 110 2:12	רָגַג 19:70	04 15:47	
171 17:12	10-2, 37 1:77	עִאָ 4:48	
94, 41 1:10	7.4 17:77	287 13:48	
וּוּ 13:17	רָגַג 22:77	287 17:48	
19:17		וָיַז 4:49	
1.4 4:17		עִאָ 4:50	
30 12:17		עִי 1:51	
ע. 8 8:20	רָגַג 0: 1	עִי 2:51	
ע. 8 9:20	רָגַג 7: 1	רָגוּ 3:51	
	7: 1	רָגוּ 4:51	
		רָגוּ 5:51	

אָרַיָא

٤٧١ ١٢ ١.
 ٤٧٢، ٤٧١ ١٣ ١.
 ٤٧٠ ١٦. ١.
 ٤٨١ ١٩: ١٠.
 ٤٦٩ ٢٠: ١٠.
 ٢٧ ٢: ١٢
 ٦٧٠ ٦: ١٦
 ١٢ ٢: ١٧
 ٢٨٢ ٦: ٢٠
 ٧١٨ ٢٢: ٢٠
 ١٥: ٢١
 ٤٢١ ١: ١٤
 ٢٤ ٨: ٣١
 ٢٦٨ ٧: ٣٢
 ٢٦٨ ٨: ٣٢
 ٥٢٠ ١٧: ٣٣
 ٤٤٥، ٤٢١ ١: ٣٧
 ٤٤٥، ٤٣١ ١: ٤٠
 ٤٣٠ ٣: ٤٠
 ٤٤٠، ٤٣٠ ٢: ٤٣
 ٧: ٤٣
 ١٠٣ ٢: ٤٤
 ٥٤ ٤: ٢

دانیال

٤٣١ ٤: ٢
 ٤٣٨ ١٨: ٢
 ٢٨٦ ٢٢: ٦
 ٤٣٩، ٤٢٧ ١: ٧
 ٤٣٩ ١٢: ٧
 ٤٣٩ ١٥: ٧
 ٤٢٧ ١٦: ٧
 ٤٢٧ ١: ٨
 ٤٣٠ ١٣: ٨
 ٤٣١ ١٦: ٨
 ٤٣٩ ٢٧: ٨
 ٤٢٦ ٢١ ٩
 ٢٩٧ ٦ ١٠
 ٤١٨ ٨. ١٠
 ٤١٨ ٩ ١٠
 ١٩٤ ٧- ١٢

٤٦٤، ٤٦٣ ٩. ١
 ٤٦٧
 ٤٦١، ١١٤ ١٠: ١
 ٤٦٣ ١١: ١
 ٤٦٥، ٤٦٤ ١٢: ١
 ٢٤ ١٣: ١
 ٤٦٤، ٤٦٣ ١٤: ١
 ٤٧٥، ٤٦٦ ١٥: ١
 ٤٧٢، ٤٧٠ ١٦: ١
 ٤٦٧
 ٤٦٧ ١٨: ١
 ٤٦٨ ١٧: ١
 ٤٦٩ ١٩: ١
 ٤٦٩ ٢٠: ١
 ٤٧٧، ٤٦٩ ٢١: ١
 ٤٧٩
 ٤٧٩، ٤٧٠ ٢٢: ١
 ٤٧٩، ١٠٦ ٢٦: ١
 ٤٨٠
 ٢٤، ٤٧٦، ٤٧٥ ٢٧: ١
 ٨٨
 ٤٨١ ٢٨: ١
 ٢: ٢
 ٤١٠ ٦: ٢
 ٩: ٢
 ٤٨٢ ١: ٣
 ٣٥ ١٢: ٣
 ٤٤٥ ٢٣: ٣
 ٤٤٥ ١: ٤
 ٤٤٥ ٤: ٤
 ٤٤٥ ٩: ٤
 ٤٤٥ ١: ٥
 ٤٤٤ ٣: ٨
 ٤٤٥ ٧: ٨
 ٤٤٥ ٨. ٨
 ٥٣٨ ١٢: ٨
 ٦٥٧ ١٦: ٨
 ٥٢٣ ٩ ٩
 ٤٨٠ ١ ١٠
 ٤٨١ ٨ ١٠
 ٤٧٢ ٩ ١٠
 ٤٧١ ١١ ١٠

٧١٦ ١٢: ٢١
 ٥٠ ٩: ٢٣
 ٧٢٨ ٢٤: ٢٣
 ٧٠١ ٢٩: ٢٣
 ٣٦٠ ٣٦: ٢٣
 ٤١٨ ٢٢: ٢٩
 ٤١٨ ٢٣: ٢٩
 ٨٧ ٦: ٣٠
 ١٣٠ ١١: ٣٠
 ١٠٤ ٢: ٣١
 ٣٥٨ ٢٤: ٣١
 ٣٥٨ ٢٥: ٣١
 ٤١ ١٤: ٣٢
 ٥٢٩ ١٩: ٣٢
 ٥٠٧ ٢٥: ٣٣
 ٩٣ ١٦: ٣٨
 ٩٨ ١٢: ٣٩
 ٢٩٠ ١: ٤٥
 ٢٩٠ ٣: ٤٥
 ٢٩٠ ٤: ٤٥
 ٢٩٠ ٥: ٤٥
 ٥٦ ٢٢: ٤٦
 ٤١ ١١: ٤٨
 ١٠٨ ٢٠: ٤٩
 ٤٥٣ ٢: ٥١
 ٤٦ ٩: ٥١
 ٤٧٣ ٢٥ ٥١

مراثی ارمیا (ایکا)

٦٨٥ ٩: ١
 ٤٠٥، ٣٩١ ٩: ٢
 ١٦: ٤
 ٣٩، ٣٦ ١٩: ٥

حزقیال

٤٧٥، ٤٥٠ ١ ١
 ٤٧٩
 ٤٧٩، ٤٢١ ٣ ١
 ٣٧٤ ٤ ١
 ٤٦٢، ٤٦١ ٥ ١
 ٤٦٣ ٢٩٧، ١١٤ ٧ ١

<p> ۴۲۷ ۱: ۴ ۴۲۷ ۲۰: ۴ ۴۳۰ ۵: ۴ ۱۰-۴, ۹۸ ۱۰: ۴ ۱۱۲ ۹: ۵ ۱۶۷ ۱۱: ۵ ۴۳۸, ۲۹۷ ۱: ۶ ۵۴۷ ۴۲۸ ۲: ۶ ۴۲۸ ۳: ۶ ۴۲۸ ۴: ۶ ۵۴۸, ۴۲۸ ۵: ۶ ۴۲۸ ۶: ۶ ۴۲۸ ۷: ۶ ۴۲۹, ۴۲۹ ۷: ۱۱ ۴۴۷ ۴۲۹ ۸: ۱۱ ۴۴۷ ۱۳: ۱۱ ۶۲, ۴۲ ۴: ۱۴ ۵۴ ۵: ۱۴ ۱۵۱ ۹: ۱۴ ۳۹ ۱۰: ۱۴ </p>	<p> ۳: ۱ ۳۶۸ ۳۴: ۲ ۳۰ ۱۱: ۴ ۳۵۳ ۱۹: ۵ ۶۸۰ ۳: ۶ </p>	<p> ۴۴۷, ۴۲۱ ۲: ۱ ۴۸۹ ۸: ۲ ۱۱: ۵ ۵۵ ۱۵: ۵ ۱۷۴ ۱۱: ۱۱ ۹۰ ۱۰: ۱۱ ۱۲ ۱۱: ۱۲ </p>
<p> ۵۴۸, ۴۲۸ ۵: ۶ ۴۲۸ ۶: ۶ ۴۲۸ ۷: ۶ ۴۲۹, ۴۲۹ ۷: ۱۱ ۴۴۷ ۴۲۹ ۸: ۱۱ ۴۴۷ ۱۳: ۱۱ ۶۲, ۴۲ ۴: ۱۴ ۵۴ ۵: ۱۴ ۱۵۱ ۹: ۱۴ ۳۹ ۱۰: ۱۴ </p>	<p> ۱۲۹ ۲: ۱ </p>	<p> ۳۶۸ ۱۰: ۲ ۴۵۴ ۱۱: ۲ ۳۹۲ ۲۸: ۲ ۳۹۲ ۱: ۳ ۳۶۹ ۳: ۳ ۳۶۹ ۴: ۳ </p>
<p> ۶۶۷ ۸: ۱ ۵۵۰ ۹: ۱ ۸۵ ۱۱: ۱ ۶۶۷ ۱۲: ۱ ۳۹ ۶: ۳ ۵۳۶ ۱۳: ۳ ۵۳۶ ۱۴: ۳ ۵۳۶ ۱۵: ۳ ۵۳۶ ۱۶: ۳ ۵۳۶, ۱۲۹ ۱۷: ۳ ۵۳۶ ۱۸: ۳ </p>	<p> ۱۱۱, ۳۰ ۱۳: ۱ ۵۳۰ ۱۴: ۱ ۵۳۰ ۱۵: ۱ ۱۷۶ ۶: ۲ ۱۶۱ ۳: ۳ ۳۶۹ ۸: ۳ ۱۶۶ ۱۶: ۳ </p>	<p> ۴۴۹ ۹: ۲ ۴۰۸ ۸: ۳ ۳۸۶ ۱۳: ۴ ۴۲۸ ۷: ۷ ۴۱ ۹: ۷ ۴۲۹ ۲: ۸ ۳۶۸ ۹: ۸ ۳۶۸ ۱۰: ۸ ۶۷ ۱۱: ۸ ۴۰۵ ۱۲: ۸ </p>
<p> ۶۶۷ ۸: ۱ ۵۵۰ ۹: ۱ ۸۵ ۱۱: ۱ ۶۶۷ ۱۲: ۱ ۳۹ ۶: ۳ ۵۳۶ ۱۳: ۳ ۵۳۶ ۱۴: ۳ ۵۳۶ ۱۵: ۳ ۵۳۶ ۱۶: ۳ ۵۳۶, ۱۲۹ ۱۷: ۳ ۵۳۶ ۱۸: ۳ </p>	<p> ۵۲۹ ۱: ۳ ۵۲۹ ۲: ۳ </p>	<p> ۴۵۴ ۱۱: ۲ </p>

فهرست الكتب الدينية عدا العهد العتيق

		٦٩١ ١٣: ٣		التلمود - المشنا	
٦٣١	ب: ١٩	١٦٥	٦: ٥		
٥٢٧	ب: ٣٨	١٦: ١٧ - ١٨	٥		
٦٢٨	٧: ١ بكوروت	٧٠٢	٧: ٥	٦٤١	١: ١ أبوت
٦٩١	٣: ٥ بر كوت	٦٣١	١: ١٤	١٠٨	١ ٢ بيافما
٥٤٩	٥: ٩ تميل			١٨	١٧ ٢

٧١٩	١:١٤٩	١٧٥، ١٧٤	ب: ١٢	٦٦٢	٨: ٣
٤٧٣	ب: ١٥١	٤٧٨، ٢٩٢		٦٦٢	٧: ٣
	هيوذه زره	٧٣، ٧٣، ٧	١: ١٣	٦٢٣	٧: ٤ حولين
٥٢٧	١: ٣	٥٤٥، ٤٧٦		٢٨٧	١: ٢ سندين
٥٣٠	ب: ٣	٤٧٨	ب: ١٢	٦٦٩	٨: ٥ زعيم
٧٠١	ب: ٢٠	١٧٩، ٨٠	١: ١٥	٥٢٧	٧: ١ سوطا
٣٧١	ب: ٥٤	٣٧٩، ٧٠	ب: ١٤	٦٦٠	٤: ٣ مروت
٣٤	ب: ١٨	٤١	١: ١٥	٦٨٢	٣: ٣ يوما
١٧٩	ب: ٦٠	٨٧	١: ١٢ حولين		
	١: ٤٩	٣٨٢	١: ٦٠		
٦٢٢	١: ٥٦	٦١٧	١: ٧٧		
	ب: ٩٤	٤٤٨	١: ٩٠		
٥٢٧	١: ١١٨	٦٢٤	ب: ١٣٦	٥٤٨، ٥٥٣	١: ١٦
	١: ١١٩	٥٧٧	١: ١٤٢	٥٥٣	ب: ١٦
٦٤٦	ب: ٢١			٧٢٧	١: ١٧
٧٠١	ب: ٣٠			٦٦	١: ٢٢
٥٢٧	١: ٣١			٦٥٦	١: ٢٥
٥٧٧	ب: ٣٩	٢٨٢، ١: ١٢٠		٣٨٠	١١: ١٦
	١: ٤٠	٧٣٤	٢١	٥٨	ب: ٢١
١٥٣	١: ٧١	٤٤٧	ب: ٢٠	٥٠٩، ١٤٣، ١٢٣، ٧٣، ٦٥	
٦٨٤	ب: ٤	٣٧٠	١: ٢١	٥٣١	ب: ٣٢
٦٥٤	١: ١٥	٢٨٧	ب: ٣٨	٥٢٧	ب: ٣٨
٦٨٤	١: ٦١	٦٠١	٥٦	٥٢٧	١: ٥٠
٤٣٦	١: ٧	٣٧٠	١: ٩٧	٥٢٧	١: ٨٧
١٥٣	ب: ١٩	٦٠٩٠	ب: ٩٩	٥٢٧	١: ٥
٧٢٩	ب: ٢٠	١٥٢	١: ٣٨	٣١	١: ٧
٦٤٩	ب: ٦٢		ب: ٤٢	٥٣١	٥: ٩
٥٠٩	١: ٧١	٢١	١: ٢٠	٦٦٢	ب: ١٠
٣٨٤	ب: ١٠٣	٤٠٤	ب: ٣٠	٩٦	١: ١٨
٤٨٨	٢٩	٧٣٥	١: ٣١	٦٢٤	١: ٢٢
١٥٣	ب: ٣٩	٥٢٧	١: ٥٥	١٤٢، ١٤٣	ب: ٣٣
٥٧١	ب: ٦٧		١: ٦٧	٤٢٧	ب: ٥٥
٤٣٦	ب: ٧٣	٦٠٥	ب: ٨٧	٤٠١	ب: ٥٧
	التمود البروشلي	٥٥٩	ب: ٨٥	٧٢٩	١: ٦٢
٤٨٧	ب: ٦٠	٥٥٠	ب: ١١٩	٤٤٨	١: ٢
	ب: ٦٠	٣٨٤	١: ١٤٦	٧١٨	ب: ٣٠
				٤٠٤	ب: ٣٠
				٧٢، ٧	ب: ١١
				٣٧٦	١: ١٢

٧٠٣ ، ٨٠	براشيت ربه ١ ، ٣٥٣ ، ٢ ، ٢٨٤ ، ٣ ، ٣٧٥ ، ٤ ، ٤
٢٨٩ ، ٨٥	٣٧٨ ، ٣٨ ، ٥ ، ٣٧١ ، ٩ ، ٣٧٢ ، ٣٧٠ ، ٤٩٥ ، ٤
٤٨٨ ، ٩٩ ، ٩٨	١ ، ١٦٦ ، ٢٩٤ ، ٢٩ ، ٣٥٤ ، ١٢ ، ٢٨٧ ، ١٣ ، ١
ينوده ختوره	٣٨١ ، ٣٨٤ ، ١٦ ، ٣٨٤ ، ١٧ ، ٤٤ ، ٤٠١ ، ٤
٣٩٨ ٦ ، ٥ : ٧	٤٤٢ ، ٧٣٨ ، ٤١٣ ، ٤٨ ، ٤٢٤ ، ٥٠ ، ٢٨٨ ، ٤
فصول الرى الهمز ٣ ، ٥١ ، ٣٥٢ ، ٣٧٤	٥١ ، ٢٨٧ ، ٤٩٥ ، ٥٦ ، ٣٨٤ ، ٦٣ ، ٤١٩ ، ٦٥ ، ٤
١٧٧ ، ١٨	٤٦٣ ، ٦٧ ، ٥٢٧ ، ٤
٤٠٤ ، ٣٨	٦٨ ، ١٣٥ ، ٤
الفصول الثانية ٤ ، ٦٠٩	٧٨ ، ٢٨٩ ، ٤

فهرست الكتب المذكورة في الكتاب (الكتب' للذكورة بين القوسين ذكرت من قبلنا في الحاشية)

- رسالة الابهاد ٣٤٨
- أبوت ١٥٧
- (أخلاق لقو ماخيا ٦٥٢ ، ٧٠١)
- كتاب الأزمنة ٦٥٠
- الاسطمانس : ٥٨٨
- أعضاء الحيوان لارسطو ٥٠٥
- كتاب البذور ٦٢٥ ، ٦٢٩
- براشيت ربه ١٧٥ ، ٢٨٤ ، ٢٨٧ ، ٢٨٨ ، ٢٨٩
- ٢٩٤ ، ٣٧١ ، ٤٠١ ، ٥٧٢ ، ٧٠٣ ، ٧٣٨
- كتاب البيوع ٦٤٧
- التلمود ٢٠ ، ١٠٦ ، ١٥٥ ، ١٨٠ ، ٣٧٠ ، ٥٤٨
- مقالة في التدبير ٥١٩
- حبيجه ٧٥ ، ٤٧٨
- كتاب الحيل ١٩٩
- (الخطابة ٧٠١)
- كتاب درج الفلك ٥٨٨
- دلالة الحائرين ٦ ، ٢٢٨ ، ٤٥٥ ، ٤٥٥ ، ٧٤٢
- الذراري ٦٠٧
- كتاب السرب ٥٨٨
- سفرا ٦٠٣ ، ٦٨٤
- السماء ٢٩٢ (٣٢٩)
- السماء والعالم ٣١٣
- السماء : ١٩٨ ، ٢٦٨ ، ٣٠٧ ، ٣١٣ ، ٣٣٠ ، ٤٩٢ ، ٥٨١
- سنن عبادة الصنم ٦٠٦ ، ٦١٢
- سنن أصول التوراة ٦٠٦ ، ٦١٠
- سنن الآراء (قوانين المعرفة) ٦٠٧ ، ٦٢٥
- السياسة لأرسطو ٥٠٥
- شرح الابوت (الآباء) ٤٨٧ ، ٦٨٨ ، ٧٣٠
- شرح المشنة ١٠ ، ٩٢ ، ١٦٥ ، ٣٧٣ ، ٣٩٠
- ٣٩٨ ، ٦٠٩ ، ٦٣٠
- الشراء والأحكام ٦٠٨
- (الطبيعة لأرسطو ٣١٣)
- كتاب طلمطم ٥٨٨ ، ٦١٨ ، ٦٣٩ ، ٦٦٦
- كتاب الطهارة ٦٨٠
- طوماؤس ٣٠٧
- العبادة ٦٠٨
- رسالة العقل للفارابي ٣٢١
- العقوبات ٦٠٧
- غامرا يوما ٦٥٦
- غمرا السبت ٥٥٠
- (الفزيقا علم الطبيعة) لأرسطو ٣٣٤
- فصول الرى الهمز ١٥١ ، ٣٥٢
- الفلاحة البطيعة ٥٨٠ ، ٥٨٥ ، ٥٩١ ، ٦١٥ ، ٦٢٢ ، ٦٢٣ ، ٦٣٦
- القراين ٦٠٩ ، ٦٦٤
- (القرآن الكريم ٧ ، ٥٥٠)
- القضاة ٦٠٧ ، ٦٤٥ ، ٦٤٧ ، ٦٥٨
- كتاب القوى الطبيعية ٢١٤
- ما بعد الطبيعة ١٧٢ ، ٢٦٨ ، ٣٢٩
- في مبادئ الكل ٢٧٩
- (متافزيق ارسطو ٢٦٧)
- كتاب المجسطي ٣٤٤ ، ٣٤٦

- .. لهجة غير المختار ٦٥٥ ، ٦٠٨
 - مدرش الجامعة ٢٨٧ ، ٣٧١
 - مدرش حزيت ٣٩٤
 - المدرش ٢٨٣ ، ٥٣٨
 - المدرشوت (التأويلات) ١٠٦ ، ١٧٧ ، ١٤٤ ، ٢٧٩ - الموجودات المتغيرة ٢٢١
 - ٢٨٤ ، ٢٩٦ ، ٣٥٥ ، ٣٩٤ ، ٤٢٦ ، ٦٨٧ - كتاب النساء ٦٨٢
 - مدوت وتفيد (مقالتان في المشنة) ٦٨٢ - نيقوماخيا ٥٣٤
 - المشنة ٢٠ ، ١٦٥ ، ٣٧٠ ، ٤٧٥ ، ٥٢٧ ، ٥٤٨ - نواميس الصابئة ٥٨٨

فهرس الكلمات أو المصطلحات المهمة

- الإحسان ٧٣١
 الإختبار ٥٥٩ ، ٥٦٠
 ادلى ١٤٩ ، ١٥٠
 الإسم الأعظم ١٤٩ ، ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٥٤ ، ١٥٦ ، ١٦٠
 أصول الدين ٧١٦
 أكل ٦٥
 الألهيات ٧٤ ، ٧١٦
 الامثال ١٣ ، ١٤ ، ١٧
 امرأة (اشه) ٣٢
 الألهيات ٧٤ ، ٧١٦
 الامثال ١٣ ، ١٤ ، ١٧
 امرأة (اشه) ٣٢
 حامل الإمكان
 انتصاب (نصب ، نصب) ٤٢
 ايسار ١٢
 (برهان التطبيق ٢٣٣)
 (برهان السلمى ٢٣٣ ، ٢٣٦)
 (برهان الموازنة ٢٣٣ ، ٢٣٤)
 لا يلزم عن البسيط الأيسر واحد ٣٣٩
 [التأويلات (الدرشوت) ١٠ ، ١١ ، ٦٥٣]
 [التعاليم ٣ ، ٢٧٩ ، ٢٨١ ، ٢٩٢ ، ٢٩٣ ، ٣٢٩]
 [٣٤٩]
 التغير ٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣
 تقدم ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧
 جاء (با) ٥٣
 الجسم الخامس ١٨٩ ، ١٩١ ، ٢٦٨ ، ٢٧٧
 الجسم السادس ٢٧٠
 الجسم السابع ٢٧٠
 حناح ٩٦
 جلوس (بشيء) ٣٩
 حدوث العالم ١٨٢ ، ١٨٣ ، ١٨٤ ، ١٨٥ ، ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢١٧ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢١
 ٢٦٩ ، ٢٧٨ ، ٢٩٠ ، ٣٠١ ، ٣٠٤ ، ٣٠٦
 ٣١٥ ، ٣١٦ ، ٣٢٠ ، ٣٣٨ ، ٣٤٤ ، ٣٥٠
- ٣٥١ ، ٣٨٧ ، ٣٨٨ ، ٥٠٤ ، ٥٠٥ ، ٥٠٦ ، ٥٠٨ ، ٥١٥ ، ٥٦٨ ، ٥٧٠ ، ٥٨٢ ، ٦٣٩ ، ٦٥٠
 (الحال ٢٤٨)
 (الحركة ٢٤٤)
 (الحركة الوضعية ٢٤٧ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣)
 حزى (حزوه) ٢٨ ، ٣٢ ، ٩٨ ، ٤٢٧
 الحكمة (حكمه) ٧٣٣
 حكم (مشفط) ٧٣٢
 حياة العالم ١٩٣
 حى ٩٥
 الخروج (الصياح) ٥٤ ، ٥٥
 [رأى (راه) ٢٨ ، ٢٩ ، ٩٨ ، ٤٢٧]
 رجل ٣٢ ، ٦١
 وكب ١٧٤ ، ١٧٨
 روح ٩٢ ، ٩٣
 سماع ٩٨
 (سبيل السلب ٢٣٣)
 (سبيل العلون ٢٣٣)
 السيرة (الهلكه) ٥٦
 الشكل (نموه) ٢٧ ، ٢٨
 صخرة (صور) ٥٤٠
 صعد (عله) ٣٧
 صناعة المنطق ٧١٦
 (الله) صورة العالم ١٧١ ، ١٧٤
 صورة (سلم) ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٨
 ٤٥ ، ٦٣ ، ٨٥
 صفة (توار) ٢٢
 صوت الرب ٣٩٥
 الصورة الأولى ٢١٧

- الصورة الطبيعية ١٧٢
 الصورة ٢٣٢
 طريق اتمانج ٢٢٤ ، ٢٢٢ ، ٢٢١
 طريق التغيرات ٢٢٢ ، ٢٢١
 عالم صغير ١٩٣
 حبر ٥٣ ، ٥١ ، ٥٠
 العدالة (صلقة) ٧٣٢ ، ٧٣١
 المدم ٣٦ ، ٣٥ ، ٢١٥ ، ٤٥
 المدم الصرف ٢٣٨
 العقل ٢٠١
 العقل والمقول والعامل شيء واحد ١٦٨
 العقل بالفعل ١٦٨ ، ١٧٠
 العقل بالقوة ١٦٨
 العقل المفارق ١٦٩
 العقل الميولاني ١٦٩ ، ١٩٢
 العلم الإلهي ٧ ، ١٠ ، ٤٥ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٦ ، ٧٩ ، مجد الله ١٦٠ ، ١٦١
 (المل ٢٤٨) ١٥٦ ، ١٨٥ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٧١٩
 العلم الطبيعي ٧ ، ١٠ ، ٤٥ ، ٧٦ ، ١٣٢ ، ١٧١ ، مركز الأرض ٤٧
 ١٨٥ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٣٠١ ، ٣٢٦ ، ٣٤٥ ، مس (نبح) ٤٦ ، ٤٧
 معدل النهار ٢٩٨
 مكان (مقوم) ٣٤ ، ٣٥
 ملا ٤٨
 الممتنع لذاته (٢٤٠ ، ٢٦٢) ٣٠٧ ، ٥١٦ ، ٦٠٥
 الممكن ١١٨ ، ٢٢٣ ، (٢٣٩) ٥١٦ ، ٥٤٠ ، ٥٤١
 الممكن لذاته (٢٣٢ ، ٢٤٠) ٢٦١ ، ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٢٧٣
 موت العالم ١٨٩
 نزل (برد) ٣٧ ، ٣٨
 نظر (هبط) ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٢
 النفس ٩٣ ، ٢٠١
 النفس الفلكية (٢٤٥) ٢٧٩
 (النفس الحيوانية ٢٤٥)
 ٢٨ ، ٢٧ (تنبت) ٣٠٤ ، ٣٠١ ، ٣٠٤ ، ٣٢٢ ، ٣١٦ ، ٣١٠ ، ٣٠٩ ، ٣٠٦
 ٣٢٢ ، ٣٢٤ ، ٣٣٦ ، ٣٥٠ ، ٣٥٣ ، ٣٥٦ ، ٣٨٨ ، ٥٠٥ ، هيه (جذر يحود) ١٥٨
 الواجب لذاته (٢٣٢ ، ٢٤٠ ، ٢٦٠) ٢٦١ ، ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٢٧٣
 ٢٧٦ ، ٢٧٣ (٢٣١) ٢٢٤ ، راجب الوجود ٢١٨ ، ٧٩ ، ٧٤ ، ٧
 وجه (فني) ٨٧
 وقوف (عميله) ٤١
 ولادة (بولد) ٣٣
 يهود ١٤٩ ، ١٥٠ ، ٣٩٨
 الصورة الطبيعية ١٧٢
 الصورة ٢٣٢
 طريق اتمانج ٢٢٤ ، ٢٢٢ ، ٢٢١
 طريق التغيرات ٢٢٢ ، ٢٢١
 عالم صغير ١٩٣
 حبر ٥٣ ، ٥١ ، ٥٠
 العدالة (صلقة) ٧٣٢ ، ٧٣١
 المدم ٣٦ ، ٣٥ ، ٢١٥ ، ٤٥
 المدم الصرف ٢٣٨
 العقل ٢٠١
 العقل والمقول والعامل شيء واحد ١٦٨
 العقل بالفعل ١٦٨ ، ١٧٠
 العقل بالقوة ١٦٨
 العقل المفارق ١٦٩
 العقل الميولاني ١٦٩ ، ١٩٢
 العلم الإلهي ٧ ، ١٠ ، ٤٥ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٦ ، ٧٩ ، مجد الله ١٦٠ ، ١٦١
 (المل ٢٤٨) ١٥٦ ، ١٨٥ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٧١٩
 العلم الطبيعي ٧ ، ١٠ ، ٤٥ ، ٧٦ ، ١٣٢ ، ١٧١ ، مركز الأرض ٤٧
 ١٨٥ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٣٠١ ، ٣٢٦ ، ٣٤٥ ، مس (نبح) ٤٦ ، ٤٧
 معدل النهار ٢٩٨
 مكان (مقوم) ٣٤ ، ٣٥
 ملا ٤٨
 الممتنع لذاته (٢٤٠ ، ٢٦٢) ٣٠٧ ، ٥١٦ ، ٦٠٥
 الممكن ١١٨ ، ٢٢٣ ، (٢٣٩) ٥١٦ ، ٥٤٠ ، ٥٤١
 الممكن لذاته (٢٣٢ ، ٢٤٠) ٢٦١ ، ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٢٧٣
 موت العالم ١٨٩
 نزل (برد) ٣٧ ، ٣٨
 نظر (هبط) ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٢
 النفس ٩٣ ، ٢٠١
 النفس الفلكية (٢٤٥) ٢٧٩
 (النفس الحيوانية ٢٤٥)
 ٢٨ ، ٢٧ (تنبت) ٣٠٤ ، ٣٠١ ، ٣٠٤ ، ٣٢٢ ، ٣١٦ ، ٣١٠ ، ٣٠٩ ، ٣٠٦
 ٣٢٢ ، ٣٢٤ ، ٣٣٦ ، ٣٥٠ ، ٣٥٣ ، ٣٥٦ ، ٣٨٨ ، ٥٠٥ ، هيه (جذر يحود) ١٥٨
 الواجب لذاته (٢٣٢ ، ٢٤٠ ، ٢٦٠) ٢٦١ ، ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٢٧٣
 ٢٧٦ ، ٢٧٣ (٢٣١) ٢٢٤ ، راجب الوجود ٢١٨ ، ٧٩ ، ٧٤ ، ٧
 وجه (فني) ٨٧
 وقوف (عميله) ٤١
 ولادة (بولد) ٣٣
 يهود ١٤٩ ، ١٥٠ ، ٣٩٨
 قصة الأمر = عالم الأمر (معصه مركبه) ٧ ، ٧٤ ، ٧٩
 ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٣٧٢ ، ٣٧٣ ، ٣٨١ ، ٤٥٩
 ٥٨٨ ، ٥٠٩
 الخلق (معه بارشيت)
 ٧ ، ١٠ ، ٤٥ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٣٧٢ ، ٥٨٨ ، ٥٠٩ ، ٣٨١ ، ٤٥٩

فهرست اعلام الأشخاص والأصنام

اشى الرب ٢٠	ابرام ٤١٩ ، ٤٢١ ، ٤٣٧ ، ٤٤٢
اشعيا ٣٣٢ ، ٣٦٠ ، ٣٦١ ، ٣٦٤ ، ٣٦٥ ، ٣٦٧ ، ٤٣٠ ، ٤٣٧ ، ٤٤٠ ، ٤٤٣ ، ٤٤٦ ، ٤٧٧ ، ٤٧٨ ، ٥٩٩ ، ٦٠٤	ابراهيم ٣٠٨ ، ١٥٧ ، ٥٣ ، ٥٠ ، ٤٦ ، ٤٤ ، ٣٨ ، ١٠٣ ، ٤١٢ ، ٣٩٨ ، ٣٨٤ ، ٣٨٣ ، ٣٤٤ ، ٣١٨ ، ٥٢٧ ، ٤٤٥ ، ٤٤١ ، ٤٢٤ ، ٤٢٢ ، ٤٢٠ ، ٥٨٣ ، ٥٨٠ ، ٥٦٥ ، ٥٦٣ ، ٥٣٣ ، ٥٣٠ ، ٧١١ ، ٧٠٤ ، ٧٠٣ ، ٦٩٦ ، ٦٥٧ ، ٦٥٦
افلاطون ٤٥ (٢٤٤) ٢٨٧ ، ٣٠٧ ، ٣٥٢ ، ٣٥٣ ، ٥٣٤	ابشالوم ٩٠
افيقوروس ١٩٧ ، ٣٠٨ ، ٥٢١	ابمالك ٤٢٢ ، ٤٤٧
انقليس ١٩٩	ابرهرا ٣١ ، ٣٩٢
الداد ٤٣٦	ابن وحشية ٥٨٥
اليسع ٤٨٧	ابن الاقلح ٢٩٣
اليشاع آخر ٧٠ ، ٧١	ابن يسي ٤٣٤
اليشاع ٣٩٩	ابو بكر بن الصائغ ٢٢٠ ، ٢٩٣ ، ٣٤٥ ، ٣٤٨ ، ٥٨١
اليزر بن هو رقانوس ٦٤ ، ٨١ ، ١٥١ ، ٣٥٢ ، ٣٥٤ ، ٣٧٢ ، ٣٧٥ ، ٣٩٦	(ابو عبد الله محمد التبريزي ٢٣١)
اليفار ٤٣١ ، ٥١١ ، ٥٥٣ ، ٥٥٤ ، ٥٥٦ ، ٧٠٩	أبو نصر الفارابي ٢٢١ ، ٢٢٥ ، ٣٢١ ، ٣٣٠ ، ٣٣١ ، ٥٣٤
ايليا ٤٥٣	احاب بن قولاي ٤١٨
ايليا هو ٣٩٩ ، ٤٠٠ ، ٤٠٦ ، ٥٥٧ ، ٥٥٨	اخنوخ ٤١٢
انقلوس (المتهود) ٢٤ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٦٤ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ١٠٩ ، ١١١ ، ١٦٥	اخيا الشيلوني ٤٣٧
٣٥٤ ، ٣٨١ ، ٣٩٦ ، ٤٢١ ، ٤٧٤	ادم ٢٧ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٤٢ ، ٣٨٢ ، ٣٨٣ ، ٣٨٤
ايوب ١٦٦ ، ٤٣٥ ، ٥٤٤ ، ٥٤٦ ، ٥٥١ ، ٥٥٢ ، ٥٥٣ ، ٥٥٤ ، ٥٥٥ ، ٥٥٦ ، ٥٥٩	٣٨٥ ، ٣٨٦ ، ٥١٠ ، ٥١٢ ، ٥٨١ ، ٥٨٢
با بواه (بواه) ٦٧٢	٥٨٧ ، ٥٨٥
با رفاقارا ٦٥٤	ارسطو ١١٦ ، ١٧٢ ، ١٨٥ ، ٢٠٦ ، ١٩٨ ، ٢١٦
باروك بن نيريا ٣٩٠	٢٣١ (٢٣٢) ، ٢٤٤ ، ٢٥٥ (٢٦٧) ، ٢٦٨ ، ٢٦٩
بطليموس ٢٩٣ ، ٢٩٨ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨	٢٦٩ ، ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٧٩ ، ٢٨٣
بلداد ٥٥٢ ، ٥٥٥ ، ٥٥٦	٢٨٦ ، ٢٩٠ ، ٢٩٢ ، ٣٠٥ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨
بلعام (بلعم) ٢٨٦ ، ٤٢٠ ، ٤٢٥ ، ٤٣٧ ، ٥٤٩	٣٠٩ ، ٣١١ ، ٣١٢ ، ٣١٣ ، ٣١٤ ، ٣١٦
البل ٣٩٢ ، ٥٨٣ ، ٦٠٠ ، ٦٥٨	٣١٨ ، ٣٢٠ ، ٣٢٥ ، ٣٢٦ ، ٣٢٧ ، ٣٢٨
بوعز (بزم) ٦٩٣	٣٢٩ ، ٣٣٠ ، ٣٣١ ، ٣٣٣ ، ٣٣٤ ، ٣٣٥
تارح أبو ابراهيم ٥٨٤	٣٣٧ ، ٣٣٨ ، ٣٣٩ ، ٣٤٠ ، ٣٤٢ ، ٣٤٤
تمناع ٧٠٧	٣٤٥ ، ٣٤٨ ، ٣٥٠ ، ٣٧٢ ، ٣٧٥ ، ٤٠٣
تامسطيوس ١٨٢	٤١٧ ، ٥٠٤ ، ٥٠٥ ، ٥٠٦ ، ٥١٠ ، ٥٢٠
تموز ٥٨٧	٥٢١ ، ٥٢٣ ، ٥٢٥ ، ٥٢٨ ، ٥٣٠ ، ٥٣١
تنحوما ٢٩٦	٥٣٤ ، ٥٥٦ ، ٥٨٨ ، ٦٥٢
ثابت (بن قرة) ٣٤٧ ، ٥١٣	ارميا ٣٣٢ ، ٣٥٨ ، ٣٦٧ ، ٣٧٢ ، ٣٩٠ ، ٤٠٨
جالينوس ١٩٨ ، ٢١٤ ، ٣٠٥ ، ٣١٥ ، ٤٩٨ ، ٤٩٩	٤١٨ ، ٤٢٨ ، ٤٣٣ ، ٤٣٧ ، ٤٤١ ، ٤٦٠
جيراثيل ٤٢٥	٦٠١
جدهون ٤٢١ ، ٤٤٧	استير ٤٣٦ ، ٤٣٨
	اسحق ١٥٨ ، ٣٨٣ ، ٤١٣ ، ٥٣٠ ، ٥٣٣ ، ٥٦٣
	٥٦٥ ، ٦٩٦ ، ٧٢١
	اسحق الصابئي ٥٨٨
	الاسكندر ٦٨ ، ٦٩ ، ٢٧٩ ، ٣٠٨ ، ٣١٣ ، ٣٤٢
	٥١٩ ، ٥٢٠ ، ٥٣١

عصا ٤٣٤	جیحزی ٣٩٩
عیسو ٧٠١ ، ٧٠٧ ، ١٦٢	حجای ٤٢٥ ، ٣٦٨
فنجاس ٤٢٥	حزقیال ٤٣١ ، ٤٣٠ ، ٤٢٨ ، ٤٠٩ ، ٣٦٨ ، ١١٤
فیثاقورس ٢٩١	٤٤٠ ، ٤٤٤ ، ٤٦٠ ، ٤٧٠ ، ٤٧٢ ، ٤٧٧
فرعون ٤١ ، ٤٦ ، ٩٨ ، ١٦٢ ، ١٧٨ ، ٣٦٨ ، ٣٩٩	٤٧٨
٦٢٨	حنانیا
فغور ٦٦١	حنینا ١٤٢ ، ١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٥١
قاین ٣٨٥	حنانیا ٤١٦ ، ٣٨٢
القیصی ٣٤٨	حواء ٣٨٤ ، ٣٨٣ ، ٣٨٢
قوهات ٤١٣	حیا ٤٢٤
کلکلور ٧٣٥	دانیال ٣٧٢ ، ٤٢٥ ، ٤٢٧ ، ٤٢٨ ، ٤٣١ ، ٤٣٥
(محمد زاهد الکوفری ٢٣١)	٤٣٩ ، ٤٣٨
لاہان ٤٤٧ ، ٤٢٢	داود ٦٤ ، ٧١ ، ٩٠ ، ١٦٢ ، ١٦٦ ، ٣٥٧ ، ٣٥٨
لوی ٤١٣	٤٣٣ ، ٤٣٤ ، ٤٣٥ ، ٤٣٦ ، ٤٣٧ ، ٤٥٤
لوطان ٧٠٧	٥٠٤ ، ٥٣٦ ، ٥٤٩ ، ٧١٨ ، ٧٢٨
ما حول ٧٣٥	درداح ٧٣٥
ماہر ٤٧٦ ، ٤٩٥	(دیقراطیس ٢٦٢)
(محمد بن حسن ٧٤٢)	الرازی أبو بکر محمد بن زکریا ٤٩٦
مریم ٧٢٧	روت ٤٣٨
المسیح ٣٦٥ ، ٣٦٩	زکریا ١١٢ ، ٣٧٤ ، ٤٢٨ ، ٤٢٩ ، ٤٣٦ ، ٤٤٠
مسیحی اسرائیل ٤٣٣	٤٤٧
متوشاخ ٤١٢ ، ٤١٣	سام ٤١٢
مناشہ ٧٠٨ ، ٤٢٩	سلیمان ١٢ ، ٢١ ، ٣١ ، ٣٧ ، ٧٧ ، ١٤٠ ، ١٤٠
منوح ٤٢٦	١٤٥ ، ٣٥٦ ، ٣٥٧ ، ٣٥٨ ، ٤٣٥ ، ٤٣٧
میلاد ٤٣٦	٤٣٨ ، ٤٣٩ ، ٤٨٣ ، ٤٨٦ ، ٤٩٨ ، ٥٠٠
میثال ٣٧٢	٥٧١ ، ٥٧٢ ، ٦٠٤ ، ٧١٨ ، ٧٢٨
موسیٰ ٣٠ ، ٣٨ ، ٤١ ، ٤٧ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٨٨	سبحاریب ٣٦١ ، ٣٦٢ ، ٣٦٣ ، ٣٦٤ ، ٣٦٩ ، ٤٥٤
٨٩ ، ٩٤ ، ٩٩ ، ١٣٦ ، ١٤٠ ، ١٤٢	شاؤل ٤٣٤
١٤٣ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٦٢ ، ٣٠٦ ، ٣٠٥	شمشون ٤٣٤
٣٠٨ ، ٣١٨ ، ٣٣٧ ، ٣٤٤ ، ٣٥٢ ، ٣٥٦	شمعون ١٥٤ ، ٥٤٨
٣٩١ ، ٣٩٣ ، ٣٩٤ ، ٣٩٦ ، ٣٩٧ ، ٣٩٨	شمعی بن جیرا ٥٣٣
٣٩٩ ، ٤٠٠ ، ٤٠٤ ، ٤١١ ، ٤١٢ ، ٤١٣	شیت ٣٤ ، ٣٨٥
٤٢٩ ، ٤٣٤ ، ٤٤١ ، ٥٢٥ ، ٥٢٦ ، ٥٣٣	صدقیا بن کنعنا ٤١٦
٥٤٥ ، ٥٦٦ ، ٥٧٠ ، ٥٧٦ ، ٥٨٩ ، ٥٩١	صدقیا بن مسمیا ٤١٧
٥٩٤ ، ٥٩٧ ، ٦٥٧ ، ٦٥٨ ، ٦٦٥ ، ٦٧٢	صفنیہ ٣٦١ ، ٥٣٨
٦٨٠ ، ٧١١ ، ٧٢١ ، ٧٥٢ ، ٧٢٧	سموئیل ٤١ ، ٩٤ ، ٤٣١ ، ٤٣٢ ، ٤٤٠ ، ٥٩٩
مولک ٦٧١	صوفار ٥٥٢ ، ٥٥٥ ، ٥٥٦
میخا ٤٤٠ ، ٤٤٣	عاقیا (عصبہ) ٣٧٩ ، ٧٠
نابال ٩٥ ، ١٦٦	عاموس ٣٦٨ ، ٤٢٨
ناتان ٤٣٧	عبر ٤١٢ ، ٤١٣ ، ٤٢٣
ناداب ٣١ ، ٣٩٢	عزریا ٣٧٢ ، ٤٣٦
نیر ختصر (نبوکدنصر) ٣٦١ ، ٣٦٨ ، ٤٥٣ ، ٥٣٠	عمرام ٤١٣
نوح ٤١٢ ، ٤٢٠ ، ٥٨١	المشتروت ٣٩٢ ، ٥٨٣ ، ٥٨٦ ، ٥٨٩ ، ٦٢١ ، ٦٥٨
	٦٥٩

هناك ٣٨٥	يقرب ٦١ ، ١٥٨ ، ٤٠٤ ، ٤١٣ ، ٤٢٠ ، ٤٢١ ،
هناك ٤٢٦	٤٢٢ ، ٤٢٤ ، ٤٣٨ ، ٤٩٠ ، ٥٣٠ ، ٥٣٣ ،
هناك ٣٩٢ ، ٦٨٥ ، ٦٨٦ ، ٧٢٧	٥٧٢ ، ٦٩٦ ، ٧٢١ ، ٧٢٢ ،
هناك ٥٨٨	يهودا بن سيمون ٣٧٥ ، ٣٧٦ ،
هناك ٧٣٥	يوتيل بن يوتيل ٣٦٨ ، ٣٦٩ ، ٣٧٠ ، ٤٥٤ ،
هناك ٤٤٧ ، ٤٢١ ، ٣٧٤	يوسف (الصدق) ١٧٨ ، ٣٩١ ، ٤٢٦ ، ٤٣٥ ،
هناك ٣٥ ، ٤١ ، ٣٥	٤٥٣ ، ٤٥٤ ، ٦٧٥ ،
هناك ٤٣٦	يوسف (بن عتق) ٣ ،
هناك ١٨١	يوشافاط ٤٣٦ ،
هناك ١٨١	يوشيا ٦٢٤ ،
هناك ٣٩١ ، ٣٩٦ ، ٤٢١ ، ٤٢٥ ، ٤٤١ ، ٥٣٣ ،	يوتان بن هازانيل (يوتن بن هوزيل) ٣٣ ، ٦٢ ، ٦٧ ،
٥٤٩ ، ٧١٣ ،	٨٧ ، ٩٤ ، ٣٠١ ، ٣٦٢ ، ٤٥٠ ، ٤٥٤ ،
	٤٦٥ ، ٤٧٢ ، ٤٧٤ ،

فهرست اسماء الملل والفرق

أدوم ٣٦٣ ، ٣٦٤ ، ٤٥٤ ، ٧١٠ ،	٢٨٤ ، ٢٩١ ، ٢٩٣ ، ٢٩٤ ، ٣٠٦ ، ٣٠٩ ،
أرم ٣٦٨	٣١٤ ، ٣٢٤ ، ٣٢٦ ، ٣٤٤ ، ٣٥٢ ، ٣٨٩ ،
الإسلام ١٨٠ ، ١٨١ ، ١٨٢ ، ٣٥١ ، ٥٢٣ ،	٤٠٦ ، ٥٠٥ ، ٥١٤ ، ٥١٧ ، ٥١٨ ، ٥٢٠ ،
الاشعرية ١٨٦ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٢٠٣ ، ٥٢٦ ، ٥٢٧ ،	٥٣٤ ، ٥٣٧ ، ٥٣٩ ، ٥٤٤ ، ٥٦٨ ، ٧٢٦ ،
٥٥٦	٧٣٥ ، ٧٣٦ ، ٧٣٧ ،
الأوربيين ٦١٧ ، ٦٢٤ ،	قبط مصر ٦٧٧ ،
أهل الشريعة ٤٥ ، ٨٥ ، ١٤٠ ،	الكنسديانين ٥٨٨ ، ٦١٢ ،
أهل العلم ٦٧ ، ٨٣ ، ١١٦ ، ١٥٣ ، ٣٧٣ ، ٤٠٣ ،	الكلدانين ٤٥٣ ، ٥٨٦ ، ٥٨٨ ، ٦١٢ ،
٤١٦ ، ٤١٨ ، ٥٦٦ ،	الكنمانيين ٦١٢ ،
الترك ٥٨١ ، ٧١٥ ،	ماداي ٣٦٨ ،
الفتنة ٢٢٢	المتكلمون ٣ ، ١٣٤ ، ١٧٠ ، ١٧٤ ، ١٨٠ ، ١٨١ ،
الحوارج : القرابين من اليهود ٦٣٢	١٨٢ ، ١٨٤ ، ١٨٥ ، ١٨٦ ، ١٩٥ ، ٢١١ ، ٢١٢ ،
الربانيين ٦٥٤	٢١٣ ، ٢١٤ ، ٢١١ ، ٢٢٤ ، ٢٢٥ ، ٢٦٢ (٢٦٢) ،
سندوم ٧٠٩	٣٠٩ ، ٣١٠ ، ٣١٦ ، ٣٢٥ ،
السريانيون ١٨٠ ، ٢١٩ ،	المتكلمون من اليونان المنتصرين ١٨١ ، ١٨٢ ،
السودان ٧١٥	المجوس ٦٨٣ ،
السورسطينيون ٢١٤	المختارون من بني إسرائيل ٣١ ، ٣٢ ، ٤٨ ،
الصابغة ١٥٧ ، ١٧٥ ، ٤١٤ ، ٥٨٠ ، ٥٨١ ، ٥٨٢ ،	المشروعون ٤٥ ، ١٨٠ ، ٥١٩ ، ٥٥٤ ، ٥٧٠ ، ٦١٢ ،
٥٨٥ ، ٥٨٧ ، ٥٨٨ ، ٥٩١ ، ٦١٢ ، ٦١٥ ،	٦٥٤ ،
٦٢٢ ، ٦٥٨ ، ٦٧٠ ، ٦٨٣ ، ٧١٠ ،	المشائين ٢٣١ ،
البرانيين ٣٦٣	المصريين ٦١٢ ، ٦٢٧ ، ٦٥٠ ، ٦٦٥ ، ٦٧٠ ،
علم الكلام ١٨١ ، ٢٠٧ ،	المتنزة ١٨٠ ، ٢٠٢ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٢٦٢ (٢٦٢) ، ٥٢٤ ،
علماء الملل ٤٥	٥٢٥ ، ٥٢٦ ، ٥٢٧ ، ٥٢٨ ، ٥٥٦ ،
عمالق ٦٤٥ ، ٧٠٩ ، ٧١٠ ،	المجدين ٤٥٣ ،
وعمرور ٧٠٩	النصارى ١٨٠ ، ١٨١ ، ٢٢٣ ،
فرسي ٣٦٧ ، ٣٦٨ ، ٤٥٣ ،	النصرانية ١٨٠ ،
الفلاسفة ٢١ ، ٣٠ ، ٤٥ ، ٦٩ ، ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٦٧ ،	يؤاب ٣٦٨ ،
١٦٨ ، ١٧٠ ، ١٧١ ، ١٨٠ ، ١٨١ ، ١٨٢ ،	اليونانيين ١٨٠ ، ٢٨٧ ، ٣٦٧ ، ٤١٤ ،
١٨٣ ، ١٩٨ ، ٢٠٨ ، ٢١٩ ، ٢٢٢ ، ٢٢٥ ،	اليهود ١٨١ ،
٢٢٦ ، ٢٢٨ ، ٢٦٨ ، ٢٧٢ ، ٢٧٨ ، ٢٨١ ،	

جدول الخطأ والصواب

الصواب	الخطأ	السطر	الصحيفة
ت ج [ثبت ١/٣٠]	ت ج	٢٣	٢١
ت ج [بركوت ١:٧]	ت ج	"	٣١
انظر : بيامصيه ٣: ب	انظر :	٢٤	٥٨
١: ٤ حسب : ت ج	—	١٨	٦٤
ت ج [بيامصيه ٣١: ب]	ت ج 69h1	٢٠	٦٥
ت ج [حولين ١: ١٣]	ت ج	١٦	٨٧
ت ج [بيامصيه ٣١: ب]	ت ج	٢١	١٠٣
ادم : ت ج [بيامصيه ٣١: ب]	ادم : ت ج	٢٣	١٢٣
ت ج [ايوت ١٦: ٥ - ١٧]	ت ج	٢٢	١٢٨
كلشون : ت ج [بيامصيه ٣١: ب]	كلشون : ت ج	٢١	١٣٤
راشيت ربه ١٢ ، التلمود البابلي	التلمود البابلي	٢٤	٢٨٨
ت ج [براشيت ده ٨٥]	ت ج	٢١	٢٨٩
ت ج [براشيت ربه ١٠]	ت ج	٢١	٢٩٤
عولم : ت ج [براشيت ربه ١٠]	عولم : ت ج	٢٥	٢٩٧
لا يوجد.	يوجد	٢٣	٢٣٢
شلکم : ت ج [بيابتر ١١٦: ١]	شلکم : ت ج	٢٣	٢٤٤
[صفحه ٣١٤/١]	[٣: ٤/١]	٢٠	٣٦١
سندرين ١/٩٧	سندرين ١/٩٨	٢١	٣٧٠
دبر : ت ج براشيب ربه ٩	دبر : ت ج	٢٥	٣٧٣
لبك کو : ت ج [براشيت ربه ٥٦]	لبك کو : ت ج	١٩	٣٨٤
يظهر منها انه لا حاجة الى	الفنص : ت ج	١٠	٤١٤
تصحيحه بالفنص كما فعل : ب	ت ج	٢٣	٤٤٦
ت ج [براشيت ربه ٤٤٤/١٧]	عولم : ت ج	٢	٤٤٧
عولم : ت ج [راش هشه ٢٥: ١-ب]	ت ج	٢٣	٤٤٩
ت ج [حولين ٩٠: ٤١ تميد ٢: ١]	ت ج	١٧	٤٦٣
ت ج [براشيت ربه ٦٥]	ت ج	١٧	٥٠٩
ليامصيه ٣١: ب ، ييموت	ييموت	٢٤	٤٢٧
[بيامصيه ٨٧: ١ عبوده زره ٣: ١]	١٤٨٧	٢٣	٤٣١
ت ج [بيامصيه ٣٢: ب]	ت ج	٢٢	٥٤٤
هيه : ت ج [بيا يتر ١٥: ١]	هيه : ت ج	٢٤	٥٤٥
ت ج [حبيجه ١: ١٣]	ت ج	٢٢	٥٧١
مکم : ت ج [توبوت ٤٨: ٦]	مکم : ت ج	٢٥	٥٧٧
٢-١ ت ج [قدوشين ٣٩: ب ،	١ ت ج ٢... ت ج	٢٢	٥٨٩
حولين ١: ١٤٢]	ت ج	٢٨	٧٤٢
ت ج [المدد ٢٣/١٥] ، هو			
ريوت ٨: ١ ، قدوشين ٤٠: ١]			
[هليه الصحيفه تركت فارغة قصدا]			

ESERDE KULLANILAN İŞARETLER

- ا — Hüseyin Atay'ın tercümesi veya izahı
- ب — Slomo Pines
- ج — Delâlet el-Hairîn'in 1929 da İbranca harflerle arapça olarak basılmış Telaviv nüshası.
- د — Süleymaniye Kütüphanesi Carullah bölümünde bulunan 1279 nolu yazma içinde (189-b- 301-a) Delalet el-Hairîn'in arapça harflerle olan yazma nüshası.
- ه — İsrail Wilfinson'un "Musa İbn Meymun, Hayatuhu ve Musannafatuhu", adlı kitapta başka nüshaya dayanarak: Delaletel-Hairîn'den yaptığı nakiller.
- ز — Ahd Atik'in 1868 arapça tercümesi ve 1951 Beyrut baskısı.
- ح — Muhammed Zahid Kevserinin, Muhammed Tebrizinin 25 mukaddimeye yaptığı şerhini, neşri
- ط — Telavîv baskısının sonundaki nüsha farklarından biri
- ي — Telavîv baskısının sonundaki nüsha farklarının ikincisi
- [...] — Tarafımızdan yapılan ilâve
- (...) — Çıkarılmasını önerdiğimiz ibare.

için tekrar asıllarına müraccat ettim ve aslına tıpa tıp uygun olduğunu gördüm. Bu şüphe kitabın baştan sona kadar ara sıra başıma geldiğini ve hatta bazı yerlere defaatla müraccat ettiğimi söyleyerek, Delalet el-Hairin'i okuyacak olan sayın okuyuculardan böyle bir durumla karşılaştıkları zaman hemen yanlış istinsah edildiğine hükmetmelerini rica edeceğim.

İbn Meymun, pek az kısım müstesna İbranca'nın nahiv kaidesinin tesiri altında kalmıştır. Meselâ arapçada çoğul isimler cümlede fail (özne) olduğu zaman fiil müfred olur. İbranca çoğul isimlerle beraber fiil de çoğul olur. Bunun istisnai bir lehçesi vardır. Ve "ekelûni el-Beragîs" (اكلوني البراغيس) olarak bilinir. Buna notta işaret ettim.

İbrancadan arapçaya tercüme ettiğim kelime ve ibareleri başka bir yazı türü ile göstermek imkânı olmadığından böyle kelime ve ibarelerin altlarına çizgi çektim.

Eserin basılması hususunda maddî ve manevî desteklerini esirgemeyen, İbranca öğrenmemi tavsiye eden ve imkânları hazırlayan sayın Ord. Prof. Suut Kemal Yetkin'e, danışmalarına gönülden cevap veren Prof. M. Tancî'ya, yazmanın fotokopilerini kendi özel kütüphanesinden bana iare eden Prof. Dr. Nihat Keklik'e, eserin neşrini sabırsızlıkla beklediğini ifade ederek çalışmamı teşvik eden Prof. Dr. Muhsin Mahdî'ye ve danışmalarına olumlu cevap veren Prof. Dr. S. Pines'e, birinci cüz'ün matbaadan gelen müsveddelerini aslından karşılaştırmada yardımını esirgemeyen kardeşim İbrahim Atay'a, kitabın basılmasına karar veren İlahiyat Fakültesinin eski ve yeni Yayın Komisyonu Üyeleriyle, bu kararı samimiyetle yürüten sayın Dekan Prof. Dr. Necati Öner'e ve tasvip eden fakültenin öğretim üyeleri ve yardımcılarına, İlahiyat Fakültesi Sekreteri Fevzi Bayraktar'a, kitabın ilk sayfalarına konan klişe yazıları yazan hattat Musullu Yusuf Zunnun'a, iki seneden fazla bir süre kitabın harfleri ellerinden tek tek geçen Ankara Üniversitesi Basımevi mürettepleri Cemil Özdemir, Meftun Polat ve Kemal Zozik'e teşekkür etmeyi yerine getirmesi gereken bir borç telâkki ederim.

Prof. Dr. Hüseyin ATAY

Eserin biran önce basılmasını sabırsızlıkla bekleyen sayısız müslüman âlimi mevcuttur. Bu eser üzerinde çalıştığımı bilen Prof. Dr. Muhsin Mahdi (Harvard Üniversitesi Şarkiyet Müdürü) her zaman beni teşvik etmiş ve nihayet ilk fasikülü kendisine gönderdiğim zaman şöyle bir cevap vermişti:

"İbn Meymun'un, "Delalet el-Hairîn" in arapça baskısının ilk bir kaç sayfasını görmek hoşuma gitti, çok iyi görülmektedir. Ayrıca şu hususu da önemle belirtmek isterim, ki bu eser, arapça konuşan memleketlerin âlimleri için de büyük bir değer taşımaktadır. Hali hazırda bir kaç Mısırlı âlim İstanbul'daki yazmanın forokopisini benden istemiş bulunmaktadırlar. Bu da gösteriyor ki kitap basılınca onu okuyacak bir çok insan vardır."⁹³

Tahran Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Profesörlerinden Dr. Mahdi Muhakkik de 1968 yılında Fakültemizi ziyaretinde kendisine "Delalet el-Hairîn"i arapça harflerle neşre hazırladığımı anlatınca çok memnun olmuş ve memleketine dönünce bundan bahsetmişti.⁹⁴

İsrail Wilfinson'un da anlattığı gibi Musa İbn Meymun'un Delalet el-Hairîn'deki arapçasında kapalılık, zor anlaşılan bir üslûb belagat tabiriyle za'f-i telif vardır. Fakat bu za'f-i telif esere hâkim değildir. Aslında İbn Meymun'un kullandığı arapça zamanının İslam âlimlerinin kullandığı arapça üslûbundan farklı değildir. Bu bakımdan da İbn Meymun'u İslâm filozofları arasında saymak lâzımdır. Arapça sarf ve nahiv kaidelerine bazan aykırı olan tertiplere rastlanılır. Biz bunların bir kısmına işaret ettik. Ama hepsini düzeltmeğe imkân ve gerek de yoktu. Za'f-i telif hususunda bir olayı delil olarak anlatmalıyım. Kitabın ilk forması çıkınca, Bunları Musullu (Irak) altı senelik sınıf arkadaşım şair ve edip Hüseyin el Fahrî ile sonradan dost olduğum Hattat Yusuf Zünnun'a gönderdim ve basılan kısım hakkında fikirlerini sordum. Fasikülü işaretledikten sonra bana gönderdiler ve iki üç yer için anlaşılmıyor diye yazdılar. Ben de istinsahta hata edip etmediğimi anlamak

93 Muhsin Mahdi Director Harvard University, Center for Middle Eastern Studies 15 March 1972.

"I was delighted to see the first few pages of your Arabic edition of *The Guide of the Perplexed* by Maimonides. It looks very good and I can assure already a number of Egyptian scholars have asked me for copies of the manuscript from İstanbul, which proves that there will be a number of people who would be interested in reading the book once it is published."

94 Visits to India-Turkey-France, s: 12-13. Reprint from the Bulletin of the Faculty of Letters and Humanities Tehran University Vol. 15, No. 5, 6, July 1969; Bk. Aynı cilt, No. 1, 1967, s. 2.

mun gerektirdiği manayı verdim. Böylece tekrar eden bir kelime, tek bir kelime ile değil değişik yerlerde müteradif olan kelimelerle karşılanmıştır. Diğer önemli bir nokta da İbranca bir kelimeye karşılık, Arabcada bir kelime bulmaktan çok islâm ilimlerinde terimleşmiş olan bir kelimeyi karşılık olarak tercümede kullanmaya dikkat ettim. Çünkü İbrancadaki bu kelimeler de dinî birer terim olarak kullanılmışlardır.

Eserde adı geçen İbranca kaynakların adlarını bazan Arapçaya tercüme ettim ve aslını haşiyede gösterdim, bazan da metnin içinde olduğu gibi bıraktım, ve tırnak içine aldım. Haşiyelerde işaret ettiğim gibi kitapta geçen bütün yahudî kitap ve şahıs isimleri İbranca yazılıştadır, onları Arapçada bilindikleri gibi yazdım ve işaret etmediklerim de bu kaideye dahildir.

J. Schacht'a "Delâlet el-Hairin"ın basılması hususunda yazdığım mektuba şu cevabı vermiştir:

"Maimonides'in" Delalet ul-Hairin'i arapça harfle basmak üzere hazırlamayı arzu ettiğini bana yazdın. Bunu yapmaya Tamamen ehliyet sahibi olduğumu biliyorum ve genellikle ilim dünyası özellikle İslam çalışmaları için çok faydalı bir teşebbüs olduğuna kaniim. Yalnız sizin itibarınıza değil, onu basmak hususunda sana yardım edecek ilmî müessesenin de şöhretine vesile olacak teşebbüsünde muvaffak olacağını çok ümit ediyorum."⁹²

Yukarda da işaret ettiğimiz gibi müslümanlar ve arapça bilen âlimlerin bu eseri aslî lisanı olan arapça harflerle okuyamadıklarından yakınmış olmaları, ta müellifin zamanında bile arapça harflere çevrilmiş olması ve nihayet elimizde arapça harflerle bir yazmasının bulunması, elimizde bulunan yazmada dahi ibranca ifadelerin olduğu gibi bırakılması, karşısında bu ifadeleri arapçaya tercüme ederek arapça harflerle neşretmenin ilim dünyasına sunulmuş şerefli ilmî bir hizmet olduğuna inanmaktayız. Bu şerefin çoğu, bu eseri yayınları arasına alarak büyük bir malî külfete katlanan İlahiyat Fakültesi'ne ve onun öğretim üyelerine aittir.

92 21 February, 1969. Colombia University 618

Kent Hall

Dear Dr. Atay,

You wrote me that you have the intention of preparing the Delalet ul-Hairin of Maimonides for an edition in Arabic Characters. I know that you are eminently qualified for this task, and I am convinced that it would be a very useful undertaking for scholarship in general and for Islamic studies in Particular. I hope very much you will succeed in your undertaking of the scholarly institution which would help you have it published.

J. Schacht.

Zira mecmuada çok kıymetli felsefî risaleler mevcuttur. Ayrıca işaret edeceğimiz gibi “Delalet el-Hairin” in kenarlarına yazmış olduğu notlar da geniş kültürü olduğunu göstermektedir. Yalnız kenarda yazmış olduğu bu notlarda “Delalet el-Hairin” de mevcut olan bir fikrin münakaşasını yapmıyor. Müellifin sayfadaki fikirlerini çoğu kez destekleyen İslâm filozof ve âlimlerinin fikirlerini nakletmekle yetiniyor, bazan özellikle müellifin, kelâmcıları tenkit etmesini Gazalî’nin kelâmcıların tenkidine dair ifadelerini naklederek müellifi haklı göstermeye çalışıyor.⁹¹ Bu notların müstensih’in kendisi tarafından olduğu, önce kitabın yazısı ve mürekkebi ile aynı karakterde olması, sonra 217-a daki kenar notunda “bunları Muhammed b. Hasan kendisi için yazdı “Cumadal-Ula 10, 886” tarihli notundan anlaşılabilir. Müstensih’in kültürünü, belki de temayülünü, bu notlar incelendiği takdirde ortaya koymak mümkün olur. Hayli çok olduğu için onlardan burada daha fazla bahsetmeğe imkânımız yoktur. Müstensih mecmuanın ilk sayfasında bütün mecmuayı kasederek şöyle der: Bu cildin yapraklarının haşiyelerinde nefis faydaları ve ana kitaplar ve önemli ilimler, ilmin her fennine ait genel güzel ifadeler ve faydalı hikmetin her konusuna dair hikmetli sözler, keşif sırrı, bâtın ve tasavvuf ehlinin sözleri, mantık, zahir, felsefe ehlinin mezhepleri, öncekilerin ve sonrakilerin haberleri, mezhepleri ve sözleri, bahsettikleri yersel heykeller, tılsım, sihir, hatta kâfir, münkirler ve Brahmanların sözleri zikredilir.. Çünkü muhaliflerin zıt sözlerini bilmekte faydalar vardır. Nitekim, insanın elinin yazdığı kendi itikadı sayılmaz. Küfrü halkleden kâfir değildir....” Bu ifadeler müstensih’in kültürünün genişliğine dair bir fikir verebilir.

İbn Meymun’un eserin içinde naklettiği ibranca kelime ve ibareleri arapçaya tercüme ederek okuyucunun fikir silsilesini ve okumasını kesintiye uğratmadan devam etmesini sağlamaya çalıştık. İbranca asılları, ibranca harflerle notta göstermek istedikse de, Türkiye’de İbranca harflerin olmaması, bunu yapmamıza imkân vermedi. Bu sefer ibranca ifadeleri, arapça harflerle nota aldık. Belki bu, ibranca harfleri bilmeyenler için benzer kelimeler hususunda mukayese yapımlarına daha çok yardım etmiş olacaktır.

Yazmaların neşri hususunda her neşredenine karşılaştığı bazan çözülmesi imkânsız gibi görülen zorluklarla nasıl karşılaştığını burada sayıp dökmeye lüzum hissetmiyorum. Ancak İbrancadan yapılan tercümelerde bir noktayı daha açıklamam faydalı olacaktır. İbranca olarak çeşitli yerlerde geçen aynı kelimeye, bulunduğu yerdeki duru-

91 Meselâ Bk. 217-b.1, 220-b, 221-a, 223-a.

ebatta bir mecmuadır. Arapça harflere çevirdiğim Telaviv baskısını bu nüsha ile iki defa baştan sona kadar karşılaştırdım. S. Munk'un "Delalet el-Hairin'in yazmaları üzerindeki çalışmasında gözlerini kaybettiği söylenir. Benim de çalışmalarımda sırf bir yaz tatilinde Carullah'daki yazmayı karşılaştırmamda gözlerimin 0,50 derece ilerlediğini tesbit ettiğimi söylersem, diğer çalışmalarım hariç, nekadaz zahmetli bir iş yaptığımı belki anlatmak mümkün olur. Bu karşılaştırmamda gördüm ki, S. Pines'in tavsiye ettiği 1929 yılında Telaviv'de basılıp ellerde dolaşan "Delalet el-Hairin'in dayandığı nüshalar ile Carullah 1279 daki nüsha arasında pek cüzî kelime farkları vardır.

Bizi asıl meşgul eden S. Munk'un arapça harflerle neşretmesine engel gösterilen Tevrat, Telmud ve diğer yahudi kaynaklarından tercüme edilmeden nakledilen İbranca ve bazan aramca cümleler ve ibarelerin arapça tercüme edilmesi olmuştur. Tevrat'tan alınmış olan âyetlerin tercümelerini kitab-ı Mukaddes'in 1878 yılında yapılmış ve 1951 yılında Beyrut'ta küçük ebatta basılmış arapça tercümesinden aldım. Bunların pek azında basit değişiklikler yaptım. Telmud ve diğer yahudi eserlerinden nakledilmiş ibranca kelime ve ibareleri doğrudan doğruya asıllarından arapçaya tercüme ettim. Ancak bu tercümemde S. Pines'in İngilizce tercümesinden istifade ettim. Ama gene de bazı ibranca terimleri arapçaya tercüme etmekte çok zorluk çektim. Genellikle muvaffak olduğumu zannediyorum. Bir kısım zorluklara notlarda temas ettim.

İbranca ile arapçanın aynı âna dilin kolları olmalarının tercümede, hem faydası ve hem zorluğu vardır. Çünkü aslına uygun tercüme etmekte faydası olduğu gibi, bazan müşterek olan kelimelere tercümede ayrı mana verme zorunluğu ortaya çıkıyor. Hem aynı kelime, hem de tıpa tıp gelecek başka bir kelime ile ifade etmek zordur. Bu zorluk cümle ve ibarelerden çok kelime ve terimlerin tercümelerinde olmuştur. Ben de aynı kelimeye arapçada aynı mânada benzer bir kelimeyi kullanmaya uğraştım.

Carullah kütüphanesi nüshası 1279 nolu yazmanın 189-b'nin ortasından başlar 301-a'nın sonunda biter. Bu yazmayı istinsah eden zatın ibrancayı bilip bilmediğini, arapça harflerle olan başka bir nüshadan mı istinsah ettiğini bilmiyorum. Yalnız eserde geçen İbranca terim ve cümleleri, Tevrat'tan nakledilen âyetler dahil, İbranca aslında olduğu gibi bırakıp ibranca harflerini arapça harfleriyle değiştirmiştir. Yazma nüshanın ilk sayfasında müstensih bu mecmuayı kendisi için yazdığını ifade etmekte olduğuna göre felsefe ile meşgul bir zat olduğu anlaşılıyor.

le ilgili nasıl istifade ederim, diye etrafa sormaya başladım. Neticede çok istifade edeceğimi gördüm. Çünkü Yahudi âlim ve düşünürlerinin eserlerini İbranca harflerle arapça yazdıklarını, hatta bir çok arapça divanın İbranca harflerle yazılı olduğunu, bundan başka İslâm filozof ve kelâmcılarından meselâ Farabî, İbn Sina, Gazalî ve İbn Rüşd gibi zatların İbrancaya tercüme edilmiş ve sonra arapçası zayi olmuş eserlerinin mevcut olduğunu tesbit ettim. Farabî'nin "Mahot Hanefş" ve İbn Rüşd'ün "Risalet el-Halk" risaleleri bunlardandır.

İlk önce Hazar Türklerini yahudi yapan Yahuda Halevî'nin "Kitab el-Kuzerî'sini ele aldım. İbranca harflerle arapça aslı basılmıştı. onu arapça harflere çevirdim. Bu zat, Gazalî'ye muasır olup 1141 M. de ölmüştü. Bu esnada "Delalet el-Hairîn'in, İbranca harflerle arapça basılmış aslını elde ettim, ve bütün çalışmalarımı bunun üzerine teksif ettim. Diğerleri için ancak malzeme toplamakla yetindim. İşte on iki yıldan beri bazan seyrek bazan sık fasıllarla üzerinde çalıştığım bu eseri, ilk iş olarak İbranca harflerden arapça harflere çevirdim. Bunu yaparken onu arapça harflerle neşretmeyi düşünüyordum. Tanışmış olduğum, İslâm felsefesi ile meşgul olan ve Musa İbn Meymun'un de mutahassısı sayılan S. Pines'e, "Delalet el-Hairîn'i arapça harflerle neşretmeyi düşündüğümü, bu hususta bana ne tavsiye edebileceğini sordum. Bu eser, 1866 yılında S. Munk tarafından İbranca harflerle neşredilmiş ise de sonradan 1929 da Kudüs'te tekrar gözden geçirdikten sonra yapılan neşri esas alınacak sıhhatte olduğunu anlatmıştı. Kitabın baskısı bitmek üzere iken 14 Mart 1974 tarihinde S. Pines bana yazdığı mektubunda aynı fikrini şöyle ifade ediyordu:

"Sana söylediğim gibi Telaviv baskısına dayanabilirsin. Fakat Carullah nüshasındaki farkları, veya hiç olmazsa en önemli farkları neşrettiğin baskıdaki notlarda gösterebilirsen, çok önemli bir katkıda bulunmuş olursun".⁹⁰

Sonra İstanbul'da Süleymaniye Kütüphanesinin Carullah bölümünde 1279 no.lu yazma mecmuanın içinde "Delalet el-Hairîn'in arapça harflerle yazması bulunduğunu öğrendim. Carullah'daki bu yazma 883 Hicrî yılında Muhammed b. Hasan b. Ali b. Yahya b. Ahmed b. Ali el-Nehmi ve el-Saadi'nin kendisi için yazmış olduğu büyük

90 Dear. Dr. Atay

Jerusalem, March 14, 1974

As I told you, the Telaviv edition can be relied upon. But it Would be a very important contribution to research, if you could note in your edition, the variant or at any rate the significant, Variants of the Carullah Manuscript.

S. Pines

M. Z. Kevseri de "Delâlet el-Hâirîn'in, şerhini neşrettiği 1369 H. yılına kadar arapça harflerle basılmadığını zikretmektedir.⁸⁹

Burada şu noktayı belirtmek istiyoruz. Delâlet el-Hâirîn'e verilen önem ve üzerinde yapılan çalışmalar, orta çağda ilim çevresinin ne kadar geniş ve ne kadar uyanık ve ne kadar hak arar bir çevre olduğunun delillerinden birini teşkil etmektedir. Bu çevrede din, ırk farkı gözetilmemiştir. İbranca harflerle yazılmış bir eseri hemen arapça harflere çevirip okumak ve üzerine şerh yazmak, arapça yazılan aynı eseri hem müellifin hayatında İbrancaya ve başka bir ilim dili olan lâtinceye tercüme işi bugünkü sūrate eşit bir sūratle yapılmaktadır. Muhtaç olduğumuz nice eserler vardır ki, yıllar yılı hâlâ türkçeye tercüme edilmemiştir. Orta çağda ilim yapmak için lisan bilmek şart değildi; çünkü ilmi kitapları kendi dilinde okuyabilenin buna ihtiyacı yoktu. Bugün de böyle düşünülmedikçe bir millette ilim çevresi doğmaz. Ve ilim yapmak yalnız yabancı dil bilenlere munhasır kaldıkça milletin toplumu o ilme yabancı kalır ve ilmi yeşermez.

Ortaçağda İslâm dünyasındaki ilim ve felsefî düşüncenin durumu günümüzdeki şu olayla kolayca anlatılabilir. Günümüzde nasıl İslâm memleketleri petrol ve pamuk gibi ham maddeleri teknikte ilerlemiş batı memleketlerine satıyor ve bu maddeler batı fabrikalarında işlendikten sonra tekrar onların ihtiyac duyduğu mallar olarak İslâm memleketlerine geri satılıyorsa, İslâm âlemi de eski medeniyetlerden, ilimlerden ve yabancı felsefelerden ham veya biraz işlenmiş maddeler almış, onları geliştirmiş, ve işlemiş kendi damga ve özelliklerini vurarak yeni bir ilim, düşünce ve felsefe sistemi ortaya koyduktan sonra tekrar bu intac ve mahsulleri, ham maddeelerini aldıkları milletlere geri vermiştir. İslâm ilimlerinin doğması esnasında yahudi ve huristyanların bir katkısı olmuşsa, bu, ham ve işlenmemiş malzeme verme yoluyla olmuş, ve sonradan onlar İslâm medeniyetinin tesiri altına girmişler ve onu örnek almışlardır.

İmdi bizim "Delalet el-Hairin" üzerindeki çalışmalarımızın hikâyesini anlatalım. 1962 yılında Ankara Üniversitesi Rektörü bulunan Sayın Ord. Prof. Suut Kemal Yetkin, aynı zamanda İlâhiyet fakültesinin de profesörlerinden idi. Fakültemizden, biri ben olmak üzere üç arkadaşı İbranca öğrenmekle görevlendirmiş ve bu hususta gereken imkânları da hazırlamıştı. Teksifi bir kurstan sonra, İbranca öğrenmeye başladım. İbranca öğrenmemin sırf bir lisan bilimi olarak kalması beni tatmin etmediği için daha kurs esnasında ilk anda, İbranca bilgidenden mesleğim-

89 M. Z. Kevseri, neşrettiği şerh s. 18.

ve özellikle bir Yahudi düşünürü olan Moses Mendelsohn (M. 1786) son zamanlarda Delâlet el-Hairîn'deki fikirlerin yaygın hale gelmesine yardım etmişlerdir.⁸⁵

"Delâlet el-Hairîn" hakkında İsmail Fennî'nin sözlerini buraya almayı faydalı görüyoruz: "Çünkü bu işe en evvel felsefeyi İbn Bace'nin en mümtaz telâmizinden tahsil etmiş olan meşhur hâkim Musevî Ebu İmran Musa İbn Meymun'un" Delâlet el-Hairîn" ünvanlı eserinden başlamıştım. Bu kitap İbrani harufuyle lisan-ı arabî üzere yazılmış olduğundan felsefeye ait fasıllarının fransızca tercümesiyle tatbikinde pek ziyade güçlük çekmiş idim. Bu eser Avrupaca "Guide des égares" Ünvanıyla maruf olup mütekellimîn mezhebi hakkında en mühim me'hazî malumat addolunmuştur."⁸⁶

Büyük Türk bilgini Muhammed Zahid el-Kevseri İbn Meymun'u bütün tenkitlerine rağmen "Delâlet el-Hairîn" in ikinci cüz'ünün baş tarafında bulunan yirmi beş mukaddimenin önemini kabul etmiştir. Bu yirmi beş mukaddimeye Muhammed Ebu Bekir İbn Muhammed Tebrizi'nin yaptığı şerhi neşretmiş ve başına bir önsöz koymuştur. Kutbuddin Mısıri'nin talebelerinden olan Muhammed Tebrizi'nin felsefî mehareti bu şerhinde görülmektedir.⁸⁷ Bunun için bu şerh İshak İbn Kurtubî tarafından 1556 yılında İbranca'ya tercüme edilmiştir. Bunun, başka biri tarafından da tekrar İbranca'ya tercüme edilmiş olduğunu görüyoruz.⁸⁸

85 İs. Wil. aynı eser 130-140. Prof. Dr. Mübahat Küyel (Türker)'in Musa İbn Meymun'un, el-Makale fi Senaat el-Mantuk adlı eserini arapça neşir ve tercümesinin önsözünde "Delâlet el-Hairîn'in" de hâla arapça harflerle basılmadığını zikreder. D.T.C.F. Dergisi, C. 18, Sayı: 1-2, S.9, Yıl: 1960. Bu ve benzeri ifadeleri naklatmemizden maksat bizden önce Delâlet el-Hairîn'in arapça harflerle basıldığını iddia edenlere gerçeği nakletmektir.

86 İsmail Fennî, Lügatçe-i Felsefe, s. 4-5, İstanbul 1341. Artuk, ilâhiyat Fakültesinin, Delâlet el-Hairîn'i, arapça harflerle asıl dili olan arapçada basımından sonra, merhum İsmail Fennî'nin sıkıntısını kimse çekmeyecektir. Ayrıca "Delâlet'e" ait bazı mukayeseler yapan G. Vajda, Bk: Journal Asiatique CCXLIII Annee 1960, Fascicule No: I, P. 115-136.

87 Ebu Abdullah Muhammed İbn Ebi Bekir İbn Muhammed Tebrizi; el-Mukaddimet el-Hams vel -ısrın min Delâlet el-Hairîn şerhi, s. 22, Mısır 1369. Muhammed Tebrizi hicri yedinci asrın ortalarında Milâdî Onüçüncü asrın İslâm filozoflarından. Bu eserlerin neşredildiği yazmanın tarihi hicri 677 yılıdır. Hicri 1369 yılı, Milâdî 1949 yılında neşredilmiş olan bu eserden 1968 yılında G. Vajda'nın haberdar olmadığı için Tebrizinin şerhinin yalnız İbrancasının kaldığını ifade etmektedir. (The Encyclopedia of Islam, Vol, III, 877, Leiden, 1968.)

88 İsrail Wilfinson, aynı eser 128.

İbn Meymun'un bir kaç fikrine böylece işaret ettikten sonra "Delâlet el-Hairîn" kitabının tarihteki oynadığı role ve üzerinde yapılan çalışmaların bir kısmına temas edelim.

Mûsa İbn Meymûn "Delâlet el-Hâirîn'i" İbranca harflere arapça olarak yazmıştır. Gayesi bu fikirlerin sadece yahudiler arasında yayılmasını temin etmektir. Müslüman mütekellimlere, Mutezile ve Eşari'lere yönelttiği tenkidlerden dolayı arapça harflerle yazılmasının başına bir dert açacağını sanmıştı. Fakat kortuğu başına gelmemişti. Zira Yahudilerden başkasının da kitabı okumaya koyulmaları arapça harflerle istinsah edilmesine sebep olmuştu. Bunlardan biri olan "Tıryak el-Ukul" adlı eserin sahibi Reşid Ebul Hayr el-Kıbtî, bu kitabın metinlerinden istifade etmişti.⁸⁰ Samuel İbn Tibbon bu eseri İbrancaya tercüme ederken arapça harflerle yazılmış nüshaları da kullandığı zikrediliyor.⁸¹ İbn Tibbon kitabı müellifin zamanında İbrancaya tercüme etmiş ve bu tercüme müellif tarafından gözden geçirilmiştir.⁸² Buna rağmen S. Munk. Delâlet el-Hairîn'i İbn Tibbon'un tercümesine dayanarak okuyup incelemenin eksik bir inceleme olacağına dikkati çekmişti. Çünkü tercüme her yerde açık ve anlaşılır değildir. Bundan ötürü eserin arapça aslını neşretmeye karar vermiş ve ömrünü buna vakfetmiş ve bu esnada Fransızca tercümesini de yapmıştır. Fakat neşrettiği arapça asıl ibranca harflerle olduğundan arapça bilen âlimler için gene de eser ayak basılmamış bir bahçe olarak kalmıştır.⁸³

S. Munk'un bu eseri, arapça harflerle neşretmesine bir çok zorluk engel olmuştur. Bunlardan biri, İbn Meymun'un eserinde, Tevrat, Telmud ve diğer yahudi eserlerinden nakletmiş olduğu metin ve ibareleri arapçaya tercüme etmemiş olması gösteriliyor.⁸⁴

Bu eserin, batıda en çok okunan doğu kitabı olduğu söylenir. Onüçüncü asrın başında Lâtinçeye çevilmiş olduğu bilinmektedir. Bu eserdeki fikirlerden istifade edenlerden Guillaume d'Auvergne (M. 1249), Wilhelm von Hales (M. 1245), Vincenz de Beauvais (M. 1264), Albertus Magnus (M. 1280) ve St. Thomas (M. 1274), yenilerden de Yahudi filozofu Spinoza (M. 1677), G. W. Heibnitz (M. 1716), Hegel (M. 1831),

80 İ. W. aynı eser, 127.

81 Aynı eser, 128.

82 İ. W. aynı eser 124. Delâlet el-Hairîn'in nüshaları, hangi dillere tercüme edildiği, gerhleri ve hülâsa edilmeleri için Bk: The Guide for the Perplexed, M. Friedlander, İngilizce tercümesinin önsözü XXII-XXXIII, 1956, New York, İsrail Wilkinson, aynı eser 121-141. The Encyc. of Americana, 18/142, 1957.

83 İ. W. Aynı eser 140-141, 1935, Mısır.

84 Aynı eser, 141.

XXVIII

bu tür kötülüğün olmamasının istenmemesi zıt iki nesneyi bir araya getirmektir.

b) İnsanların birbirlerine yaptıkları kötülükler, Bunların bir çok sebepleri olup haksızlığa uğrayanın bunlardan kaçınma gücü yoktur.

c) İnsanın kendi kötü işinden dolayı başına gelen felâketler, ki bunlar bütün hastalıkların, bedenî ve ruhî âfetlerin sebebi olur.⁷⁸

Allah'ın ilmi hakkındaki görüşleri özetlendikten sonra inayet-i ilâhiyye hakkında eskidenderi mevcut olan fikirleri beşe ayırarak zikreder:

“a) Bütün varlıkta hiç bir şeye önem verilmemiştir. Gökler dahil her ne varsa hepsi rastgele olmuştur. Bir tanzim eden ve idare eden yoktur. Bu Epikür'ün ve yahudilerin dinsizlerinin fikridir. Aristo kâinatın bir tesadüf eseri olduğunu reddetmiştir.

b) Aristo'ya göre kâinattaki bazı şeyler, bir gayeye uygun olarak bir tanzim ve idare eden tarafından önemle takip edilen, inayet gösterilen şeylerdir; bir kısmı da rastgeledir.

c) Kâinatta hiç bir şey cüz'î ve küllî olsun rastgele meydana gelmiş değildir. Bu, Eş'arî mezehbinin fikridir. Onlara göre rüzgârın esmesi, yaprağın düşmesi Allah'ın kaza ve kaderiyedir. İnsanın bir işi yapıp yapmamakta bir gücü yoktur.

d) İnsanın gücü olduğunu kabul eden Mutezile görüşüne göre dindeki emir, nehiy, mükâfat ve ceza bir nizama göredir. Buna rağmen onlara göre insanın gücü mutlak değildir Bunlar da Allah'ın, her şeyle ilgilendiğini ve bir yaprağın düştüğünü bildiğine inanırlar. Günahsız bir kimsenin sakat doğmasının Allah'ın hikmetine tâbi olduğunu söylerler.

e) Peygamberlerimizin anlattığı kendi şeriatımızın fikridir. Musa'nın şeriatının kaidesi insanın mutlaka güç sahibi olduğuna daırdır.

Aristo insanların davranış ve hareketlerini sırf bir tesadüf, Eşarîler, sırf meşiyete tâbi, Mutezile bir hikmete uygun olarak görüyorsa, biz bunun insanın şahsî istihkakına tâbi olduğunu söylüyoruz. İlâhî inayete dair kendi fikri, bu ay altı varlık içinde yalnız insan türüne aittir. Hayvanlar ve bitkiler hakkındaki fikri, Aristo'nunkinin aynıdır. Yaprtağın düşmesi özel bir inayetle, örümceğin sineği avlaması Allah'ın kaza ve kaderi ile değildir. Bu gibileri bana göre sırf rastlantıdır.⁷⁹

78 Delâlet, cüz 3, fasıl 12, s:

79 Delâlet cüz 3, Fasıl 17, s: 524-530

ki, İbn Meymun Farabî'nin ifadelerini kendine mal etmiş ve sonra tutup Farabî kendisi gibi anlamamış diyerek onu tenkid etmiştir. Ayrıca Farabî, el-Cem'de büyük bir filozof olan Aristo'nun kâinatın kâdim olmasına inanmasının ona isnad edilemeyeceğini ve yakışmıyacağını ifade eder.⁷⁴ Bundan böyle anlaşılır ki Farabî'nin Calinus'u, kâinatın kâdim veya hadis olmasına dair delillerin yetersizliği hususunda tenkid etmesi, Calinus'un kâinatın kâdim olmasına inanmamasından dolayı olmayıp, kâinatın hadis olmasına inanmamasından dolayı olarak anlamak, Farabî'nin felsefe sistemine daha uygundur. Gene de Farabî'nin göksel varlıkların kâdim olduğuna inanmadığını söylemek gerçeği ifade etmek olur. Farabî, kâinatın sırf yoktan yaratıldığını, ancak bu yaratmanın ezeli olduğunu söyler. Kâinatın hiç yaratılmadan kâdim olduğunu söylemekle, ezelde yoktan yaratıldığını söylemek arasında fark vardır. Bu farkı küçümsemek lâzımdır.⁷⁵

İbn Meymun kendi tutumu hakkında şöyle der: "Tevrat'ta kâinatın ihdas edilmiş olmasından dolayı kâdim olmasını söylemekten çekinmiş değiliz. Zira kâinatın hâdis olmasına dair olan "nass" lar (Tevrat sözleri) Tanrı'nın cisim olduğunu gösteren sözlerden daha azdır. Buna rağmen Allah'ın cisim olmasına dair olan sözleri tevil ettiğimiz gibi kâinatın hâdis olmasına dair sözleri tevil etme kapısı elbette bize kapanmış olamaz. Aristo'nun gerekli gördüğü kâinatın kâdim olması, tabiatının asla değişmeyeceği ve hiç bir şeyin adetinden dışarı çıkamayacağı inancı, dinin aslını yıkmaktadır.⁷⁶ Ama Eflâtun'un kıdem inancı göğün bozulup yapılabilmesine yer vermesi, dinin temelini yıkmaz."⁷⁷

İbn Meymun Delalet el-Hairin'in üçüncü cüzüne peygamber Hezkiyal'ın rüyalarının şerhiyle başlar ve onun Tevrat'taki sifrinde (bölüm) gelmiş bulunan zor ve kapalı manalı terimlerinden, şer'den, kainatta olan musibetlerden ve insanlığın varlığı meselesi ile kâinatta yaratıkların başlarına gelen felaketlerden Allah'ın mesul olup olmayacağını anlatır.

"İnsanın başına gelen kötülük üç şeyden biri sebebiyle olur:

a) Birinci tür kötülük madde olma yönünden var olup yok olmanın tabiatından doğan kötülük, ki maddelere bürünmüş olan şeylerde

⁷⁴ El - Cem 101, 102.

⁷⁵ H. A. Farabî Ve İbn Sina'ya Göre Yaratma, 141.

⁷⁶ Bu söz Farabî'nindir Bk. el-Cem, 102, Beyrut 1960. A. Nadir neşri. Bk: Prof. Dr. Hüseyin Atay Farabî ve İbn Sinaya göre yaratma 132, Ankara 1974

⁷⁷ Delalet, cüz 2, fasıl 25, s: 356.

gunu, göksel cisimlerin zaman ve hareketin değişikliğe uğramadan olduğu gibi devam ettiğini kabul ederler. Ancak değişiklik ay altı cisimlerinde vukubulur.⁶⁹

Aristo'nun, kâinatın kadımlığına ve göksel feleklerin değişik hareketlerine ve akılların tertibine dair zikrettiğinin hiç birinin delili yoktur. Aristo da bu sözlerin delille isbat edilmiş olduğunu zanetmiş değildir. Ebu Nasr Farabî'nin bu misali (kâinat ezeli midir, hâdis midir) yorumlamasını⁷⁰ ve onu açıklamasını ve Aristo'nun kâinatın kadim olması hususunda şüphe etmesini utandırıcı görmesini, Calinus'un bu meselelerin kesin delili olmayan zor bir mesele olduğunu söylemesiyle alay etmesini bildin. Farabî, Gök'ün ezeli olduğu ve onun altında olanın bozulup yapıldığına açık ve kesin delilin bulunduğu görüşüne sahiptir.⁷¹

İbn Meymun'un burada naklettiği, Farabî'nin Aristio'nun misalini yorumlaması, onun el-Cem eserindeki açıklamasına tamamen zıt düşmektedir. Farabî, Aristo'nun kâinat kadim midir, değil midir? misalinin, onun kâinatın kadim olmasına inandığını göstermeyeceğini izah eder.⁷²

Oysa bizim tesbit ettiğimize göre Farabî, Aristo'nun, kâinatın kadim olmasına dair ileri sürülen delillerin Cedel'e dayandığını söylemesi ile kâinatın kudemine açıkça delil olmadığını belirtmektedir. Eğer, İbn Meymun'un Delalet el-Hairin'deki (s.318-319) ibareleri Farabî'nin, el-Cedel'deki⁷³ ibareleri ile mukayese edilecek olursa, görülür

⁶⁹ Delâlet el-Hairin C. 2, 2, fasıl 13., s. 311-312. Bk. Encyc. Britannica, 14/684, 1953. Musa b. Meymun, Aristo felsefesini Kitab-ı Mukaddes'in ilâhiyatı ile uzlaştırmayınca yani yahudilerin maddî kâinatın yaratılmış olduğu inancı ile barıştıramayınca, yaratmayı İman Esasları'ndan saydı. The Encyc. of Am. 18/141, 1957.

⁷⁰ S. Pines; Farabî'nin bu ibaresinin tesbit edilememiş olduğunu zikrediyor: The Guide of the Perplexed 292, 1963 Chicago. Oysa bu mesele Farabî'nin el-Cem (21-22) Mısır 1907 eserinde uzunca izah edilmiştir. Ayrıca bunun kaynağının Georges Vajda, Bratislava'daki Farabî'nin el-Cedel yazma nüshasında aynen tesbit etmiştir. Bk. Journal Asiatique, Tome: CCLIII Année 1965. Fasc. No: 1 p. 17 49, Manuscript Bratislava TE 21, fol: 232-233. Ben de, Farabî'nin el-Cedel (Hamidiye 812, İstanbul, Süleymaniye). (104-b-105 a) bulunduğunu tesbit etmiş bulunuyorum.

⁷¹ Delalet 2, Fasıl 15, s. 318.

⁷² El-Cem 100 - 102, Beyrut 1960

⁷³ Farabî el-Cedel, Hamidiye 812, 104b - 105 a. j. Vajda da Bratislavadaki Farabî'nin el - Cedel yazmasına dayanarak bizim arapça önsözde mukayeseli olarak verdiğimiz Farabî'nin metnini nakleder ve İbn Meymunun Farabîye isnad ettiği Kâinatın kudemine dair inancını zikredilen metinden anlamaya imkân olmadığını söylemekle İbn Meymunun yanlış anlayışına dikkati çekmek ister. [Journal Asiatique Tome CCLIII. 1965 Fas. 1 p 46. Bu Fransızca makaleden istifade etmemize yardım eden sayın dekan Prof. Dr. Necati Öner'dir].

XXIV

Onlar kesin delil değildir. Bence din müdafilerin ve muhakkiklerin son gayretlerini, filozofların "Kâinatın kadim" olmasına dair olan delillerini çürütmeğe yöneltmek olmalıdır. Zeki akıllı kendisini aldatmayan bir araştırmacı Kâinatın kadim veya hâdis olmasına dair kesin bir delilin olmadığını bilir. Bu hususta, filozofların eserlerinde ve bize ulaşan haberlerinde ihtilâf ettiklerini görmemiz kâfidir. Öyle ise böyle ihtilâflı bir meselede, nasıl olur da kâinat hadis ise Allah vardır ve kadim ise Allah yoktur diyebiliriz? Bu durumda Allah'ın varlığı şüphe edilen bir nesne olmaz mı?"

"Bence şüphesiz doğru olan, önce Allah'ın varlığını, birliğini ve cisim olmadığını filozofların delilleriyle isbat etmeli ve bu üç büyük gayeyi isbat ettikten sonra kâinatın kadim veya hadis olması meselesi ele alınmalıdır. Bu sefer kâinatın hâdis olmasını kelâmcıların delilleriyle isbat etmekte bir mahzur olmadığı gibi isterse kâinatın hâdis olması peygamberden gelen bir nakil ile öğrenmiş olsun."

"Ben ise şöyle derim: Kâinat ya kadimdir veya hâdistir. Eğer hâdis ise elbette bir sâniî vardır. Bu doğrudur. Çünkü hâdis olan kendini ihdas edemez, onu başkası var eder, ki bu da Allah'tır. Eğer kâinat kadim ise, şu ve şu delillere göre cisim olmayan, cisimde de bir kuvvet olarak bulunmayan kâinatın bütün cisimlerinden başka daimî, sermedi sebepsiz olan ve değişmeyen bir mevcud'un olması zorunludur. İşte o mevcud Allah'tır. Görülüyor ki Allah'ın varlığının, birliğinin ve cisim olmayışının delilleri, kâinatın ezeliğini söz konusu ederek yani kâinat ya kadimdir ya da sonradan ihdas edilmiş olduğu esası üzerinde, münakaşa edilirse delil tam olur."⁶²

Doğu Yahudileri İslâm fıkralarının tesirinde kalırken İspanya ve Magrib Afrika yahudileri ise Aristo felsefesinin tesirinde kalmışlardır. Bu hususta İbn Meymun aynen şöyle der: "Irak Yahudi alimlerinin, ister Karain'ler ister rabbaniler olsun Tevhid (Allah'ın birliği) anlayışlarında Müslüman kelâmcıların tesirini görüyoruz. Aynı şekilde arkadaşlarımız Mutezile ve Eşarilerden bazı şeyler almışlardır. Ama İspanya yahudileri filozofların sözlerine bağlanmış, kelâmcıların yolundan gitmemişlerdir."⁶³

İbn Meymun'un bir ifadesinden de Yahudi düşüncesinin haritasını çizmek gibi bir imkân ortaya çıkmaktadır.

62 Bu sözler aynen İbn Meymun'dan kısaltılarak alınmıştır. Bk. Delalet el-Hairin cüz 1, Fasıl 71, s. 184-188; İsrail Wilfinson, aynı eser 77-81.

63 aynı eserler cüz 1, fasıl 71, s: 184, İ. W 83

un aldırış etmediğini zikrediyor.⁶⁰ Oysa müslüman kelâmcılar arasında Allah'ın isimlerinin tevkifi yani şeriatın vermesinin şart olup olmadığına ihtilâf vardır. Şeriatın kullanmadığı bir isim ve sıfatı Allah'a isnat etmeği caiz görenlere göre⁶¹ M. Z. Kevserî'nin bu sözü bir tenkid ve cevap olmaz. Farsça Allah'a Huda ve Türkçe Tanrı, eskidenberi müslümanlarca söylenegelmiştir. Bunlar şer'an gelmiş değildir.

İbn Meymun, Mutezile ve Eş'arilerin bütün söylediklerinin filozofların fikir ve sözlerine karşı çıkan Yunan ve Süryanların fikirlerine dayandığını, bunun sebebinin de hristiyanlık yayılmağa başlayınca yunanlı ve Süryan alimleri felsefî fikirlerin dinlerini nakzettiğini görünce kelâm ilmini meydana getirdiklerini ve böylece itikatlarına yarayan kaideler ve öncüller isbat ederek felsefî fikirlere cevap vermeğe çalıştıklarını, İslâm dini gelince Yahya Nahvi ve İbn Adiy gibi kimse-lerin kitaplarının müslümanlara nakledildiğini ve kendilerince büyük bir şey yaptıklarını, filozofların fikirlerinden kendilerine faydalı gördüklerini seçip aldıklarını, oysa sonraki filozofların bunları çürüttüklerini, bu fikirlerin müşterek olduğunu ve her din sahibinin bunlara muhtaç olduğuna inandıklarını anlattıktan sonra mütekellimlerin tenkidi hususunda sözüne şöyle devam eder:

"İslâm'da kelâm genişledi ve İslâm'a has bir takım konular ortaya çıktı, bunları teyide muhtaç olunca, ortaya çıkan ihtilâflar da işi kızıştırdı ve her fırka kendini destekleyecek faydalı gördüğü fikirleri filozoflardan almıştı. Şüphesiz olan bir şey varsa, yahudilik, hristiyanlık ve islamiyet arasında müşterek noktalar vardır. Bu da mucizelerin ispat edilebileceğini temin edecek Kâinatın oluşması (hudusu) meselesidir. Sonra hristiyanlar teslis'i ve müslümanlar da Allah'ın kelâm sıfatını isbat hususuna dalmışlardı."

"Gücüm yettiği kadar filozofların kitaplarını okuduğum gibi kelamcılarinkini de okudum ve kelâmcıların hepsinin yolunun aynı olduğunu gördüm. Meselâ Kelamcılar kesin delilleriyle şöyle kesin bir hükme gittiler. Kâinat hâdisdir. Kâinat hâdis olunca elbette onun bir yaratana vardır. Sonra bu Sâni'in (Yapan) bir olduğunu ve sonra cisim olmadığını isbat ettiler. Bu yolu düşündüm ve ondan nefret ettim. Çünkü Kâinatın hadis olduğuna dair ileri sürülen delillerde şüphe vardı.

60 M. Ebu Abdullah M. İbn Ebi Bekr İbn Muhammed el-Tebrizî, Şerh el-Mukaddimat el-Hams vel-İşrun, 'min Delâlet el-Hairin, M. İbn Meynun, 9, M.Z.K. neşri 1369, Mısır.

61 Fahreddin el-Razî, Levamiul-Beyyinat Şerh Esmâullah ves-Sıfat 1820, Mısır 1323.

ama onlara göre Allah'ın inniyeti olan mahiyeti bilinmez. Allah'ın inniyeti O'nun özel varlığıdır. Fakat genel varlık anlamındaki varlık ile bilinir⁵⁶.

Bu çelişik cümleleri M. Friedlander: "We Comprehend only the fact that He exists, not His essence..., for He does not possess existence in addition to His essence"⁵⁷ S. Pines de "We are only able to apprehend the fact that He is and can not apprehend His quiddity'..... For He has no" that "outside of His" What "..."⁵⁸ diye tercüme eder. fakat "We can only perceive His Being, but not His quiddity..... since apart from His quiddity, He has no Being" diye de tercüme edilebilir. Ve bütün bu durumlarda aradaki çelişiklik anlaşılabilir bir durumda olduğu söylenebilir.

Fakat Musa İbn Meymun fail ile illet (neden) arasındaki farkı iyi açıklamıştır. Bu hususu şöyle anlatır: "Filozoflar Yüce Allah'a illeti Ula (ilk illet) derler. Müteteklimler ise Allah'a ilk sebep ve illeti ula demekten kaçarlar. Müteteklimler olarak şöhret yapmış olanlar bu ismi vermekten kaçarlar ve Allah'a Fail (yapan) derler ve illet ve sebep ile fail arasında büyük farkın olduğunu zannederler. Çünkü: Eğer Allah'a illet (neden) diyecek olursak ma'lul'un (nedenli = netice) hemen var olması gerekir ve bu kâinatın ezeli olmasına götürür. Eğer "fail" dersek bunda mef' ulün (yapılanın) onunla bender var olması gerekmez. Çünkü "fail" = yapan" bazan yaptığı işten önce bulunabilir, derler. Bu söz, kuvve halinde olan ile fiil halinde olanın arasında fark görmeyenin sözüdür. Bizim bildiğimize göre illet ile fail arasında bu anlamda fark yoktur. Eğer "illet"i kuvve halinde kabul ettiğimiz zaman o da ma'lul'den önce bulunur. Ama fiil halinde illet olursa o zaman ma'lul'un var olması zorunlu olur. Aynı şekilde "Fail" fiil halinde fail olarak kabul edilirse, onun mefulünün varlığına zorunlu olarak hükmedilir. Nitekim usta (bina yapan), evi yapmadan önce fiil halinde (bilfiil) usta olmayıp kuvve halinde (bilkuvve) ustadır."⁵⁹

M. Zahid el-Kevseri, İbn Meymun'a cevap olmak üzere, dinde Allah'a "illet" denmediğini fakat "fail" dendiğini ve buna İbn Meymun'

56 Bk. Mahiyet ve inniyet aynılığı veya ayrılığı, Allah'ın hangi varlık anlayışı ile bilindiği: Prof. Dr. Hüseyin Atay, Farabî ve İbni Sina'ya Göre Yaratma, s. 22-28. Ankara 1974.

57 Dr. M. F. The Guide for the perplexed, 82, 1956. New York.

58 S. Pines, The Guide of the Perplexed, 135, 1963, Chicago.

59 Delalet el-Hairin C.I, fasıl 69, s. 174

1- Allah'ın kendi zatına dair gerçek bilgisi inayetin şartıdır (III 51-52)

2- Ferd olarak insanı meydana getiren şeye gerçek bilgi, inayetin çalışmasına ait bilginin şartıdır, (III 53-54).⁵³

Birinci cüzde Allah'ın mahiyetinden ve onun nasıl anlaşılacağından ve tevhid'inden bahseder. İlk elli fasılda Kitabı Mukaddes'in 'bir çok kelimelerini Aristo ve ileri gelen İslâm filozoflarının öğretilerine dayanarak mantıkî ve akli bir şekilde izah ederken Yunan, İslâm ve Yahudi düşünceleri arasındaki farkı ortaya koyan ve kendi tenkit ve kendi düşündüklerini de açıklar.⁵⁴ Meselâ İbn Meymun'a göre Allah ancak selbî şekilde doğru anlaşılabilir.

"Allah'ın selbî sıfatlarla (yani ne olmadığını bildiren sıfatlar) nitelenmesi, ona az veya çok hiç bir eksiklik getirmeyen doğru bir nitelemedir. Ama icabî sıfatlarla (yani ne olduğunu bildiren sıfatlar) nitelenmesi eksiklik ve şirki gerektirir. Allah'ın Vacib ul-Vücud olduğu ve onda terkinin bulunmadığı isbat edilmiştir. Biz O'nun mahiyetini değil ancak inniyetini idrak edebiliriz. Bunun için icabî bir niteliği olması imkânsızdır. Çünkü mahiyetinin dışında bir inniyeti (varlığı) yoktur ki nitelik o iki şeyden birine delalet etmiş olsun. Yoksa mahiyeti mürekkeb (bileşik) olur ve nitelik mahiyetin iki cüz'ünden birine delalet etmiş olurdu..."⁵⁵

Görüldüğü gibi bu istidlâl ve düşünce tamamen Farabi ve İbn Sina'nın istidlâl ve düşüncesidir. Onlardan önce Mutezilede bunun izlerini bulmak mümkündür. Ama bunu daha öncekilere yani Yunan'a dayandırmak isteyenler zannımızca çok zahmet çekeceklerdir.

Burada İbn Meymun'un ifadesinde bir çelişkiye işaret etmek cesaretini göstermemizde haklı olacağımızın kabul edileceğini sanıyoruz. "Biz O'nun mahiyetini değil ancak inniyetini (varlığını) idrak ederiz," diyor ve sonra da "O'nun mahiyetinden hariç bir inniyeti yoktur" ekliyor. Bu iki önerme birbirine çelişiktir. Zira birinde mahiyet ile inniyeti ayırıyor, ötekinde mahiyet ile inniyetin aynı şey olduğunu söylüyor. Bu hususu Farabi ve İbn Sina güzelce açıklamışlardı. İbn Meymun bunu farketmediği halde burada ifade etmekte yanılmıştır. Inniyetini biliyor mahiyetini bilmiyorsak mahiyet inniyet ayrımı vardır. Eğer mahiyet inniyetin aynı ise inniyeti bilince mahiyeti de bilmek gerekir. Farabi ve İbn Sina'ya göre Allah'ta mahiyet inniyetin aynıdır,

53 Leo. Strauss. How to Begin to Study the Guide of the Perplexed. XI-XIII, S. Pines 'in İngilizce tercümesinin 1963 yılında Chicago Üniveriste baskısına önsöz.

54 I. W. aynı eser, 66-67

55 Delalet el-Hairin C. I. Fasıl 58- S: 141.

Görüşler (I-1-III 24)

A) Allah'a ve Meleklerle dair görüşler (I-1 - III 7)

I) Mukaddes kitapta Allah'la ilgili terimler (I-1-70)

a) Allah'ın (ve meleklerin) cismaniyetini ima eden terimler (I-1-49)

1- Allah'ın cisim olduğunu ima eden Tevrat'ın en önemli iki ifadesi (I-1-7)

2- Yer değişmesini ve insanın organlarının hareketini vb. gösteren terimler (I,8-28)

3- İlâhî şeylere ait olduğu zaman, bir yandan putperestliği ve diğer yandan insan bilgisini gösteren gadab ve ifna etmeyi (veya gıdalanmayı) ifade eden terimler (I 29-36).

4- Hayvanların işlerini ve kısımlarını gösteren terimler (I 37-49)

b) Allah'ta çokluk ima eden terimler (I- 50-70)

5- Allah'ın mutlak bir ve gayri cismanî olduğu, remzi olmayan bir sözde Allah'a atfedilen terimlerin manası (I 50-60)

6- Allah'ın isimleri ve Allah'ın sıfatları (utterences) (I 61-67)

7- Allah'ın bilgisi, sebep oluşu ve hâkimiyeti neticesinde O,nda görülen çokluk (I 68-70)

II) Allah'ın varlığının, birliğinin ve gayri cismanî oluşunun delilleri (I 71-II 31)

1- Giriş (I 71-73)

2- Kelâmî delillerin tenkidi (I 74-76)

3- Felsefî deliller (II 1)

4- İbn Meymun'un delili (II 2)

5- Melekler (II 3-12)

6- Dünyanın yaratılışı, filozoflara karşı yoktan yaratmaya imanı müdafaa (II 13-24)

7- Yaratma ve Şeriat (II 25-31)

III) Peygamberlik (II 32-48)

1- Tabîi bir mevhibe ve peygamberlik gereklerine alışma (II 32-34)

2- Hz. Musa'nın peygamberliği ile diğerlerinki arasındaki fark (II 35)

XVIII

vermemiz yerindedir. Önce yazarın kitabı yazmaktaki gayesini kendi ağzından öğrenelim.

Musa İbn Meymun "Delâlet el-Hairîn" eserini Yusuf İbn Aknîn için yazdığını önsözde açıklarken "Bu makaleyi senin ve senin gibi olanlar için,- ki onlar nekadardır- yazdım." Benim yanımda okuduğun zaman, senin kâmillerin bilebileceği peygamberlik kitaplarının sırlarına ehil olduğunu gördüm ve benden ilâhî meseleleri açıklamamı, mütetekillimlerin maksatlarını ve metodlarını fazla olarak sana anlatmamı istediğini gördüm. Bu hususta gayem gerçeğe tesadüfen değil, sağlam bir metodla ulaşmanı, temin etmektir.⁴⁶

"Kitabı ancak felsefe okumuş olan, nefse ve bütün kuvvetlerine dair bir şey öğrenen"⁴⁷ kimselere yazmıştır. "Bunu halka, şeriat ilmini öğrenmemiş olana anlatmak için telif etmediğini, onu ancak dininde, ahlâkında kâmil olana, felsefî ilimleri okuyup manalarını anlayana"⁴⁸, yazdığını ifade eder.

"Maksat filozofların kitaplarını nakletmek değildir."⁴⁹ Bu makaleyi yazmaktan maksadım, din problemini açıklamak ve halkın (cumhur) anlayışından yüksek olan iç hakikatlerini ortaya koymaktır."⁵⁰

İbn Meymun'un, son amacı, felsefe, mantık ve aklın nurlarından, iman ve şuuru ışınlamaktır. "Bize feyiz olarak verilen akıl Allah ile aramızda bir bağıdır."⁵¹

O, felsefe ile dini uzlaştırmayı gaye edinmiş, bilginin dine mantık ve akıl yoluyla bakmasını temin etmeyi, gerçeğin ve ilmin sadece din sahasında olmadığını, felsefî sahada da aranabileceğini anlatmaya çalışmıştır.⁵²

İmdi yirmi beş sene aralıklı olarak "Delalet el-Hairîn'i inceleyen ünlü Yahudi filozofu Leo Strauss'un kitabı tahlil eden plânını buraya almayı faydalı buluyorum. Yalnız önce şunu zikrederim ki kitap üç cüz olup birinci cüz 76 fasıl, ikinci cüz 48 ve üçüncü cüz 54 fasıldır. Romen rakamları cüz'ü ve diğer rakamlar fasıl gösteriyor.

46 Delalet el-Hairîn , Cüz I , Mukaddime, s: 7-8, İlahiyat fakültesi Ankara baskısı

47 Delalet el-Hairîn , Cüz I , Fasıl sonu 68, s: 174.

48 Delalet el-Hairîn , Cüz I , Mukaddime, s: 9.

49 Delalet el-Hairîn , Cüz 2 , Mukaddime, 272

50 Delalet el-Hairîn , Cüz 2 , Fasıl 2, s: 282.

51 Delalet el-Hairîn , Cüz 3 , fasıl 52, s: 732

52 İ. W. aynı eser 66.

İbn Meymun'un küçükten felsefe ve kelâmı okumaya başladığını zikretmiştik. Onun bu tahsili kendisine felsefî bir anlayış ve sistemli düşünen bir kafa vermiş ve bu zihniyeti, Yahudi şeriatına dair yazmış olduğu eserlerde de kendisine hâkim olduğu için, Yahudi şeriatını daha öncekilerin yapmadığı felsefî düşünceye göre kaleme almış ve onda bir yenilik meydana getirmiştir.

Hem kelâmcı ve hem Usulcû yani Hukuk Felsefecisi olmak İslâm âleminde gelenek halindeydi. İslâm ilim dünyasına vakıf olmayan kimseler bunun farkında değildiler. Ebu Hanife'nin fıkhındaki dehasını daha önce kelâm ilmini iyi okumasına bağlarlar. Kadı Adulcebbar, İmamul-Haremeyn, Gazzâlî, Fahreddin Razi, Kadı Aduddin, Taftazanî gibi hem kelâmcı ve felsefeci ve hem de Usulcû bilginlerin yetişmesi İslâm âleminde bir gelenektir. Aynı toplumda yetişen İbn Meymunun ve ondan önce geçmiş olan diğer Yahudi âlimlerinin elbette bu geleneğin tesirinde kalmaları normaldir.

Çift ve tek hakikat meselesinde, İslâm düşünürleri arasındaki ihtilâfta, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd tek hakikat görüşünü savunarak din ve felsefenin aynı hakikatın değişik tezahürleri olduğunu ileri sürüp din ve felsefe ayrılığını ortadan kaldırmaya teşebbüs etmişlerdir.

İbn Meymun'un da bu görüşte olduğunu görüyoruz. Onun sarsılmaz inancı, bütün hakikatların tek bir hakikatın değişik görüntüleri olduğu merkezindedir. Yunan, müslümanlar, (arap), hristiyanlar ve yahudiler aynı güneşe, muhtelif pencerelerden bakmaktadırlar. Bunun için ona göre felsefe, yani hikmet sevgisi ve kelâm ilmi (theology) yani Tanrı Bilimi ikiz kardeşlerdir. Akıl vahiyle elele gitmelidir. Dine göre gerçek olan, ilmen yanlış olmamalıdır. Bundan dolayı Peygamberlere vahyedilen hakikat ile, bilginlerin elde ettikleri hakikat arasında çatışma olamaz. Der ki, gayemiz ve görevimiz, akıl ile din arasındaki zahiri çatışmayı uzlaştırmaktır. Her birinin kendine has dili ve ifadesi vardır. Gerçek ve doğru tercüme edildikleri zaman ikisinin de aynı şeyi, Allah'ın ezeli hayrını isbat ettikleri görülür.⁴⁵

İbn Meymunun, "Delalet el-Hairin" adlı eseri, o'nun felsefesinin en iyi hülasasını teşkil etmektedir. Bu eser orta çağda Yahudi felsefî ve dinî düşüncesinin ulaştığı en yüksek zirveyi temsil eder.

Her ne kadar bu eseri okuyucuya tam bir şekilde anlatmamıza yerimiz müsait değilse de hiç olmazsa onun hakkında kısa bir bilgi

44 The Universal Jewish Encyc. 7/289, 1948, New York

45 Dr. J. Münz, Maimonoides, 121-122.

let el-Hairin'i ibrancaya tercüme eden Samuel İbn Tibbon'a yazdığı arapça mektubun bir kısmının tercümesini buraya alıp, İslâm ve Yunan filozoflarını değerlendirmesini göreceğiz.

"Aristo'nun eserlerini, ya İskender Efrodisi, ya Themistius veya İbn Rüşd'ün şerhlerinden başkasını okumamanı tavsiye ederim. El-Tuffahe ve Beytüzzeheb kitaplarını zikrettin, bunlar bâtil ve uyduruk şeyleri ihtiva ediyor, Reise (Aristo) yanlış olarak isnad edilmiştir. (Ebu Bekir) Razi'nin "Hikmeti İlâhiyye" adlı kitabında hiç bir fayda yoktur. Çünkü onun sahibi sadece tabib idi.

İshak İsraili (Yahudi)'nin yazdıkları hakkında da aynı şeyi söyleyeceğim. Zira o da tabibden başka bir şey olmadığı için hayale, zanna ve bâtil şeylere dayanarak yazmıştır. Yusuf Hassadık'ın yazdıklarına gelince, onlara muttali olamadım; ama onu Endülüs'te onurlu olarak tanıdım. Genellikle dikkatini şuna çekerim: Mantık kitaplarında Ebu Nasr Farabi'nin yazdığından başkasına önem verme ve zahmet çekme, çünkü (Farabi'nin) eserleri, tertemiz buğday gibidir, özellikle "Mebadi el-Mevcudat" eseri akli olgunlaştırır ve sağlamlaştırır. Zira Ebu Nasr büyük bir hâkim ve feylesof idi; eserleri akla uygundur, hikmeti arayan kimseleri gerçek (hak) yola götürür... Ancak Bendeklos (Empedocles), Fisagoras (Pythagoras), Hermes ve Forforyos' (Porphry)' eserlerine gelince, bunlar insanın zamanını zayi etmesine değmeyecek eski felsefî mezhepleri ihtiva etmektedir. Ali İbn Sina'nın eserleri ise, ince tedkik ve dikkatli bir seçme mahsulü iseler de, Ebu Nasr Farabi'nin kitapları gibi değildir. Gene de insana dikkatli bir araştırma yapmada faydalı olabilirler."⁴¹ Hristiyan olan el-Tayyib, Yahya İbn Adi ve Yahya el-Bitrik'in Aristo'nun eserlerine yazdıkları eserleri okumanın gerçekten vakit zayi etmek olduğunu anlatır."⁴²

İbn Meymun'un kaynaklarını bu mektubunda tesbit etmek mümkündür. Onun kimlerden ne derece istifade ettiğini daha ayrıntılı öğrenmek isteyenler S. Pines'in Delalet el-Hairin'in İngilizce tercümesine yazdığı önsöze başvurabilir. Burada şunu da ilave etmek gereklidir. İbn Meymun Yunan felsefesini arapça tercümelerden okumuştur.⁴³ İbn Meymun, Allah anlayışında İslâm filozoflarının Yeni Eflâtuncu-Aristo anlayışlarını ve kendinden önce geçen Aristocu Yahudi düşünürlerini takip etmiştir.

41 İ. W. Aynı eser, 63-64.

42 S. Pines, Introduction to the Gide of the Perplexed, LX, Chicago 1963.

43 İs. Wil. Aynı eser, 61.

6- Makale anıl-Ba's:

Musa İbn Meymun'un hasımları, onun Mişna Tora adlı büyük eserinde ruhun dünya ve ahirette hayatından uzun uzun bahsettiği halde ahirette cisimlerin dirileceğine dair açıkça bir şey söylememesini tenkid ettikleri için, cevap olarak bu makaleyi yazmıştır. 1952 yılında Newyork'ta Yemen Risalesi ile birlikte ilk defa ve Telavivde 1972 de ikinci defa basılan bu eserin İbranca harflerle olan arapça aslını arapça harfler ve Türkçe tercümesi ile birlikte neşretmeyi düşünüyorum. Doktora tezimde Yahudilerde ahiret inancının açık olmadığını belirtmiştim.. Bu makale, ahiret inancının Yahudilerde nasıl olduğunu ortaya koyacak en yeterli bir Yahudi düşünürünün eseri olması bakımından önemlidir.

7- Delâlet el-Hairin:

Yukarda işaret ettiğimiz gibi İbn Meymun küçük yaşındanberi kendini felsefe okumaya vermişti. Felsefe tarihine samimi bir ünsiyet beslemiş ve onun meselelerine incek derin bir anlayışa göre yetişmişti."

İbn Meymun, bu eseri 1186-1190 yılları arasında öğrencisi Yusuf İbn Aknın³⁸ için yazmış ve eseri yazdıkça, bölüm bölüm ona göndermişti. Bu eseri yazarken kullandığı kaynaklar ıbranca ve arapça olmasına rağmen yazarlarının adlarını çok seyrek zikretmiştir. Yahudi ve Müslüman düşünür ve âlimlerinden bu eserde adları geçenleri kitaba eklenecek indeksten tesbit etmek mümkün olacağından buraya sadece Dela-

38 Dr. H. Atay, Kur'an'a Göre İman Esasları, 77, 1961. Ankara.

39 Dr. J. Münz, Maimonides 121.

40 Joseph b. Jehuda b. Aknin, Arapça adı Ebul-Hacca Yusuf b. Yahya el-Sabtî (1160-1226) Kahire'ye (Fustat) gelip iki sene Musa b. Meymun'dan mantık, matematik, astronomi okumuş, felsefi ve kelâmî konularda tahsilini bitiremeden Haleb'e ve oradan da Bağdad'a gitmiştir. Jewish Encyc. 7/216, 1905 "Bu öğrenci Yusuf b. Yahya b. İshak el-Sabtî el-Mağribî tabib olup memleketinde hikmet, riyaziye okumuştur. Yahudiler müslüman olmaya zorlanınca Mısır'a gelip Musa b. Meynun'la buluştu ve ondan okudu. Kadı Ekrem b. Kiftî diyor ki: "Bu Yusuf ile aramızda dostluk vardı. Bir gün kendisine dedim ki: Eğer öldükten sonra, nefsin varlıkların halini anlayacak bir beka varsa, bana söz ver: Benden önce ölürsen bana geleceksin, ben senden önce ölürsem, ben sana geleceğim, bekle dedi. unutmamasını tevsîye ettim. Öldükten iki sene sonra onu rüyamda gördüm... Ey hâkim hani neyle karşılaştığını bana haber verecektin, dedim, gülüp yüzünü çevirdi, elimle yakalayıp, ölümünden sonraki durumun ne olduğunu mutlaka bana söyleyeceksin dedim. Dedi, ki: Bütünden olan bütüne ulaştı, cüz'den olan cüz'de kaldı. (الكل من كل شيء بقى الجزء في الجزء) Bu işaretlerden anladım ki külli olan nefis âlemi külliye döndü. Cüz'i olan cised cüz olan yerde kaldı. Uyanınca ifadesine hayran oldum. Bk. Carullah 1279, 189-b, kenarı.

göre "Mişna Tora"nın manasını İsrail Wilfinson "Tesniyet el-Tevrat" diye zikretmekle "ikinci" olmasını benimsemiştir.

Dr. J. Münz, bunun adını "The Tora Reviewed" olarak İngilizce'ye çevirmiştir.³¹ İmdi "Mişna Tora"nın manası "tesniye" ise Tevrat'tan sonra gelen ikinci kitap demek olur ki, bu durumda Tevrat'tan sonra ikinci kitap olan asıl "Mişna"yı ve onun şerhi olan Telmud'un yerini alma iddiası ortaya çıkar. Bu iddianın gerçekleşme korkusunun, İbn Meymun'a düşmanlığın sebeplerinden biri olduğuna işaret edilmiştir.³² Mişna öğreti manasına alınırsa "Mişna Tora" "Tevrat'ın Öğretisi" demek olur. Bu mana bize daha yakın geliyor.

Bu, İbn Meymun'un şifahen rivayet edilen Tevrat'ın esaslarını ihtiva eden büyük eseri olduğunu ifade eder. İbn Şoşan da aynı şeyi söylemiş oluyor.³³

Mişna Tora'ya sonraları "Kuyvetli El" manasına gelen "Hayad hahazaka" adı verilmiştir. (yd.) İbranca alfadesinde hem "el" manasına gelir ve hem de sayıca 14 eder. $y = 10 + d = 4 = 14$. Bu rakam kitabın ondört bölüm olduğunu işaret eder. Bu isim yazar tarafından verilmiş değildir.³⁴ Musa İbn Meymun bu büyük eserini 1180 yılında tamamlamıştır.³⁵

4- Kitab el-Feriz:

* İbn Meymun bu eseri çoğunluğun kolayca anlayabilmesi için arapça yazmıştır. Yazarın ölümünden sonra üç Yahudi âlimi tarafından İbrancaya çevrilmiştir. Bloch tarafından da kitabın bütünü 1888 yılında arapça olarak neşredilmiştir.³⁶

5- Risale Yemeniyye:

Bu risaleyi Yemen Yahudilerine arapça yazmıştır.³⁷

31 Dr. J. Münz, Maimonides, 79, İ. W. aynı eser, 45.

32 Dr. J. Münz, Maimonides 85,97. Nitekim The Encyc of Americana bu eseri (second law) olarak tercüme etmiştir 10/141, 1957

33 A. İbn Şoşan Milon Hadaş 2/939

34 İ. W. 47 (Not), A. İbn Şoşan 2/939, Dr. J. Münz 79.

35 Dr. J. Münz 76.

36 İ. W. Aynı eser 50.

37 Bu risale "Eggeret Teyman" olarak İbn Tibbon tarafından İbrancaya tercüme edilmiştir. İ. W. 1935 te çıkan eserinde bu risalenin arapça aslının kaybolduğunu zikrediyorsa da (s. 56) oysa 1952 yılında arapça, İbranca ve İngilizce bir arada New York'ta basılmış, 1972 de de yalnız arapça ve İbrancası bir arada Kudüs'te basılmıştır. Arapçası İbranca harfleridir.

yer veren Babil Telmudu ile sadece yeteri kadar açıklama ve tahlile yer veren Kudüs Telmudu'na şerhler, haşiyeler ve talikler yapılmış, üzerinde çok durulan Telmud anlaşılmaz hale gelmiştir.²⁴

Musa İbn Meynum, bütün bu eserleri on yıl okuduktan sonra Yahudi hukukunda yeni tertipte felsefi anlayışla bir eser meydana getirmiştir. İbn Meymun bu eseri İbranca yazmıştır. İbnancada Mişna üslûbuna benzer bir üslûb kullanmış, ancak müslümanların üslûbunun da tesirinin açıkça görüldüğü yeni bir üslûp icat etmiştir ve bu üslûp kendisinden sonra gelen Yahudi şariat eserlerinde bir örnek teşkil etmiştir.²⁵ Bu eser yahudiler arasında öyle yayılmış ve kabule şayan görülmüş ki, Bağdad'lı Yusuf İbn Cabir bu eserin arapça tercüme edilmesini yazardan istemiş fakat, kabul etmemiştir.²⁶ Bunun yanında doğudan ve batıdan bu kitabı tenkit eden büyük Yahudi âlimleri bulunmuşsa da kitap Yahudi taifelerinin muhtelif kanuni muamelelerinde resmi bir kitap olmuştur.²⁷ Alfasi, Telmud'un kanun kısmını tanzim etmiş, Sadiya Feyyumi dualar kısmını maddeleştirmiş, Hai ticaret kısmı üzerinde çalışmış, İshak İbn Ruben siyasi kısmını açıklamıştı, ama Musa İbn Meymun, bütün Telmud'u kodlaştırmış, açıklamış ve basitleştirmiş ve onun meydana getirdiği "Mişna Tora" Yahudilerin ahlâk, din ve kanun kitabı olmuştur.²⁸ Bu kitaba yönelilen tenkitlerin başlıca sebebi çok kısaltma ve özetleme olarak gösterilince, yazar, eğer Telmud'u bir bölümde özetlemeye imkân olsa, onu iki bölümde özetlemezdim, diye cevap verirdi.²⁹

Okuduğum eserler içinde rastlamadığım bu kitabın adı hakkında, bir görüş de ben ileri sürmek istiyorum." Mişna" kelimesi: a) İki, ikinci (tesniye), b) "Mişna" denilen Tevrat'tan sonra din kitabı, c) öğreti, ta'lim, d) değişme ve değiştirme anlamlarına gelir.³⁰ İlk üç mana bir birine çok yakındır. Bunlardan tekrar ve ikinci olma anlamı esastır. Üçüncü anlamdaki öğretmek ve öğrenmekte de tekrar mevcuttur. Buna

²⁴ Aynı eser 47.

²⁵ İ. W. 49. Dr. J. Münz. Maimonides 78; Dr. M. Friedlander, The Guide, XXII, 1956 N. Y.

²⁶ İ. W. 50-52.

²⁷ Dr. J. Münz, yazarın ölümünden sonra arapçaya tercüme edildiğini kaydediyor, aynı eser 88.

²⁸ Dr. J. Münz Maimonides, 78.

²⁹ İ. W. 52. Dr. J. Münz'un Mişna Tora'ya (77-119) 42 sayfa tahsis etmesi eserin önemine işaret sayılmalıdır.

³⁰ Bu dört anlam "ŞANA" öğrendi, öğretti, tekrarladı, tekrar yapı, değişti manasına gelen kökten geliyor. Bk. Milon Amami, A. İbn Şağan 405, Milon Hebrew English, Reuben Avinoom 388, A. İbn Şağan, Milon Hadas 4/1726, 1961.

2- Kitab el-Sirac:

Bu eser, el-Mişna'nın mufasssal bir tefsiri olup 1168 yılında tamamlanmıştır. Bu zamanda İbn Meymun otuz üç yaşında idi. Bu eserin baş tarafında yahudilerde rivayet ve isnad'ın tarihine dair uzun bir bahis koymuştu. Bu eser arapça yazılmış olup İbn Meymun müslümanlar arasında yayılacağını umuyordu, ama bu ümidi gerçekleşmemişti.

Bu eser doğu yahudilerince arzulanan rağbeti görmediği halde, Şimali Afrika ve İspanya yahudilerince çok büyük bir rağbete mazhar olmuştu. Bu eserin bazı parçaları yazarın hayatında İbrancaya tercüme edilmişse de İbranca tercümesi 1296 yılında tamamlanmıştı. Fakat hiç bir tercüme aslı arapçasını olduğu gibi aksettirememişti. Hristiyan alimlerinden Rockock 1654 yılında bu eserin bazı kısımlarını lâtinceye tercüme etmiş, fakat Holandalı bir Hristiyan alimi olan Surenkus 1703 yılında tam ve doğru tercümesini yapıp önemli haşiyeler eklemiştir. Bazı kısımları Almanca ve İspanyolcaya tercüme edilen bu eserin arapça aslı yahudilerce çok ihmale uğramıştır.¹⁹ Arapça ve bu kadar önemli olan bu eserin arapça aslının eğer yazması varsa, neşredilmesinin faydalı olacağında şüphe yoktur. Bu eserin bazı kısımları Rockock tarafından 1655 yılında Korta Mosis" adlı eserde neşredilmiştir.²⁰ Birçok dile tercüme edilmiş ve 1901 yılında Holzer tarafından Talmud'un On birinci bab'ına önsöz olarak yazılan imanla ilgili" On Üç Esas" ı tekrar ibranca harfle arapça olarak basılmış²¹ olup bende mevcuttur. Bunun da arapça harflerle aslını ve Türkçe tercümesinin neşrini düşünüyorum.

3- Mişna²² Tora = Tesniyet et-Tevrat:

Bu kitap, yahudilerin dinî hayatında içtimai bir inkilâb meydana getirmiştir.²³ Tercih edilen bir fikri belirtmeden her türlü münakaşaya

19 İ. W. aynı eser, 43-45. Dr. J. Münz, Moimoides, İngilizce Tercümesi, 31-51 Boston U.S.A.

20 Semitic Study Series No XII, Arabic Writings of Maimonides, Leiden 1951, P.: XI.

21 Semitic Study Series adı geçen eser, P: XII; Bu on üç esasa dair Bk.: Maimonides, Dr. J. Münz. İngilizce Tercümesi 45-48, 1953 Boston U.S.A. The Encyc. Of Americana (18/141, 1957.) bu esasları günlük ibadet kitaplarına kadar girdiğini fakat genellikle inanç kitabı olarak kabul edilmediğini zikreder.

22 Mişna, Mukaddes kitaptan sonra en büyük bir eser olup Yahudi şeriatına dair yazılan bu kitap, daha önceki âlimlerin rivayetlerine dayanılarak Tevrat'tan alınmıştır. Mişna 165-210 milâdi yıllarında Filistin'deki Yahudilerin reisi olan Yahuda Hanasi tarafından toplanmıştır. Bu bir kaç kısım (sıfır) dan meydana gelmiştir, veciz bir ifade ile yazılmış olduğundan, şerhi olan Teimud'suz anlaşılmaz. (İsr. Wilf. aynı eser 43)

23 İ. W. aynı eser 45.

letin filozofları arasında saydıkları gibi, müslümanların da Yahudi ve Hristiyan ve hatta diğer din saliklerini de İslâm filozofları arasında saymalarında isabet vardır. Muhammed Ebu Bekir Zekeriya Razi dini inkâr etmiş olduğu halde müslüman filozoflarından sayılmıştır. Ancak gayri müslim filozofların, İslâm filozofu sayılması meselesinde dış görüşündeki isimler üzerinde durulmuştur. Ben başka bir noktadan bunun doğru olabileceğini savunacağım. Bu da muhteva meselesidir. Meselâ, Musa İbn Meymun bir İslâm filozofu sayılır. Bu din inancı bakımından değil, İslâm kültürüne ve medeniyetine sahip olması yönündendir. Onun neşrettiğimiz "Delalet el-Hairin" adlı eseri okunduğu zaman, İslâm kültürüne âşina olan bir kimse, konu her ne kadar Tevrat ile ilgili de olsa bir müslüman düşünürün yazdığını hiç yadırgamaz. Bu kitapında İslâm kelâmcılarını tenkid ederken bile, bizim kelâmcıların birbirini tenkid ederken kullandıkları ağır ve sert ifadeleri kullanmaz ve kendi dindaşlarını daha sert şekilde tenkid eder. İbn Meymun, yahudiliği, İslâm filozof ve kelâmcılarının ortaya koydukları ve İslâmın getirmiş olduğu felsefe ve düşünce düzenine göre müdâfaa etmiştir. Nitekim bugün Batı düşüncesine göre İslâmiyet müdâfaa ediliyor. İşte İbn Meymun bu düşünce sistemi bakımından İslâm filozofu sayılır.

İbn Meymun'un Eserleri:

Musa İbn Meymun'un eserlerini üç kategoriye ayırmak mümkündür. Yahudi şeriatına ait eserler, felsefî eserler ve Tıbbî eserler. Tıbbî eserlerin dışında olanların önemlilerini zikredeceğiz. Başlı başına İbn Meymun'un bibliyografyasına ait eserler ve makaleler vardır. Biz, burada tam bir bibliyografya vermeğe çalışmayacağız. Yalnız bir kaç eserine ait son çalışmalara değineceğiz.

1- Makaleet fi Sinaat el-Mantık:

Musa İbn Meymun'un onyediyi yaşlarında iken yazdığı söylenen bu mantık eserini felsefe ve İslâmî mantık'a muhtaç olan Yahudi âlimlerine yazmıştır. Eseri on dört fasla ayırmış ve her faslın sonunda ilgili mantık terimlerini güzel bir şekilde açıklamış ve böylece eserde yüz yetmiş beş civarında mantık terimini toplamıştır.¹⁷ İbn Tibbon tarafından İbrancaya tercüme edilmiş olan bu eserin asıl ve tam arapça metni Prof. Dr. Mübahat (küyel) Türker tarafından Türkçe tercümesi ile birlikte basılmıştır.¹⁸

17 İsrail Wilfinson, 42. Bu mantık risalesi 1527 yılında Sebastian Münster tarafından Latince'ye tercüme edilmiştir. Moses Mendelssohn'un (1729-1785 bu risalesinin önemini öğrencilerine anlatması üzerine Almanca'ya da tercüme edilmiştir.

18 Dil T. C. F. Dergisi, Cilt 18. Sayı: 1-2, 196 sayfa 9-64.

bulunacağım. Onun tıp ve Yahudi şeriatı ile olan ilgisi sahamızın dışında kalmaktadır.

İsrail Wilfinson şöyle diyor: Ortaçağda Yahudi felsefesi ve dini düşüncesi İslam medeniyeti ve felsefesi ile olan münasebetinden doğmuştur. Genellikle Yahudi felsefesi, İslam felsefesinin gelişmesine göre gelişmiştir. İslam felsefesi ile ilk temasa geçen, Sa'diye Feyyumi (882-942) olup mütekellimlerin birçok fikirlerini benimsemiştir.¹⁵

Çin hariç eski çağın imparatorluklarının hem yerlerine ve hem kültürlerine ve hem de insanlarına varis olan İslâm toplumu orta çağın en büyük toplumu olmuş ve varis olduğu şeylere kendi damgasını vurmuş, özellikle varis olduğu halkın, aydını dahil, çoğunluğu müslümanlığı kabul etmiştir. Bu büyük imparatorluk toplumunda gayri müslimlere de kendi halkına eşit haklar tanımıştır. Bu eşitlik müslüman olanı ve olmayanı birbirine karıştırmış hepsi birbirinin hocası ve talebesi olmuştur. İlk merhalede müslümanlar savaşla meşgul oldukları için ve İslâmın ana yurdunda olmayan, fakat fethettikleri memleketlerde bulunan kültür ve ilimleri öğrenmek için bir öğrencilik devresi geçirdikten hemen sonra hocalık durumuna geçmişlerdi ve bu hocalıkları yalnız müslümanlara değil, İslâm toplumunda olan, okuma arzusu bulunan ve düşünme kabiliyeti olan herkese açık tutulmuştu.

İslâm kültür ve düşünce sisteminin İslâmın hâkim olmadığı yabancı melekete geçişinin üç yolda olduğu kabul edilmektedir. İslam toplumunda olan gayri müslimler özellikle Yahudi ve Hristiyan olanlarla; dışardan gelip İslâm tahsil müesseslerinde okumuş olanlarla ve bir de müslümanların yabancı melekete gidip kendi ilim ve kültürlerini oralara götürmekle.

Şeyh Mustafa Abdurrazık, İsrail Wilfinson'un "Musa b. Meymun" adlı eserine yazdığı önsözde Musa İbn Meymun'un İslam filozoflarından sayılması gerektiğini söylüyor ve bunun delillerini serdediyor. Şehristani'nin Hristiyan olan Hüneyin İbn İshak'a İslâm filozofu dediği göz önüne alınırsa Yahudi olan Musa İbn Meymun'a İslâm filozofu demekten kaçınmanın manasız olacağını ifade ediyor.¹⁶

Bunları kendi iddialarında haklı bulmak doğrudur. Bugünün batı düşüncesine büyük katkıları olan Yahudiler tabii oldukları mil-

15 İsr. Wil. aynı eser. 58. Julius Guttman, Die philosophie des Judentums, 69, 1933, München, İbrance Tercümesi 62. 1963, İsrail, İngilizcesi, 61. 1964, New York.

16 I. W. Aynı eser. (:) sayfa harfle gösterilmiştir. Bk. Muhammed b. Abdulkerim Şehristani, el-Milel 2/1030, M. Fethullah Bedran neşri, 1947.

S. Pines, "Delalet el-Hairin = The Guide of the Perplexed" in ingilizce tercümesine dair önsözünde bu iki mektuba yer verdikten sonra, İbn Meymun'un bu mektubu "Delalet el-Hairin" in bazı kısımlarını bitirdikten sonra yazdığını, ama İbn Rüşd'ün görüşlerini ve terminolojisine müttali olduğunu, "Delalet el-Hairin'in" bazı ifadelerinden anlaşılacağını ifade etmektedir.¹³ Yusuf İbn Yehuda'ya yazılan mektubun tarihi 1191 yılı olduğuna ve İbn Meymun da 1204 yılında öldüğüne göre on üç yıl gibi bir sürede İbn Rüşd'ün bütün eserleri İbn Meymun tarafından okunmuş demektir. Onları tavsiyesine gelince, demek ki daha önce de bazı eserlerine müttali olmuştu.

Musa İbn Meymun'un kendi itirafına göre Ebu Bekir İbn Saig'in talebelerinin birinden okuduğunu ve İbn Eflâh'ın oğlu ile buluştuğunu ifade etmektedir.¹⁴

Biz, Musa İbn Meymun'un İslam kültür ve düşüncesinin tesirinde yetiştiğini ispatlamağa çalışmıyoruz. Çünkü İslam kültür ve düşüncesinin, Yahudi kültürü ve düşüncesine tesir ettiğini yahudilerin kendileri bile itiraf etmektedirler. Müttali olabildiğim kadarı ile bu husustaki intibamı kaydetmek istiyorum.

Günümüzün müslümanları, yabancı kaynağa dayanmağı bir eksiklik ve yerme, tenkit etme sebebi sayıyoruz. Oysa, Yahudiler'in İslâm'ın kültür ve düşüncesinin tesirinde kaldıklarını, gayet normal olan bir tarzda ve sanki bir hoşnutluk ve hoş görü içinde anlattıkları sezilir. Umumi bir hüküm vermemekle beraber, İslâmın tesirinin bizde olduğu gibi ancak hasım gurupları arasında yerme vesilesi olduğu görülür.

Yahudilerin İslâm kültür ve düşüncesinin ne derece tesirinde kaldıklarını tesbit edebilmek, İslâm kültürü ve düşüncesini, aynı zamanda Yahudi kültür ve düşüncesini bilmeye bağlıdır. Biz müslümanlar, özellikle son asırlarda Yahudi ve diğer din ve kültür sahibler'inin kültür ve düşüncelerini öğrenmeyi ihmal ettiğimiz için İslâm medeniyetinin dünya çapında oynadığı rolü ilmi olarak anlamak ve anlatmaktan aciz kalmaktayız. Çalışmalarım arasında öğrenebildiğim İbranca ile Musa İbn Meymun ve Yahuda Haalevi üzerinde yapabildiğim incelemeleri vatandaşlarıma Türkçede ve dindaşlarıma da müelliflerin kendi orijinal arapçalarıyla tanıtmaya çalışacağım. Yalnız burada İbn Meymun'un felsefî eseri olan "Delalet el-Hairin ile ilgili açıklamalarda

13 S. Pines, *The Guide of the Perplexed*, Introduction, LXIV, C VIII, Chicago 1963.

14 *Delalet el-Hairin* 297 (H. Atay neşri), S. Muhk 2/s: 20-a. J. W. aynı eser, 7. •

ları ortadadır. Musa İbn Meymun'un eserlerinde dolambaçlı, iki yüz-lülük bulmak zordur. O'nun kendi dinine bağlı bir Yahudi düşünürü olduğunu kabul etmek daha doğru olsa gerek.

Musa İbn Meymun'un Hocaları ve Talebeleri:

Önce babası Meymun'un hocaları arasında olduğu gibi o, bir çok Yahudi âlimlerinden de ders okumuştur. Bizi en çok ilgilendiren hocalarının içinde bir müslümanın bulunup bulunmamasıdır. Şurası da unutulmamalı ki, bu zamanda olduğu gibi o zamanda da, bir yahudinin müslüman bir hocasının bulunması normal olduğu gibi, bir müslümanın da Yahudi bir hocası bulunabiliyordu. Biz böyle bir meselenin tuhaflığına dikkatı çekmekten çok Musa İbn Meymun'un fiilen müslüman filozoflarından ders okuduğunu tartışmak istiyoruz. İbn Rüşd'den ders aldığı yahudi olan ve olmayan bir çok kimse tarafından zikredilmiş olduğu halde, buna kendi ifadelerinde rastlanmadığı için İbn Rüşd'ün Musa'ya bilfiil hoca olmadığını ileri sürenler de bulunmaktadır. Ama İbn Rüşd 1126'da doğmuş olduğuna göre, İbn Meymun'dan dokuz yaş büyük olması ve aynı şehirde bulunmaları, İbn Rüşd'ün hoca olması görüşünü kuvvetlendirmektedir. Hoca olmadığı ihtimalini ileri sürenler bile onun eserlerinden istifade ettiğini ve onun fikirlerinin tesirinde kaldığını ileri sürmektedirler.¹⁰ Bu hususta İbn Meymun'un, İbn Rüşd hakkında şöyle söylediği nakledilmektedir. İbn Tibbon Aristo'nun eserlerini yalnız İskender, Themistius ve İbn Rüşd'ün şerhlerinden okumayı tavsiye ederim..

"Aristo'nun eserleri bütün felsefî eserlerin esası ve kökü sayılır. ve bunlar ancak İskender, Themistius ve İbn Rüşd'ün şerh ve eserlerinin vardımı ile anlaşılır." Ve 1190-1191 yılında, İbn Meymun, öğrencisi Yusuf İbn Yahuda'ya yazdığı mektupta şöyle der. "Bugünlerde İbn Rüşd'ün Aristo'nun kitaplarına dair" el-Hiss vel-Mâhsûs" hariç, bütün yazdığı eserlerini elde ettim. Gerçeği bulmakta başarıya ulaştığını gördüm. Şu var ki henüz eserlerini incelemek için gereken geniş vakti bulamadım."¹²

İbn Meymun, İbn Tibbon'a ve Yusuf İbn Yehuda'ya yazdığı mektuplarda İbn Rüşd'ün fiilen talebesi olduğunu söylemiyorsa da onun eserlerini okuduğunu ve onları tavsiye ettiğini görüyoruz.

10 İ. W. aynı eser. 6. M. Friedlander, The Guide for the Perplexed, İngilizce ter cümesinin önsözünde, İbn Meymun'un iki meşhur kişinin öğrencisi olduğunu kaydeder. Rabi Yusuf İbn Miğaş'dan Talmud ve İbn Rüşd'den felsefe okumuştur. s: XVI. Bk. Ernest Renan, İbn Rüşd vel-Rüşdiyye, arapçaya tercümesi 188-vd. Mısır 1957.

11 İ. W. aynı eser, 63.

12 E. R. İbn Rüşd vel-Rüşdiyye, 188.

Musa, Melik Afdal'ın annesinin kâtibi olan Yahudi Ebul Mea-
li'nin kız kardeşiyle, o da kendi kız kardeşiyle evlenmişti.⁷ Musa bu
zamanda elli yaşında olup bir oğlu ve bir kızı olmuştu, kızı küçükken
ölmüş, İbrahim adını verdiği ve 1186 yılında doğmuş olan oğlunu iyi
yetiştirmiş, iyi bir tabib ve Yahudi dini âlimi olmuştu. Musa, Melik
Efdal Ali İbn Salahaddin'in sarayında özel doktor olarak çalışır ve
ondan sonra kendi muayenehanesinde her millettten gelen hastala-
rı da ihmal etmez ve bu arada eser yazmayı da bırakmazdı. Aralık
13, 1204 yılında Kahire'de (Mısır'da) öldü, sonra Taberiye'ye nakle-
dildi, Yerine Yahudi taifesi başkanlığına oğlu İbrahim seçilmiş ve o da
ölümüne kadar (1237 M) başkanlıkta kalmıştı.⁸

Musa öldükten sonra da taraftarları ve düşmanları arasında
münakaşa ve lânetleşme uzun zaman devam etmiş; oğlu cesurca ba-
basını müdafaa etmişti.

Meymun ailesinin Mısır'a gelmesinden önce, İslâmlığı meselesine
de bir kaç kelime ayırmamız lâzımdır. Onun müslümanlığı hususunda
en eski kaynak Kıftî'nin Tarih el-Hükema'sı ile İbn Ebi Usaybia'nın
Uyun el-Enba'ı görülüyor. Çünkü bunların Musa İbn Meymun'la
buluşma imkânları olduğunu bu ikisinden nakleden diğer kaynaklar-
Yahudi ve Hristiyan- bahsetmektedirler. Endülüste veya Fas'ta zor
altında müslümanlığı izhar etmiş ve fırsatı bulup Mısır'a gelince içinde
sakladığı milletin dinini ortaya çıkarmıştı. Bunun karşısındaki ikinci
görüşü müdafaa edenler, Musa'nın müslümanlığı daha önce kabul
etmediği ve dolayısıyla irtidad etmediğini ileri sürerler. İsrail Wilfin-
son bu karşıt görüşleri münakaşa eder ve kesin bir şey söylenemeyeceğini
ifade ettikten sonra, onun, daha önce müslümanlığı kabul etmediği
hususundaki görüşünü ortaya kor.⁹

Benim kanaatım da Musa İbni Meymun'un daha önce müslü-
manlığı kabul etmediğidir. Öyle olsaydı, müslümanlığa karşı özel bir
kini ve düşmanlığı olması gerekirdi. Böyle bir kine henüz raslayama-
mış olmam ve ayrıca onun, açık ve cesur olarak fikirlerini ortaya koy-
ması da buna delil olabilir. Zira İslâm'a girip sonra çıksaydı, kendi
milleti içinde bu kadar cesurca hareket edemezdi. Tarihte Müslüman-
lığı kabul edip sonra irtidad edenlerin veya şüphede kalanların durum-

7 Bk. İ. W. aynı eser. 29.

8 İ. W. aynı eser, 21, 22, 25. İbn Meymun'un ölümünde Yahudi ve Müslümanlar
üç gün yas tutmuşlardı. The Jewish Encyclopedia IX, 80, N. Y. 1905.

9 İ. W. aynı eser. 27-40 İbn Ebi Usaybia, Uyun el-Enba 3/194, Beyrut 1959. Bak-
Carullah 1279 nolu yazma varak 190-b (Kenarda).

Musa, Ondört yaşlarında iken, 1148 yılında, Abdülmümin İbn Ali Kurtuba'yı fethetmişti. O, Yahudi ve hristiyanları ya müslüman olmaya veya göç etmeye zorluyordu.⁵ Yahudilerin bir kısmı güney Fransa ve bir kısmı kuzey Afrika'ya göç ediyordu. Güney Fransa'ya gidenler Avrupa'ya Yahudi ve İslâm kültürünü götürüyor, böylece Avrupa uyanmaya, yeni bir medeniyetin tohumlarını atmağa başlar-ken, İspanya'daki İslâm medeniyeti sönmeğe başlıyordu. Ama Avrupa'nın aydınlanma devrinin çabuk doğmasını, Türklerin İstanbul'u fet-hetmesi sağlıyordu.

Kurtuba'dan güneye doğru göç ederek ayrılan Meymun ailesi, bir baba iki oğul ve bir kızıdan ibaret olup, anneleri, Musa'nın doğu-mundan birkaç sene sonra ölmüştür. Bu aile 1143 yılında hristiyan-ların eline geçen Ameria şehrine gelip yerleşmiş ve burada 1160 yılına kadar on iki yıl kalmıştı. Bu yılda şehir Muvahhidlerin eline geçince o-radan Fas'a göç etmiştir. Fastan da göç etmek zorunda kalan Meymun'un ailesi 1165 yılında Akkâ'ya gelmiş ve altı ay sonra iki kardeş, bir kız kardeş Mısır'a göçmüş, babaları kudüste kalmıştı. Çünkü bu zamanda Akkâ haclıların elinde bulunuyor, Müslüman ve Yahudilere zulme-diyorlardı. Mısır'da yahudiler gayet iyi muamele görüyorlardı.⁶ Ku-düs'te kalan babası 1166 yılında ölmüştü. Bir süre sonra da kardeşi Davud, Hind Denizi'nde batan gemide boğulmuş, Musa hem karde-sini ve hem de ticarete olan servetini kaybetmişti.

Çoğunluğu Endülüs ve Mağrib göçmenlerinin teşkil ettiği birçok Yahudi genci Musa İbn Meymun'un etrafına toplanmıştı. O, da on-lara din, riyaziye, astronomi ve felsefe okuturdu.

Mısır'da yahudi taifesinin reisi olan Yakup, Musa İbn Meymun'u çekemiyor ve yahudileri aleyhine kışkırtıyor, ve nihayet Salahaddin Yusuf İbni Eyyub saltanatı esnasında kendi milletine zulmettiği yahu-dilerin ona karşı ayaklanmasıyla anlaşılıyor ve 1172 yılında haham Natanil, onun yerine Yahudi taifesinin başkanı seçilmişti.

Musa İbn Meymun 1187 yılında Yahudi taifesinin başkanı seçi-lene kadar Fustat'ta Yahudi Şeri Mahkemesi'nin üyelerinden biri olarak bulunuyordu. Musa başkanlığa seçildikten sonra bazı yenilikler yapmış müskacılığı ve gelinin gülünç elbiselerle topluluğun önünde dans etmesini yasak etmişti, onun zamanında Mısır, Yahudilerin göz bebeği olmuştu.

⁵ Cemaleddin Kifî, Tarih el-Hükema 209, Mısır, 1326, Dr. J. Münz, 6-7.

⁶ İsrail Wilfinson, aynı eser. 9,16.

Ö N S Ö Z

Musa İbn Meymun¹ 30 Mart 1135 yılında İspanya'nın Kurtuba şehrinde doğmuştur. Yahudilerin "Fışh" bayramı arefesinde doğması, Musa adının verilmesine vesile sayılmaktadır. Çünkü bu bayram Musa Peygamberin Mısır'dan çıkışını kutlamak için yapılır.² Musa'nın babası Meymun, Milâdın ikinci asrında "Mişna"yı toplayan ve bir kitap haline koyan Yahudî'ya kadar giden bir soya mensup olduğu söylenir.³ Musa'nın babası meymun Kurtuba'da yahudi Şerî Mahkemesi'nin kadılığını yapmıştır. Meymun yalnız yahudi dinî ilimlerinde değil, aynı zamanda tabiat ve felsefede de iyi tahsil görmüş ve onlarla uğraşmıştır. Oğlu Musa'yı yetiştirmekte kendi kültürünün çok tesiri olmuştur.

Kurtuba, sadece müslümanların kültür ve medeniyet merkezi olmayıp yahudilerin de ilim merkezi idi Orada yahudiler, müslümanların yüksek okullarında tahsil ediyor ve müslümanların meydana getirdikleri ilmi gelişmenin tesirinde kendi dillerinde ve kültürlerinde benzer gelişmeyi gösteriyorlardı.⁴

1 Musa İbn Meymun'un 800 ncü doğum yılı, 1935 yılında Yahudiler tarafından bütün dünyada kutlanmış ve bu ihtifal için özel kitaplar hazırlanmıştır. Bunlardan Mısır'da İsrail Wilfinson tarafından yazılan ve "Musa İbn Meymun, Hayatuhu ve Musannatuhü" adını alan eser 1936 yılında basılmış ve ünlü İslâm Felsefesi Profesörü Mustafa Abdurrazzık tarafından yazılan bir Önsözle arapça olarak neşredilmiştir. Bu eserinde İsrail Wilfinson, Delâlet el-Hairin'e 85 sayfa ayrılmıştır. Aynı gaye için Alman Yahudisi Dr. J. Münz tarafından yazılan ve Dr. Henry T. Schmittkind tarafından İngilizce tercümesi yapılan 1935 yılında Boston'da (U.S.A.) basılan ve "Maimonides the Story of His Life and Genius" adı verilen eser neşredilmiştir. Bu iki eser basıldıkları tarihe kadar Musa İbn Meymun hakkında kâfi bilgi vermekte ve eserlerini tanıtmaktadır. Ancak bunlardaki eksikliği sonraki çalışmaların tamamladığını kabul etmek lazımdır. Ayrıca Bk: The Universal Jewish Encyclopedia, 7/287-296, 1948, N. Y. The Jewish Encyclopedia, IX. 73-86, 1905. N. Y. Almanca bibliyografya için bk: Philosophen-Lexikon, 2/ III-112, 1950, Berlin.

2 İbranca Fesah = Okunuşu Pesah.

3 aynı yer. J. Münz, 3.

4 Musa İbn Meymun, İsrail Wilfinson. Mısır, 1936, 2.6, J. Münz, 65.

*Bütün ilmi, özellikle İbran-
ca ve bu eser üzerindeki çalış-
malarında tükenmez sabriyle
bana her zaman destek olan
eşim MELEK ATAY'a ithaf.*

ANKARA UNIVERSİTESİ BASIMEVİ . ~~XXXX~~

DELÂLET'Ü L-HAİRÎN

FİLOZOF MUSA İBN MEYMUN
EL - KURTUBÎ

1135-1205

Giriş ve Notlar ekleyip Arapça ve İbranca asıllarını karşılaştıran, müellifin naklettiği İbranca metinleri Arapçaya çevirerek Tenkitli Basıma Hazırlayan:

Prof. Dr. HÜSEYİN ATAY

